

Introduzione

Principale oggetto di studio della mia ipotesi interpretativa è il concetto di *Kultphilosophie* in Ernst Cassirer. Alla luce di un'attenta analisi della riflessione del pensatore nella sua interezza e attraverso le molteplici varianti interpretative cui si apre, è parso più opportuno discutere di *Kultphilosophie* in quanto progetto. Tale termine, infatti, è più rappresentativo di altri per la comprensione del motivo di fondo che abbraccia la meditazione cassireriana, ossia lo sforzo costante di mostrare il cammino parallelo di *teoria* e *prassi* filosofica. Sin dagli inizi le ricerche sono caratterizzate da tale andamento teso a divenire non solo il *leit motiv* dell'intera speculazione ma, soprattutto, un significativo aspetto che mette d'accordo i numerosi interpreti. Con gli studi strettamente scientifici il pensatore si preoccupa di mostrare la connessione tra scienze esatte e filosofia, rinvenendo nel *concetto-di- funzione* il punto d'incontro delle discipline solo apparentemente slegate e tra loro lontane. Tale concetto crea le *condizioni di possibilità* affinché la *Realität*, lungi dall'essere la rappresentazione imperfetta dell'idea sostanzializzata dell'altro da sé, possa essere, invece, il luogo di attuazione del *farsi*, del divenire *forma simbolica*. Il concetto stesso è in movimento, genera e insieme si alimenta della dimensione prospettica che appartiene e vive in ognuna delle *forme* mediante le quali si oggettualizza. Nel decennio compreso tra il 1920 e 1930 Cassirer definisce la *forma simbolica* e tale definizione non solo supporta la stesura della trilogia, ma resta invariata sino al suo compimento. Eppure dopo il '30 qualcosa

cambia. Infatti, l'*attività simbolica* si espande al punto che la *religione*, l'*arte* e la *storia* rientrano anch'esse nel novero delle *forme simboliche*. Da questo punto di vista l'autore è pienamente fedele e coerente rispetto a quanto affermava nel 1928: "(...)La filosofia delle forme simboliche non può fermarsi qui. La sua interrogazione non concerne soltanto la semplice sussistenza delle forme: che cosa esse sono, per così dire, come grandezze statiche. Essa riguarda, piuttosto, quella dinamica della donazione di senso nella quale e per la quale soltanto si compie la formazione e la delimitazione di determinate sfere di essere e significato."¹ La trilogia è un progetto *in itinere*, poiché qualunque sia la *forma simbolica* mediante la quale l'energia del *Geist* guadagna la propria direzionalità, essa continua ad essere attività simbolica *in fieri*. In tal senso va interpretata, secondo questa ipotesi, anche la possibilità espressa da Cassirer di considerare i *facta* del *linguaggio*, del *mito* e della *conoscenza* come i *prolegomeni* ad una futura *filosofia della cultura*. Il *concetto di funzione*, che a partire dal 1910 soppianta quello di *sostanza*, rappresenta il concetto cardine della speculazione cassireriana. Infatti, è solo in virtù della mobilità intrinseca alla funzione concettuale che si rende possibile l'estensione e la trasposizione del *trascendentale* kantiano. Ma, soprattutto, la legalità metodica regolatrice del movimento spirituale, nel suo essere atto del significare, è ciò che dischiude la dimensione della *Kulturphilosophie*; ed è ciò che consente a Cassirer di considerare la propria filosofia come 'sistema sempre aperto'. La trilogia deve essere pensata come una

¹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003; trad. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano, 2003, p. 5.

sorta di grammatica del principio di ordinamento simbolico che può dirigersi verso ogni forma di attività umana. L'individuazione della funzione simbolica come fondamento comune a tutte le forme della *Kultur* necessita del compimento di quel delicato passaggio da *forma simbolica* a *forma culturale*, che è di grande rilievo per gli sviluppi del pensiero cassireriano. L'apertura alla *forma culturale* si dà attraverso la *svolta antropologica*, così come si apprende dall'*Essay on Man* del 1940. La speculazione guadagna un terreno diverso. L'attenzione, infatti, è rivolta all'uomo nella totalità del suo essere *forma formans* e *forma formata*, per comprendere la vicenda umana in cui si dispiega la condizione di *animal symbolicum*. La *Kulturphilosophie* segue una direzione molto precisa: ha come suo oggetto principale l'analisi e la comprensione delle *opere* culturali, in quanto *creazioni* dell'*animal symbolicum*, il cui carattere spirituale ha la capacità non solo di stabilire un rapporto con l'altro da sé, ma permette di costruire una relazione siffatta, alla luce della comprensione di ciò che la sua natura simbolica significa innanzitutto rispetto alla conoscenza di sé. Tale è la via d'accesso affinché la filosofia possa essere una filosofia in relazione con il mondo. La mia ipotesi tenta di mostrare il passaggio da *Filosofia delle forme simboliche* a *Kulturphilosophie* collocando il problema, dal punto di vista concettuale-strutturale, sulla linea di pensiero che permette di stabilire una connessione tra la *forma simbolica* del *linguaggio* e la dimensione etica, soprattutto nell'ultimo Cassirer. Inoltre, si è scelto di tentare siffatta ricostruzione alla luce delle suggestioni che il pensatore ha ricevuto da due importanti personalità filosofiche quali Humboldt e Goethe.

La prima parte dello studio si occupa delle possibili interpretazioni della filosofia di Ernst Cassirer. A partire dagli anni Quaranta si rende sempre più manifesta l'attenzione, da parte di numerosi studiosi, rispetto a temi portanti dell'intera speculazione cassireriana. Il primo vero inizio di una critica dell'Autore si ha con i significativi contributi raccolti nella miscellanea *The Philosophy of Ernst Cassirer*.² Le considerazioni si rivolgono ad autori come Carl Hamburg, Robert Hartman, James Gutmann (per restare nell'ambito di questo primo percorso critico) le cui posizioni appaiono più affini alla proposta di lettura di questo studio. Essa è tesa a considerare Cassirer più che neokantiano, un vero kantiano. Il filosofo di Breslavia, infatti, studia i principi della filosofia kantiana, originando una propria filosofia che pur avendo come oggetto temi nuovi, quali l'attenzione al problema del linguaggio, si fa strada come pensiero che proclama la libertà dello spirito verso un cammino che ha come suo punto d'arrivo lo sviluppo e la conquista del concetto di umanità. Un concetto capace di rispettare e rispecchiare, sia dal punto di vista teoretico, che da quello pratico, la totalità di ciò che l'uomo per sua natura potenzialmente rappresenta e concretamente è capace di dispiegare a partire da sé. Seguendo il filo rosso di questa chiave interpretativa diviene centrale anche il contributo di Donald Phillip Verene. Questi nel 1979 pubblica un testo dal titolo *Symbol, Myth and Culture*³, portando a conoscenza di importanti inediti realizzati dal pensatore nell'ultimo decennio della sua vita. Verene consegna un'immagine soprattutto politica di Cassirer, con particolare attenzione per quella che definisce la "svolta normativa" a

² AA. VV., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by P. A. Schlipp, Lasalle, 1949.

³ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lecture of Ernst Cassirer 1935-1945*, a cura di D. P. Verene, Yale university Press, New Haven and London, 1979; trad. it. *Simbolo, Mito e Cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

partire dal 33'. Un altro punto di vista interessante è rappresentato dall'interpretazione di John Michael Krois, di cui nel 1987 appare la monografia *Cassirer. Symbolic forms and history*⁴. La lettura di Krois è tesa alla comprensione della globalità e totalità del significato dell'opera cassireriana. Distinguendo due tipi di interpretazioni, una continentale, e una anglo-americana, Krois si preoccupa di portare alla luce l'unità di senso di entrambi questi importanti momenti di critica, piuttosto che considerarli nel loro isolamento, rischiando di relativizzare tematiche fondamentali per l'intera sistemica cassireriana, ma soprattutto, rischiando di offuscare la veridicità degli studi di Cassirer. Con Krois si forma una nuova immagine interpretativa del marburghese che muove nella direzione della trasformazione della filosofia trascendentale da critica della conoscenza a critica del significato.

La parte seconda di questo studio prova a far emergere gli elementi di continuità tra il concetto di *forma simbolica del linguaggio* (cui Cassirer dedica un'ampia analisi nel volume primo della *Filosofia delle forme simboliche*) e il posto assunto dal *linguaggio* nell'ambito della *fenomenologia della conoscenza* tracciata nel volume terzo della trilogia. In primo luogo si guarda ad alcuni significativi momenti della storia del linguaggio, tema molto caro e centrale per tanti pensatori sin dall'antichità. Le figure filosofiche, che fungono da guida verso la formazione del concetto di *linguaggio* in Cassirer, sono Platone per alcuni aspetti, Herder, Leibniz e più di tutti Humboldt. Quest'ultimo rappresenta un vero e proprio anello di

⁴ John Michael Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London, 1987.

congiunzione tra lo scritto del 23' e quello del 29'. In entrambi gli studi, infatti, le sue ricerche sulla linguistica offrono un valido esempio della possibilità di estendere il trascendentale kantiano al problema del linguaggio. Humboldt assume per Cassirer una duplice funzione: le sue ricerche risultano illuminanti non solo per una riflessione sul linguaggio che intenda sottolineare il carattere funzionale del suo essere innanzitutto energia dello spirito. Humboldt insegna anche a procedere oltre Kant, senza per questo abbandonare il metodo trascendentale. Con il volume terzo della trilogia l'Autore della *Diversità delle lingue* continua ad essere presente. Qui al centro dell'analisi è il pensiero nella sua manifestazione più alta di concetto puro. Ma per quanto il concetto puro abbia un grado di astrazione e idealità diverso rispetto al concetto linguistico, questo vive in quello, giacché il concetto linguistico provoca la formazione del pensiero. E in ciò ritroviamo la definizione del linguaggio data da Humboldt nella sua opera maggiore, il linguaggio come "l'organo formativo del pensiero." Muovendo in questa direzione Cassirer si appresta a completare, mediante gli scritti e le letture che sono state pubblicate postume, il disegno della possibilità di comprensione della *Realität* da parte dell'uomo, che si dà con la totalità delle infinite manifestazioni dello spirito. Ora, l'inscindibile nesso di *linguaggio e pensiero*, i due momenti di mediazione simbolica che conferiscono senso alla costruzione della realtà esterna, supportano l'analisi cassireriana della coppia dicotomica *spirito e vita*. La nuova opposizione metafisica, che caratterizza le ricerche dei maggiori esponenti della cosiddetta filosofia della vita. Cassirer si cala nell'acceso dibattito a lui contemporaneo, per ribadire, ancora una volta, il nuovo carattere della metafisica.

Qui l'opposizione non ha nulla di "cosale", non ha radici ontologiche, ma è funzionale, tra *forma formans* e *forma formata*, capaci di incontrarsi a metà strada, giacchè entrambe opere dell'*animal symbolicum*. Diviene necessario per Cassirer confrontarsi con autori quali Max Scheler e Georg Simmel. Pervenendo a soluzioni diverse, il pensatore di Breslavia delinea la propria idea di un'*antropologia* fondata *filosoficamente*, che riconosce come suo oggetto proprio la possibilità di rispondere alla domanda kantiana "cos'è l'uomo".

La *svolta antropologica* ha come immediata conseguenza l'apertura alla *Kulturphilosophie* e alla dimensione *etica* che per quanto non abbia una compiuta realizzazione, investe interamente l'opera cassireriana. La parte terza di questo studio prova a tracciare i lineamenti dell'*etica* alla luce del dialogo non sempre diretto tra Cassirer e Schweitzer e alla luce, soprattutto, della lezione goetheana.

Capitolo I

Studi e problemi degli inediti

§ 1: *Percorsi della ricezione cassireriana.*

L'opera cassireriana nella sua interezza si è aperta a innumerevoli interpretazioni, soprattutto per quanto riguarda la ricchezza del materiale pubblicato postumo o rimasto ancora inedito. I primi sentieri interpretativi rivelano quasi un dilemma, ancora per molti aspetti aperto, ovvero se in Cassirer sia possibile isolare le une dalle altre le opere cosiddette storiche da quelle teoriche, o se il filosofo di Breslavia sia stato più di tutto un epistemologo, un filosofo della scienza, e in misura minore un teorico della filosofia. Tali questioni ne sottendono una ancora più radicata che spesso ha avuto quasi il peso di un'etichetta in alcune interpretazioni: si tratta del legame con il neokantismo della scuola di Marburgo, dunque, con i suoi primi e importanti maestri Hermann Cohen e Paul Natorp.⁵ Questo studio intende sottolineare l'importanza dei contributi critici di alcuni studiosi che si pongono l'obiettivo di restituire Cassirer a sé, impegnandosi, così, a prendere le giuste distanze dalle interpretazioni fuorvianti, o troppo semplicistiche. Secondo tale ipotesi, infatti, l'aver fatto parte

⁵ È possibile ritrovare una chiarificazione sul rapporto di Cassirer e il suo maestro marburghese Hermann Cohen nei testi di seguito indicati: C. H. Hamburg, *A Cassirer-Heidegger Seminar*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 25, pp. 213-14; D. P. Verene, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Yale University Press, New Haven and London, 1979; trad. it., Ernst Cassirer, *Simbolo, Mito e Cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari 1981, pp. 37-41. Tuttavia, è Cassirer stesso a chiarire la sua posizione rispetto all'insegnamento ricevuto alla scuola di Marburgo; una prima occasione è rappresentata dall'incontro con Heidegger tenuto a Davos nel 1929, successivamente la questione è nuovamente affrontata in E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, in Band 19, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, presentazione a cura di G. Preti, traduzione di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1970.

della scuola di Marburgo, manifestando grande interesse per gli studi di carattere matematico-scientifici e apportando notevoli ricerche in tal senso, non significa che l'intera speculazione cassireriana si riconosca esclusivamente come neokantiana. L'autore della *Filosofia delle Forme Simboliche* non è in un rapporto di stretta dipendenza dalle proprie origini filosofiche, né è rinvenibile nella sua opera una forma di ossequio; piuttosto si tratta di un rapporto di apertura, teso a mettere in discussione il proprio passato filosofico da cui, pur senza mai rinnegarlo, Cassirer se ne allontana per affermare la propria autonomia di pensiero. Le conseguenze filosofiche cui egli giunge mediante gli approfonditi studi di carattere matematico-scientifico danno origine e definiscono il carattere di autonomia e originalità della sua speculazione.⁶ La mia attenzione è rivolta, soprattutto, al Cassirer che rivisita se stesso e così facendo apre una nuova dimensione del proprio impegno filosofico. Tale aspetto sembra essere strettamente legato, oltre che agli sviluppi dei propri interessi, anche alla vicenda personale.⁷ Il nuovo Cassirer⁸, infatti, lo ritroviamo, soprattutto negli scritti del

⁶Segnaliamo i principali scritti cassireriani che testimoniano del connubio tra filosofia e scienza, e dai quali è possibile evincere l'importanza che il concetto di funzione e le sue conseguenze filosofiche assumono per lo sviluppo della riflessione del pensatore marburghese: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, (1910) in Band 6, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 2000; trad. it. *Sostanza e funzione*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1973; *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntniskritische Betrachtungen* (1921), in Band 10, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it., *Sulla teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

⁷ Il libro scritto dalla moglie del pensatore di Breslavia offre agli studiosi del pensiero cassireriano la possibilità di ricostruire un delicato periodo della vicenda personale dell'autore. Il libro fu intitolato dalla signora Cassirer semplicemente *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (mit einer Vorbemerkung von Peter Cassirer, Meiner, Hamburg, 2004). Oltre ad essere una preziosa testimonianza della vita del filosofo, ricostruita attraverso i ricordi della compagna di sempre, il testo getta luce sull' intricata vicenda che riguarda la pubblicazione di alcuni scritti, sulle difficoltà pratiche e le malinconie che divennero fedeli compagne del pensatore negli ultimi dieci anni di vita. Una sola parte delle Memorie è stata tradotta anche in italiano e riguarda il periodo che va dalla partenza dalla Svezia fino alla morte di Cassirer (T. Cassirer, *Ernst Cassirer in England*, edizioni di «Filosofia» 1955, Torino; T. Cassirer, *Ernst Cassirer in America*, edizioni di «Filosofia», Torino, 1955).

⁸ L'espressione 'nuovo Cassirer' è qui usata in riferimento alle opere americane o dell'esilio in generale, giacché non esiste, almeno fino ad oggi, una divisione dell'opera cassireriana in un primo e secondo periodo.

periodo svedese e americano, dunque negli ultimi dieci anni di vita. In tale fase speculativa, la sua filosofia può essere rappresentata con la metafora di una ragnatela, in cui ogni filamento si connette in una precisa intelaiatura che si origina intorno al fondamentale concetto di *funzione*.⁹ Il mio lavoro si preoccupa di gettare luce sul ruolo che tale concetto assume per la conoscenza che l'uomo ha di sé e del suo modo di essere nel mondo. Qui, l'attività funzionale si riferisce alle polimorfe possibilità che ciascun uomo mette in atto per stabilire una relazione con il mondo della *Kultur*, oltre che ad un rapporto con il mondo della *Natur*. Così la cultura diviene il luogo più caro all'uomo, in quanto non solo lo abita, ma lo crea, mettendo in relazione l'*Innenwelt* con l'*Umwelt*¹⁰. Anche in questo campo d'indagini, tipico della filosofia cassireriana, le riflessioni si muovono alla ricerca dell'*unità*. Lo scopo fondamentale, infatti, è di mostrare all'*opera* (nel senso che

⁹ Già in precedenza abbiamo messo in luce l'importanza degli studi strettamente scientifici che giungono a sancire la vittoria del concetto di *funzione* su quello di *sostanza*. Con la trilogia Cassirer si spinge ancora oltre; qui, infatti, la *funzione* rende possibile la comprensione delle tre specifiche *forme simboliche*, ma soprattutto Cassirer afferma che la legalità metodico-funzionale dell'attività simbolica costituisce il modo mediante il quale l'uomo sta al mondo. Gli studi che sviluppano principalmente il nucleo tematico di cui sopra sono rappresentati da *Philosophie der symbolischen Formen* e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*.

¹⁰ A questo proposito vanno ricordati gli approfonditi studi cassireriani sul mito che rappresentano le fondamentali concettuali della riflessione matura: E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922, Band 16 Aufsätze und kleine Schriften(1922-1926), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, in *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1922; *Sprache Und Mythos. Ein Beitrag zum Probleme der Gotternamen*, 1925, Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Linguaggio e Mito. Contributo al problema del nome degli dei*, il Saggiatore, Milano, 1961; *Hölderlin und der Deutsche Idealismus*, 1917, Band 9 Aufsätze und kleine Schriften(1906-1921), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, a cura di A. Mecacci, Donzelli Editore, Roma, 2000; Inoltre, vanno ricordati alcuni tra gli autori di maggiore riferimento che consentirono al marburghese di elaborare la propria teoria sull'incontestabile importanza e funzionalità della *forma simbolica* del mito: Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Beck, München, 1968(fa parte di Schellings Werke); trad. it. *Filosofia della mitologia: introduzione storico-critica*, Guerini Associati, Milano, 1998; M. Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, Strassburg, 1876; D. G. Brinton, *The Religions of Primitive Peoples*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004; R.R. Marett, *The threshold of Religion*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004; T. Vignoli, *Mito e Scienza*, Fratelli Dumolard, Milano, 1879, questo testo è importante per Cassirer, perché, nonostante l'autore segua un indirizzo empiristico, ciò non gli impedisce di considerare il mito come attività innata dello spirito; H. Usener, *Kleine Schriften*, B. G. Teubner, Berlin, 1912-13, vol.4 Arbeiten zur Religionsgeschichte; H. Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Verlag von F. Cohen, Bonn, 1929; Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922; trad. it. *La mentalità primitiva*, a cura di C. Cignetti, Einaudi, Torino, 1975, sempre dello stesso autore *La mitologia primitiva*, Newton Compton Italiana, Roma, 1973.

ha possibilità di attuazione) la capacità *formativa* del soggetto pensante che, in quanto autore delle creazioni spirituali, non può e non deve sentirsi estraneo alle sue stesse modalità di produzione, bensì riconoscersi in un moto ordinatore che va dallo *spirito* alla *vita*. Mediante il riferimento ad alcuni importanti contributi critici proveremo a far emergere il significato fondamentale dell'opera dell'autore, soprattutto nella sua fase culminante.¹¹ Nel saggio dedicato al "Concetto di filosofia" Carl Hamburg¹² sin dalle primissime pagine sottolinea il modo di imporsi della filosofia cassireriana come una *critica della cultura* sviluppatasi dalla *critica della ragione* alla luce del concetto di *trascendentale* kantiano. Individuare i modi in cui l'essere si dà piuttosto che cogliere la sua immutabile sostanza fa sì che la *funzione trascendentale* crei la struttura per la comprensione della realtà "oggettiva". In Cassirer il concetto di *trascendentale* è tradotto nella formula delle *forme simboliche*, la cui descrizione chiarisce il significato della loro peculiare funzione e della loro infinita estensione. Infatti, conoscere la dinamica insita nella *simbolicità* delle forme, non significa solo partecipare attivamente alla vita della realtà circostante intesa come natura in senso stretto, bensì si traduce nella possibilità di formare e comprendere il mondo della cultura in cui si attua la vita 'concreta' di ciascun uomo. "The symbol concept it puts at the philosopher's

¹¹ Può sembrare riduttivo parlare di un unico motivo di fondo che attraversa e caratterizza l'intera opera cassireriana, infatti, non crediamo sia così. Tuttavia, questo studio presenta delle esigenze per le quali è opportuno individuare, per il periodo degli scritti di Cassirer qui presi in considerazione, un nucleo focale analizzato secondo la visione interpretativa teso a mostrare in che modo e con quali conseguenze filosofiche, l'autore ha saputo guardare all'uomo, al suo modo di essere al mondo senza perdere, bensì, riappropriandosi della capacità di essere il centro di uno spesso e unitario tessuto di connessioni spirituali.

¹² C. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, pp. 73-120, in AA. VV, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by P. A. Schilpp, LaSalle, 1949.

disposal an intellectual instrument of greatest universality and modifiability."¹³ Le *forme simboliche* liberano la filosofia dalla concezione metafisica della supremazia di un unico punto di vista da cui poter analizzare i problemi della relazione *uomo-mondo*, restituendo dignità ad ogni singola possibile visione di tale rapporto che possa essere di natura logica, estetica o etica. Ma ancor di più permette di tenere insieme ciascuna visione, mediante uno sguardo in grado di legare (*Verbinden*) le particolarità delle singole manifestazioni conoscitive in un tessuto unitario: "The Philosophy of Symbolic Forms' cannot and does not try to be a philosophical system in the traditional sense of this word. All it attempted to furnish were the Prolegomena to a future philosophy of culture. Only from a continued collaboration between philosophy and the special disciplines of the Humanities (*Geisteswissenschaften*) may one hope for a solution of this task."¹⁴ Nella sua analisi della *Filosofia delle forme simboliche* Robert Hartman¹⁵ definisce quest'ultima come un "processo" di creazione, dal carattere empirico-logico e non metafisico-logico. Cade, dunque, la concezione di una deduzione logico-causale, in quanto l'oggetto di studio per Cassirer non concerne i postulati (la loro origine e necessaria attuazione) ma i *fatti* della vicenda umana e la loro possibilità di essere conosciuti e spiegati mediante il concetto di *forma simbolica*, la cui ricchezza si esprime nel carattere di apertura della sistematicità spirituale in

¹³ C. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, cit., p. 93.

¹⁴ *Ibidem*, p.119.

¹⁵ R. Hartmann, *Cassirer's philosophy of Symbolic Forms*, cit., pp. 289-334, in *The philosophy of Ernst Cassirer*.

cui i singoli *fatti* sono relegati per la loro necessaria durata.¹⁶ Non può essere negata la presenza del pensiero kantiano che ricorre con espliciti ed impliciti riferimenti. Ma ciò che rende ancora più affascinante la lettura di Cassirer è la delicata dinamica della vicinanza-lontananza nei confronti dell'insegnamento kantiano che non si traduce mai in una sofferta opposizione. Infatti, il tratto distintivo di tale lettura che si afferma come apertura sistematica, deriva direttamente dalla volontà del nostro autore di procedere "con Kant oltre Kant". L'uso di tale espressione può sembrare paradossale, ma, in realtà spiega bene il profondo rispetto verso un pensiero filosofico che ha mutato il corso stesso della filosofia e che Cassirer non intende abbandonare ma estendere anche agli ambiti che non sono stati di interesse kantiano.

Il contributo critico di James Gutmann¹⁷, invece, è teso a riconoscere l'interesse cassireriano per il concetto di *umanesimo*, che non rappresenta un fragile segmento nell'opera dell'autore, ma l'attraversa interamente e significativamente. Lo stesso concetto di *antropologia filosofica* che vede impegnato il Cassirer maturo reca una stretta relazione con l'*umanesimo*. È proprio da qui che il nostro autore parte, muovendo nella direzione di un'antropologia fondata filosoficamente. Ancora una volta è lecita la domanda sull'influenza che Cassirer riceve dall'antropologia kantiana. Il filosofo di

¹⁶Le considerazioni di Hartmann evolvono anche dalla conoscenza degli studi quali E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit. Erster Band*, hrsg. v. Birgit Recki, Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben, in Band 2: *Die Renaissance des erkenntnisproblems; Die Entdeckung des Naturbegriffs, Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 1999; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, a cura di E. Arnaud, voll. I-IV, Einaudi, Torino, 1955 e *Substanzbegriff und Funktionbegriff*. Pertanto sottolineare l'importanza del carattere di apertura del 'sistema' cassireriano non significa affermare la relatività dei *fatti*; infatti, il moto ordinatore che crea la sistematicità ha un valore universale che non diviene mai l'assoluto, giacché il processo di liberazione dello spirito si dà ogni volta in un tempo storico.

¹⁷J. Gutmann, *Cassirer's Humanism*, cit., pp. 401-442, in *The philosophy of Ernst Cassirer*.

Marburgo è indubbiamente ispirato dal pensatore di Königsberg, ma è altrettanto vero che le differenze tra i due sono notevoli, non tanto per il metodo di studio, quanto per la diversità di angolazione interpretativa da cui è guardata, in questo caso, la questione antropologica.¹⁸

Dall'analisi dei contributi critici finora presi in considerazione si evince che l'autonomia e l'originalità del pensiero cassireriano acquistano significato storico-teorico dall'estensione del *transcendentale* kantiano. A mio parere il filosofo di Königsberg non rappresenta, per lo sviluppo e il nuovo orientamento di pensiero in Cassirer, un'ombra del passato pronta ad emergere come metro di giudizio con cui misurare la presunta "validità" e "veridicità" del "sistema" cassireriano. Kant, infatti, resta un esempio da seguire, nonostante la divergenza di interessi di studio da approfondire. Il problema che questa analisi si pone non è di capire se e in che modo Cassirer abbia saputo 'adattare' l'*apriori* kantiano alle esigenze di concretezza richieste dalla sua filosofia. Piuttosto, qui, la questione è comprendere se egli sia riuscito ad estendere l'*apriori*, facendo sì che il significato della sua opera non fosse minato nelle fondamenta teoriche. Se una prima fase interpretativa

¹⁸ L'opera kantiana sull'antropologia pragmatica è del 1798, non rientra, dunque, nella sfera delle opere di critica e logica. Apparentemente slegata dal complesso degli studi kantiani per i quali l'autore è maggiormente ricordato, l'*Antropologia pragmatica* può, invece, essere di supporto alla comprensione di temi legati al problema dell'etica, della morale, dell'esito pedagogico di alcuni insegnamenti. Il cuore dell'antropologia kantiana risiede nella breve affermazione espressa nella prefazione all'opera: "L'Antropologia (.....) mira a determinare quel che l'uomo, come essere libero, fa, oppure può e deve fare di sé."(I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, Band 7 *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe; trad. it. *Antropologia Pragmatica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1969). La trattazione di Kant si svolge in considerazione dei fini morali e dei fini reali. Dunque, la differenza maggiore tra Kant e Cassirer si dà nel modo di affrontare la questione dell'antropologia. Il marburghese avverte l'esigenza di avvicinarsi al problema mosso dalla crisi che pervade l'uomo, le sue riflessioni, infatti, nascono dal dilemma del tempo storico, dallo smarrimento dell'individuo di fronte a sé e a ciò che gli appartiene, come se tutto quanto egli fosse in grado di creare, lo facesse nell'inconsapevolezza, nell'estraneazione di sé. Per il filosofo delle *forme simboliche* l'uomo ha continuato a percorrere la propria strada, perdendo la capacità di riflessione, come se tutto quanto impegnasse il soggetto conoscente avvenisse nella totale assenza di una guida, di un'ancella quale potrebbe essere la filosofia. Non a caso, Cassirer prima di esprimersi in merito alla questione antropologica rivisita il concetto stesso di filosofia.

della speculazione cassireriana, di cui abbiamo riportato alcune testimonianze, è tesa a rinvenire il legame con gli esiti delle ricerche della scuola neokantiana di Marburgo, successivamente, anche il lavoro interpretativo acquista una valenza diversa.

Accade, infatti, che con il ritrovamento dei primi inediti, in seguito pubblicati, le prospettive critiche si diversificano, giacché hanno come loro oggetto d'indagine una molteplicità di aspetti dell'opera cassireriana. A mio giudizio, la difficoltà per gli studiosi di Cassirer nel delineare un disegno critico è data non solo dalla mole del materiale inedito, ma anche dalla sua datazione. In alcuni casi, infatti, i manoscritti ritrovati riportano una vicinanza temporale rispetto agli studi pubblicati dall'autore in vita, eppure una lontananza tematica, nel senso che si scoprono nuclei filosofici nuovi ancora del tutto da sviluppare. Inoltre, gran parte del materiale inedito è costituito da veri e propri appunti, talvolta non ancora rivisti per il loro eventuale uso pubblico, per cui il primissimo lavoro da compiere, rispetto alle cosiddette carte cassireriane, era ed è rappresentato innanzitutto da una sistemazione storiografica. In tal senso procede Donald Philip Verene che nel 1979¹⁹ si è dedicato alla riorganizzazione di una parte delle preziose fonti dell'ultimo decennio di vita dell'autore. La cura dei testi riguarda un'approfondita ricostruzione filologico-storiografica che procede per argomenti. Verene mette in evidenza i diversi campi della speculazione, il modo in cui essi hanno animato le discussioni del pensatore con gli "amici" svedesi e

¹⁹ D. P. Verene, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Yale University Press, New Haven and London, 1979; trad. it., Ernst Cassirer, *Simbolo, Mito e Cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari 1981.

americani, facendo sì che si potesse definire Cassirer tutt'altro che una personalità isolata nel nuovo contesto culturale. Nell'introduzione ai testi Verene invita a considerare lo studioso anche e soprattutto uno storico e filosofo delle idee e della cultura, non a caso nella prefazione egli afferma: "Si tratta inoltre di una fase del pensiero di Cassirer che ha gran bisogno di essere studiata, di una fase in cui Cassirer va orientando la sua ricerca in direzioni nuove, che non è possibile intendere alla luce dell'interpretazione neokantiana corrente, ossia dell'idea che il suo pensiero sia un semplice sviluppo della scuola epistemologica neokantiana di Marburgo."²⁰ E invita a riflettere sul fatto che opere quali *An Essay on Man* e *The Myth of the State* hanno conosciuto una larga diffusione non solo perché portano a conoscenza di un pubblico nuovo temi già radicati nella speculazione cassireriana, bensì, soprattutto, per il loro essere dirette testimoni del tempo in cui videro la luce. Lo studioso americano predilige un particolare aspetto emerso dalle carte pubblicate postume, che è legato alla vicenda personale del pensatore di Breslavia. Egli, infatti, pone l'accento sulla vicenda dell'esilio e sulla conseguente immagine politica e culturale che si forma intorno alla personalità del filosofo. Tuttavia il contributo critico dello studioso americano non può essere appiattito solo su tale aspetto della dimensione filosofica cassireriana. Non mancano, infatti, nell'introduzione riferimenti ad altre importanti tematiche quali l'attenzione agli studi umanistico-rinascimentali e, dunque, ad una tradizione sempre cara al Cassirer, che lo rende capace di discutere della propria contemporaneità mediante

²⁰ Ernst Cassirer, *Simbolo, Mito e Cultura*, cit., p. VI.

uno sguardo complessivo di trasmissione di memorie e dei loro importanti rivolgimenti storico-filosofici.²¹ Pertanto l'introduzione di Verene ai testi rappresenta un punto di partenza per uno studio teso ad accogliere i suggerimenti provenienti dagli scritti del marburghese, che auspicano a divenire fonte di nuove prospettive filosofiche. Con l'impegno speso da Verene nella raccolta di fonti inedite e soprattutto con il suo delicato lavoro di sistemazione si entra, senza dubbio, in una fase interpretativa molto più dinamica e poliedrica rispetto a quella inaugurata dalla prima scuola cassireriana in America. Nonostante l'esercizio critico di Verene non sia diretto, in quanto egli non interviene sui testi, anche su quelli lasciati incompleti (da integrare con note poste a margine) le pagine introduttive testimoniano un'attenta analisi e feconda interpretazione. La *svolta normativa* che è il nodo centrale dell'osservazione vereniana è fatta risalire dall'autore al 1933, anticipando di qualche anno la direzione intrapresa verso l'*antropologia filosofica*, considerata uno specifico oggetto di studio a partire dagli anni 40': " Io penso che la teoria della cultura elaborata da Cassirer dopo il 1933 possa esser vista come un tentativo di arrivare a comprendere che cosa significhi essere uomo, di costruire concetti appropriati della libertà e delle società umane."²²

²¹ L'interesse cassireriano per il Rinascimento, che si affaccia in più luoghi della riflessione, sta a significare anche il suo essere un pensatore indipendente. Egli, infatti, offre uno studio del Rinascimento teso ad individuare nuovi orientamenti e nuovi metodi, un nuovo strumento ermeneutico che consente di comprendere l'epoca storica in questione seguendo nuove prospettive interpretative, insite nella forza stessa delle idee di siffatta epoca così cariche di cambiamenti futuri. Da questo punto di vista è molto importante lo studio: E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti da P. O. Kristeller e tradotti da F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1967; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, Band 14 *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

²² Ernst Cassirer, *Simbolo, Mito e Cultura*, cit., p. 12.

Tale percorso è annunciato, in forme meno esplicite, anche da altri studi cassireriani precedenti il 1933²³. Dal punto di vista vereniano anche i temi discussi a Davos (da Cassirer e Heidegger) assumono una connotazione etica.²⁴ Ciò emerge, in particolar modo, dalle risposte ai quesiti posti dai numerosi studenti circa la possibilità di coniugare l'infinità in rapporto alla finitezza dell'uomo. Cos'è che rende l'uomo libero? Se la condizione di libertà è nella stessa natura di *animale simbolico*, la capacità di poter essere compreso come creatura cui è data la *libertà* risiede nella dimensione formativa, vige nel tramite della *forma*. L'*infinità* è immanente all'uomo, giacché l'esperienza che egli compie dell'infinito è data dal perfetto compimento della totalità del finito, ovvero delle sue stesse creazioni spirituali. La nota peculiare attribuibile a Verene sta nell'aver smesso gli abiti del neokantismo e in particolare, i moduli di quella sfera interpretativa anglo-americana che mostra uno specifico interesse ad identificare il pensiero kantiano con le sezioni iniziali della prima *Critica*. Per una comprensione globale dell'impegno intellettuale di Cassirer non si possono trascurare i suoi studi sulla concezione kantiana della *forma* e del *giudizio riflettente*, dello *Stato* e dell'*antropologia filosofica*. Verene, dunque, personifica un punto critico di

²³ "Le fondamenta della svolta apertamente normativa del suo pensiero sono gettate nelle analisi della cultura come libertà e conoscenza svolte nel corso dei primi tre decenni della sua carriera." Cit. *Symbol, Myth and Culture*, pag. 12. In tal senso, allora, uno studio che rivela le premesse, ancora in erba, delle conseguenze filosofiche cui approda Cassirer negli anni '30', è rappresentato dalla monografia del 1916, E. Cassirer, *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, (1916), fa parte della sezione *Kulturwissenschaften und Kulturphilosophie*, Primus Verlag, Darmstadt, 1961; trad. it. *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale tedesca*, a cura di G. spada, La Nuova Italia, Firenze, 1999;

²⁴ Come ricorda lo stesso Verene nell'introduzione agli scritti del 1935-45, il dibattito di Davos dopo le prime battute perde i suoi connotati di un confronto metodologico e fenomenologico per aprirsi alla dimensione etica. Infatti, il contrasto Heidegger-Cassirer sul *Dasein* e, sul significato e il posto della libertà umana, non viene risolto illustrando le loro rispettive fenomenologie, ma mediante la divergenza di interpretazione del pensiero kantiano, i due pensatori giungono ad affermare la profonda diversità delle loro posizioni filosofiche. E. Cassirer-M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di R. Lazzari, edizioni Unicopli, Milano, 1990.

rottura rispetto alla prima scuola statunitense, che segue soprattutto gli esiti del neokantismo marburghese, e da un lato è anche un punto di partenza per le prospettive di ricerca riconosciute agli inediti del pensatore di Breslavia.²⁵

Della significativa operazione interpretativa condotta dallo studioso statunitense, la mia attenzione pone l'accento, in particolare su due manoscritti²⁶: si tratta di una prolusione e di una conferenza datate 1935 e 1936, tenute rispettivamente a Göteborg e all'istituto Warburg. I titoli delle lezioni, anche nella loro traduzione italiana sono interessanti per la possibilità di provare a tracciare, in maniera lineare, il percorso cassireriano che muove verso una fondazione filosofica dell'antropologia. Ma prima di procedere in tal senso, proviamo a completare, secondo le esigenze del nostro studio, il quadro interpretativo ispirato dal ritrovamento degli inediti e seguito alla cura delle *Gesammelte Werke* cassireriane, fermando l'attenzione su altri importanti contributi ad opera di eminenti studiosi contemporanei. Infatti, l'obiettivo preminente di isolare uno specifico percorso di studio non può prescindere dalla scrupolosa attenzione e interpretazione di John Michael Krois. Questi è attivamente impegnato nella cura dei *Nachgelassene Manuscripte und Texte*. Si deve a lui e ad altri interpreti contemporanei l'importante decisione di costituire a Berlino un centro di studi per gli inediti cassireriani, trasferendo in Germania il cospicuo materiale dagli Stati

²⁵ Ci sembra opportuno ricordare un altro aspetto molto interessante che emerge dall'analisi del concetto di Stato in Cassirer, e che pone questi in relazione al pensiero hegeliano. Tuttavia non si tratta di stabilire punti di contatto o di rottura tra i due pensatori, prospettando un parallelismo tra le loro concezioni fenomenologiche, infatti, qui entra in gioco lo Hegel della filosofia del diritto, e le possibili influenze, o meglio insegnamenti cui Cassirer si è ispirato.

²⁶ Ernst Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, Ms 174 data la prolusione all'ottobre 1935 che fa parte della già citata raccolta *Symbol, Myth and Culture*.

Uniti.²⁷ La costante frequentazione degli scritti cassireriani fa sì che il pensatore americano raccolga le proprie opinioni nell'importante monografia, *Cassirer. Symbolic forms and history*, del 1987.²⁸ Krois offre alla ricerca un contributo critico che, pur avendo un solido nucleo argomentativo, non si chiude all'individuazione di altri filoni interpretativi che potrebbero rappresentare nuovi stimoli alla ricerca. In modo particolare Krois ricostruisce il dibattito su Cassirer proponendo un confronto tra un'interpretazione continentale ed una anglo-americana. Fondamentalmente l'interpretazione europea, o meglio tedesca, prende corpo dal confronto con Kant, mentre quella di matrice americana è legata agli sviluppi del pragmatismo e della teoria della prassi conoscitiva. Ma ciò che acquista notevole importanza ai fini di questo studio è la nuova fase interpretativa aperta da Krois con un taglio più decisamente filosofico.

Infatti, dai suoi studi nasce un'originale visione che segna la differenza rispetto ad ogni precedente interpretazione. Nel rispetto dei numerosi campi di studio indagati con successo dal pensatore di Breslavia Krois propone una singolare analisi del rapporto Kant-Cassirer. Lo studioso americano non interviene sugli esiti della piega che caratterizza lo sviluppo delle ricerche dei neokantiani di Marburgo. Infatti, ciò che lo avvicina a Cassirer non si esaurisce nel problema epistemologico-gnoseologico. Il merito di Krois sta nell'aver dato un senso di marcia del tutto nuovo che muove in direzione del problema ermeneutico. Il

²⁷ Il pensatore americano non portò a Berlino i manoscritti ritrovati in America, bensì i microfilm che li riproducevano, da lì ha inizio il lungo, complesso e delicato lavoro di sistemazione filologico-storiografico-interpretativo; inoltre dal 1998, tre anni dopo la pubblicazione del volume primo inedito, ha inizio anche un'edizione critica delle opere cassireriane. Tale aspetto è curato sempre dall'editore Meiner e il gruppo di studiosi impegnato nella cura di tale edizione critica fa capo a Birgit Recki.

²⁸ John Michael Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London, 1987.

capitolo primo della monografia, *Cassirer's transformation of philosophy*, getta luce sin dalle sue prime battute, sul cambiamento filosofico operato dall' Autore: "Cassirer's philosophy of symbolic forms is a transformation of transcendental philosophy. To understand Cassirer's philosophy we begin by asking, What does Cassirer mean by the "transcendental question"?²⁹ La comprensione di questo delicato passaggio richiede di tenere bene a mente la celebre definizione kantiana di *transcendentale*. La trasformazione filosofica pensata da Cassirer, infatti, parte dalla solida base della filosofia "transcendentale" creata da Kant.³⁰

Cosa accade, invece, in Cassirer? Questi estende la questione trascendentale alla questione del significato: "The fact of the intersubjective understanding of meaning is the starting point for Cassirer's philosophy. (...) The decisive fact for Cassirer, he says himself, is that language and other symbolic forms provide "a bridge from individual to individual"."³¹ L'analisi si sviluppa su un duplice binario in quanto si occupa sia della conoscenza, nel senso di ciò che è dato di conoscere all'uomo nella sua esperienza di essere umano, sia della conoscenza che l'uomo può avere di se stesso. Le *forme simboliche*, che l'Autore ampiamente descrive a partire dagli anni 20', rappresentano i modi mediante i quali acquistando consapevolezza di sé, l'uomo, essere capace di aprirsi alla relazione con il *tu*, forma la realtà circostante. Accade, dunque, che anche con la descrizione del massimo livello di astrazione raggiungibile dal soggetto conoscitivo, che si esplica

²⁹ *Ibidem*, p. 38.

³⁰ "Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale." I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (2 aufl. 1787), Band III *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe; trad. it. *Critica della Ragion Pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 48.

³¹ *Ibidem*, p. 43.

con l' "uso" del *concetto puro*, tale soggetto rischia di restare invischiato in una forma sterile di conoscenza, se questa non si realizzasse nell'apertura all'altro da sé, che richiede ascolto, riconoscimento e comprensione. Ecco perché le diverse *forme simboliche* di cui parla Cassirer non rappresentano degli stadi, ognuno dei quali con una specifica funzione, ciascuno propedeutico all'altro. La *forma mitica* e la *forma linguistica*, pur manifestandosi nel loro carattere ancora "ingenuo", potremmo dire, rispetto alla *forma della conoscenza scientifica*, restano di fondamentale importanza per il soggetto teso a stabilire un ponte intersoggettivo tra sé e l'altro. La *filosofia delle forme simboliche* è pienamente *filosofia trascendentale*, opera nella fenomenicità dell'esistenza, risolvendo le relazioni in cui essa si dà. Nella connessione delle singole individualità riscopre l'armonia dell'unità del molteplice. A mio parere la trasformazione della *filosofia trascendentale* cui dà vita Cassirer si realizza mediante la *simbolicità delle forme*. E infatti, è proprio in virtù della funzione di *a priori* rappresentata da tale *simbolicità* che dal punto di vista di Krois si rende possibile il cambiamento cui sarebbe giunta la *Filosofia delle forme simboliche*. Ma per meglio comprendere tale aspetto bisogna riprendere la definizione che Cassirer dà di *forma simbolica*, ricordando che la trasformazione filosofica, così come è intesa da Krois, si inserisce in un quadro interpretativo più ampio³². "Per «forma simbolica» si deve intendere ogni energia dello spirito, mediante la quale un contenuto spirituale

³² Per Krois il filosofo di Breslavia mette in atto una trasformazione filosofica molto più radicale rispetto a quella operata da Pierce altro autore al centro della riflessione dell'interprete americano. Inoltre, va detto, che l'estensione del trascendentale realizzata da Cassirer è letta anche alla luce del motivo apeliiano. In tal modo Cassirer è aperto alla contemporaneità, ma allo stesso tempo viene ridimensionato il rapporto con Husserl alla luce del dibattito sul Kant metafisico e sulla questione fenomenologica. Per maggiori approfondimenti si rimanda a J. M. Krois, cit. *Cassirer. Symbolic Forms and History*.

dotato di significato è connesso a un segno sensibile concreto riferito a tale segno."³³ La *forma simbolica* esprime un'energia spirituale carica di significato che ha come suo corrispondente un segno adeguato a significare il contenuto dell'atto spirituale. La *forma simbolica* crea le *condizioni di possibilità* della relazione *io-tu*, in ognuna di esse, dunque, vive l'*apriori* kantiano. Tuttavia, quest'ultimo non pone relazioni tra le condizioni che è in grado di stabilire e la concreta realtà oggettivata. Esso si riferisce esclusivamente al nostro modo di conoscenza, descrivendo le caratteristiche proprie della ragione nella sua funzione conoscitiva. Cassirer non si arresta alla possibilità della ragione di esperire la conoscenza della realtà circostante; non si accontenta di poter apprendere il modo in cui è dato all'uomo di entrare in contatto con il mondo esterno senza esserne sopraffatto o agito passivamente. Egli intende significare il moto che va dall'*io* al *tu* e ha bisogno di ordinare il tutto in una connessione sistematica: "Cassirer states here explicitly that the philosophy of symbolic forms does not expand the theory of knowledge, but rather shifts his philosophical investigations to new, more fundamental ground. He subsumes the theory of knowledge under the more basic theory of meaning. Cassirer transforms transcendental philosophy from a critique of knowlwdge into a critique of meaning."³⁴ L'impegno filosofico, a partire dall'importante esperienza formativa di Marburgo, rivela uno specifico interesse per l'uomo considerato nella sua interezza. A mio parere l'estensione dell'*a priori*

³³ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Wesen und Wirkung der Symbolbegriffs*, Primus, Darmstadt 1997, p. 175; trad. it., *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 102.

³⁴ J. M. Krois, *Cassirer. Symbolic forms and history*, cit., p. 44.

kantiano con la conseguente trasformazione della *filosofia trascendentale* è dato dal progetto di riuscire a scrutare l'*animale simbolico* nella totalità della complessa vicenda di creazione del mondo esterno e di relazione con la realtà circostante. Pertanto le *forme simboliche* che permettono di delineare tale delicato processo si strutturano in seno all'elemento aprioristico il quale, però, in una dinamica siffatta non si limita a cogliere intuitivamente l'aspetto sensibile di cui la conoscenza pure si nutre. Qui la materia sensibile si presenta e si impone in tutta la sua forza e portata di concretezza. L'effettività del particolare vive accanto all'idealità del molteplice e, soprattutto, l'uno acquista significato in relazione all'altro. Il movimento dialettico insito in ciascuna *forma simbolica* fa sì che ognuna di esse acquisti il valore di 'principio' in grado di conferire senso alla *Realität*. Infatti, Cassirer usa il termine *forma simbolica* in una varietà di modi, in relazione a ciò che il processo formativo è chiamato ad esprimere e significare. "Cassirer uses the term symbolic form in a variety of ways: to refer to particular occurrences of meaning, to pervasive kinds of symbolic relations, and cultural forms or ways of having a world, such as myth, language, art or science."³⁵ Tuttavia, ciò non deve trarre in inganno, prospettando un'arbitrarietà dell'impiego del termine *forma simbolica*. Esso, infatti, poggia su una solida base concettuale designata da Cassirer come *pregnanza simbolica*: "Per *pregnanza simbolica* si deve quindi intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta dalla percezione, in

³⁵ *Ibidem*, p.44.

quanto esperienza di senso racchiude in sé un determinato senso non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto."³⁶

Per carpire il significato profondo di tale espressione, bisogna, innanzitutto, comprendere cosa si intende per *percezione*. Nella *Filosofia delle forme simboliche* viene esposto un vero e proprio disegno di fenomenologia della percezione, sviluppata sul presupposto che intende la percezione come modello già distinto e particolareggiato dell'oggetto. Prima ancora di essere sottoposto all'*inspectio mentis* l'insieme degli oggetti percepiti assolve una funzione già determinata – certo di grado «inferiore» a quella intellettuale – che però, in sé, è già compiuta e formata. Il materiale empirico non è, allora, una mera ed indistinta aggregazione di contenitori vuoti, perchè in esso è già presente tutta la pienezza disponibile per far sì che vengano adeguatamente correlate le strutture intellettive. La percezione è un'espressione di senso ma non immediata. In essa non è racchiuso alcun residuo intuizionistico anche se nessun atto "apperceptivo" interviene per renderla pura. La percezione può essere definita 'senso puro' che si innalza al di sopra della semplice sensazione. Qui Cassirer sembra percorrere ancora una strada già spianata da Kant e, in particolare, dall'"appercezione trascendentale". Il filosofo di Königsberg giustifica, però, la validità di tale concetto, inserendo nel processo cognitivo la funzione logica dell'immaginazione. Per Cassirer, invece, la percezione possiede una struttura immanente per cui "(...) Acquista una specie di articolazione spirituale, la quale, in quanto in se stessa

³⁶Ernst Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen*, III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997; trad. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, III: *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, 1961-66, p.235, trad. it., p. 270.

ordinata, appartiene anche a un determinato ordine di significato. Nella sua completa attualità, nella sua totalità e vitalità essa è al tempo stesso una vita nel senso."³⁷ Il concetto di *pregnanza simbolica* è per molti interpreti la nozione di più denso spessore teoretico che, analizzata nella sua significatività, diventa espressione dell'abbandono della posizione kantiana. Diviene tale anche per Krois che più volte fa riferimento a tale concetto, proprio in relazione al problema della trasformazione filosofica operata dal pensatore di Breslavia. L'interprete sottolinea la funzione di genuino *a priori* della *pregnanza simbolica*, che pur essendo l'elemento essenziale per la manifestazione di ogni *forma simbolica*, non si identifica con l'assoluto. Se la *pregnanza simbolica* è il *trascendentale* della *Filosofia delle forme simboliche*, tuttavia non sostituisce la kantiana *unità trascendentale* della coscienza. Anche per Krois, dunque, l'estensione dell' *a priori* coincide con un abbandono di Kant. Infatti, la *pregnanza simbolica* non si identifica con la funzione svolta dall'*io penso* che è la condizione dell'uso empirico delle categorie, in quanto essa non è ancora un atto di coscienza o un'energia dello spirito, bensì rappresenta la *condizione di possibilità* di una coscienza e delle *forme simboliche della cultura*.³⁸ La distinzione tra soggettivo e

³⁷ *Ibidem*, p. 236; trad. it. p. 272.

³⁸ "Il rapporto dell'anima col corpo rappresenta il primo esempio e il primo modello di una relazione puramente simbolica, che non si lascia convertire dal pensiero né in un rapporto di cose né in un rapporto causale. Qui in origine non c'è né un interno né un esterno, né un antecedente né un agente né un paziente; qui vige una connessione che non ha bisogno di essere formata mediante l'unione di elementi separati, ma è fin da principio un tutto significativo che interpreta se stesso, che si esplica in una dualità di elementi per esprimersi in essi. La vera via per affrontare il problema dei rapporti fra anima e corpo viene trovata solo quando in genere si è riconosciuto che sono rapporti significativi di questa natura quelli su cui in definitiva si fondano anche tutte le connessioni fra cose e tutte le connessioni causali. Essi non formano una classe particolare nell'ambito delle connessioni fra cose e delle connessioni causali, ma sono invece il presupposto costitutivo, la *conditio sine qua non* su cui anche queste ultime poggiano. (Ernst Cassirer, *Philosophie des symbolischen formen*, III, p. 100; trad. it. p. 134). Abbiamo ritenuto opportuno riportare la lunga citazione cassireriana, per meglio comprendere l'analisi critica di Krois. Questi, infatti, nel suo contributo pone l'accento sull'importanza che la funzione espressiva assume per le forme simboliche cassireriane; la funzione dell'*Ausdruck* esiste e il soggetto la

oggettivo subentra solo successivamente, emergendo dall'interazione tra *anima* e *corpo*.

La trasformazione filosofica auspicata da Cassirer, che Krois interpreta come estensione del *trascendentale* kantiano e apertura alla filosofia del senso, assume per questa indagine uno specifico significato, che consente di comprendere in che modo l'autore delle *forme simboliche* approdi alla *filosofia della cultura*. Tale tema si configura in maniera sempre più distinta già durante la stesura della trilogia, laddove il problema della fondazione delle scienze dello spirito viene ad identificarsi con il problema della legalità delle diverse forme di oggettivazione e di costituzione del mondo esterno, mediante le quali lo *spirito* compie la propria autorivelazione. Tali forme in quanto obiettivate divengono il tema specifico delle singole scienze della cultura. Si può affermare, dunque, che già nel '23 l'originario progetto cassireriano di delineare una sistematica dello *spirito* si ampliava, dischiudendosi alla dimensione del *Verstehen*, in quanto la trilogia crea le basi per la fondazione *trascendentale* di quel *fatto* delle scienze dello spirito che la filosofia kantiana non ha potuto considerare nella sua storicità. L'estensione del *trascendentale* kantiano, con il conseguente ampliamento del progetto cassireriano, diviene più chiaro quando ormai la trilogia era stata compiuta. Le seguenti citazioni mostrano quanto sia divenuto caro a Cassirer il motivo dell'inestricabile intreccio tra la *filosofia delle forme simboliche* e la riflessione sui

conosce ancora prima della nozione epistemologica di sensazione e viene a rappresentare il prototipo di tutte le relazioni simboliche. L'espressione è la via d'accesso, dal punto di vista di Krois, per una lettura della trilogia cassireriana come filosofia del senso, che permette di cogliere la vicinanza e lontananza con il pensiero di Husserl e Merleau-Ponty. Per tale aspetto rimandiamo alle pagine del pensatore americano (J.M. Krois, Cassirer. *Symbolic forms and history*, cit., pp. 54-8).

‘*principi*’ delle scienze della cultura, tanto da assorbire completamente l’attenzione del pensatore nella sua ultima fase di ricerca filosofica: "Lo storico, il filologo, il linguista, l’etnologo e lo studioso del mito e della storia religiosa hanno a che fare con le creazioni della cultura. Ma la filosofia deve fare ancora un passo indietro, e introdurre per dir così un nuovo e più profondo livello di questioni. Muovendo da queste creazioni, deve interrogarsi circa i poteri formatori, circa la natura delle funzioni e delle energie spirituali che hanno prodotto e reso possibile tali configurazioni dello spirito umano."³⁹ Ancora lo stesso concetto viene espresso in una pagina dello scritto del 1939 su Hägeström: "Se vogliamo penetrare nel significato dei singoli costrutti linguistici, artistici, religiosi dobbiamo necessariamente comprendere il mondo formale del linguaggio, dell’arte, della religione, del diritto ecc. come tali. Uno dei compiti essenziali della filosofia è di compiere questa opera e risalire quindi dai «fatti» delle scienze dello spirito ai loro «principi», alle condizioni della loro possibilità. Nella mia *Philosophie der symbolischen formen* ho cercato di dare la fondazione di questa concezione."⁴⁰

A mio giudizio il tema dell’ampliamento dell’originario progetto è legato alla rivisitazione da parte di Cassirer dei principali motivi che hanno rappresentato il motore della sua speculazione, sin dai primi esercizi filosofici. Alcuni manoscritti come la prolusione del 1935, o lo studio del 39’ Axel Hägeström o ancora l’articolo sulla *Fondazione naturalistica e fondazione umaninistica della*

³⁹ E. Cassirer, *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, cit., p. 65.

⁴⁰ E. Cassirer, *Axel Hägeström. Eine studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Thorilds Stellung in der geistesgeschichte des 18 Jahrhunderts, 1941, Band 21 *Gesammelte Werke*, Amburger Ausgabe, p. 114-5.

filosofia della cultura, rivelano il tentativo di chiarire quanto aveva cercato di sostenere nella *Filosofia delle forme simboliche*. Dal punto di vista della mia lettura gli scritti di tale periodo sono prova della maturità filosofica raggiunta dall'Autore, perché la riflessione critica dei suoi stessi scritti, più che essere una giustificazione retrospettiva, è tesa a "ordinare" la sistematica connessione delle *condizioni di possibilità* delle mille manifestazioni esistenziali del medesimo uomo. La lettura proposta da Krois, che discute particolarmente l'estensione della *funzione aprioristica* ad ogni ambito e stadio della conoscenza umana, a mio giudizio, spiana la strada al ruolo assunto dal pensatore di Breslavia nell'intricato dibattito nella crisi della cultura contemporanea. La realtà è completamente spogliata da ogni concetto di unilateralità, presentandosi nei suoi molteplici volti, così come molteplici sono i sistemi di riferimento con i quali l'uomo si appresta a conferirle *forme*. La trasformazione filosofica, pertanto, ha come punto di arrivo la riflessione sulla filosofia della cultura.⁴¹

Ora, la sintesi originaria della "coscienza in generale" di cui parla Kant non mira solo a fondare la validità universale della struttura della conoscenza scientifica, ma tende a costituire anche la struttura della cultura nella sua interezza. In Cassirer l'universalità della complessa organizzazione della rete culturale si origina dalla pura espressione spirituale. Il centro motore unitario della

⁴¹ Agli inizi del Novecento era ormai consolidata l'idea che la filosofia dovesse assumere il carattere di *Kulturphilosophie*, tale consapevolezza si rendeva ancor più manifesta alla luce della contrapposizione tra il concetto di *Kultur* e *Zivilisation*, e del diffuso motivo della crisi contemporanea che aveva tanto animato pensatori quali Nietzsche e Schopenhauer. Inoltre, va ricordato che Cassirer scriveva, proprio in quegli anni, per la rivista *Logos* che presentava il manifesto più eloquente della *Kulturphilosophie* tedesca: "Nel rivolgere la propria attenzione a questa pienezza della cultura la filosofia deve tuttavia distinguersi da un lavoro frammentario: «la filosofia della cultura deve cercare ovunque la *ragione* nella cultura, ed è per questo che la rivista è stata chiamata Logos.»" «*Logos*» I (1910-1911) p. III.

connessione da cui è generata la stratificazione culturale risiede nell'attività spirituale.⁴² Il progetto della *Kulturphilosophie* prevede un'unica connessione problematica che sia capace di non perdere di vista i diversi prodotti della cultura spirituale, riconoscendone e tenendo in vita i vari conflitti e antinomie. Ciò non sarebbe possibile senza l'estensione dell'*a priori*, un'operazione filosofica che, pur conferendo originalità e autonomia di pensiero alla prospettiva cassireriana, non è però avulsa da alcune conseguenze filosofico-scientifiche. L'apertura (o forse sarebbe più opportuno parlare di *conversione* dell'elemento aprioristico in direzione della filosofia del "senso") oltre ad allontanare definitivamente dall'itinerario di pensiero caratteristico della scuola marburghese, si espone ad un rischio che potrebbe minare le fondamenta teoriche del progetto cassireriano. Infatti, ponendo l'accento sulla dimensione del *Verstehen*, si attua un indebolimento del rapporto privilegiato tra filosofia e scienza, che aveva animato lo studio del 1910, definito per antonomasia l'opera di più alto valore teorico dell'*opus magnum* cassireriano, e che, soprattutto creava i presupposti per il più vasto disegno della *Filosofia delle Forme Simboliche*. In modo particolare sono due i quesiti che si affacciano a questo punto della mia lettura. Il primo problema riguarda l'aspetto teorico della filosofia della cultura: l'ampliamento della funzione aprioristica potrebbe corrispondere ad un indebolimento della legalità

⁴² Il problema della *Kulturphilosophie* aveva interessato anche la scuola di Marburgo, tuttavia Cohen e Natorp nel considerare il tutto della cultura e sottolineando il ruolo che la filosofia viene ad assumere come garante dell'unità della stratificazione culturale, restano legati alla tripartizione in logica, etica ed estetica. Invece, la cultura è per Cassirer pluridimensionale e sempre aperta ad assumere un nuovo volto. La tripartizione tenuta ancora in vita dal modello della *Kulturphilosophie* coheniana e natorpiana, non esaurisce, per Cassirer, l'intera compagine delle energie spirituali. Da questo punto di vista il pensatore di Breslavia è molto più vicino al pensiero simmeliano; ma per tale aspetto rimandiamo al capitolo successivo in cui si discute della vicinanza e lontananza di Cassirer da Simmel in relazione al problema del rapporto tra *Vita e Spirito*.

metodica delle *forme simboliche*? Il secondo problema, strettamente connesso al primo, pone l'accento sul passaggio da *forma simbolica* a *forma culturale*. In che modo tale passaggio avviene? La prima questione può essere esaminata da due diverse angolazioni. Infatti, se il termine neokantismo è riferito all'accezione in cui è inteso da Zeller o da Helmutz, allora Cassirer sicuramente ne prende commiato e la sua filosofia perde la validità teorica. Invece, le cose stanno diversamente se si guarda anche alla funzione che vede impegnato il neocriticismo sul terreno della *Kultphilosophie*. Da questo punto di vista il filosofo di Breslavia resta pienamente un neokantiano o meglio ancora kantiano in quanto egli non fa che dilatare i confini del nucleo metodico fondamentale della *Filosofia delle forme simboliche* che si esplica nella domanda circa le *condizioni di possibilità* del *factum* che ora non è più solo ed esclusivamente il *factum* della scienza.⁴³ Cassirer segue un orientamento sostanzialmente diverso da quello del neokantismo ortodosso. Nonostante le difficoltà e il complicarsi dei motivi cui il suo orientamento si espone, egli resta ben saldo nella sua posizione e interpretazione del kantismo. E, soprattutto, l'ultima fase del suo iter filosofico testimonia il costante impegno in tal senso. Dunque, le opere della cultura non possono sottrarsi, in quanto creazione spirituale alla posizione critico-trascendentale.⁴⁴

Veniamo, ora, alla seconda questione. Nella *Filosofia delle forme simboliche*, il

⁴³ Cassirer si oppone in toto a quelle posizioni attribuite al neokantismo che privilegiano in modo particolare solo la teoria della conoscenza. L'incontro di Davos rappresenta una circostanza significativa in cui è data al nostro pensatore la possibilità di chiarire la propria posizione in merito all'interpretazione del trascendentale kantiano. Inoltre, Cassirer afferma che "il suo intero lavoro nel campo della filosofia teoretica presuppone la fondazione metodica che Kant ha dato nella *Critica della ragion pura*." («Theoria», V, 1939, p. 114, ora anche in *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, cit., pp.201-202; trad. it. *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 1998).

⁴⁴ Per un'esposizione più dettagliata di questo problema rimandiamo al paragrafo successivo di questo nostro studio, in cui viene affrontato più da vicino lo sviluppo della filosofia della cultura e la questione dell'antropologia filosofica.

mito, il linguaggio e la conoscenza scientifica sono *forme simboliche* e vengono descritte in questa loro peculiare funzione. Nel *Saggio sull'uomo*, invece, esse sono *forme culturali* alle quali si aggiungono l'arte, la religione e la storia. Cos'è cambiato? Secondo questa ipotesi interpretativa la risposta è nella *svolta antropologica*, perseguita a partire dagli anni 30' cui il pensatore dedica la propria ricerca fino all'improvvisa scomparsa. Dal momento che il *focus* degli studi cassireriani non è più rappresentato dall'analisi delle modalità mediatiche che descrivono le *condizioni di possibilità* di accesso alla realtà, l'asse della speculazione guadagna un terreno diverso. L'attenzione, infatti, è rivolta all'uomo nella totalità del suo essere *forma formans* e *forma formata*. Pertanto si tratta di comprendere la vicenda umana in cui si dispiega la condizione di *animal symbolicum*. Nonostante il compito della filosofia riguardi la ricerca di quell'unico elemento capace di conferire significato alla connessione delle *forme simboliche*, il valore di queste non è però sminuito. Piuttosto la funzione di ciascuna *forma* è convogliata e descritta in virtù del nucleo simbolico che si dà nel divenire *atto formale* dell'*energia spirituale*. La *Kulturphilosophie* segue una direzione molto precisa: ha come suo oggetto principale l'analisi e la comprensione delle *opere culturali*, in quanto *creazioni* dell'*animal symbolicum*, il cui carattere spirituale ha la capacità non solo di stabilire un rapporto con l'altro da sé, ma permette di costruire una relazione siffatta, alla luce della comprensione di ciò che la sua natura simbolica significa innanzitutto rispetto alla conoscenza di sé. Tale è la via d'accesso affinché la filosofia possa essere una filosofia rapportata al mondo.

Tuttavia, nella delicata questione sulla distinzione tra i concetti di *forma simbolica* e *forma culturale* è importante ricordare il punto di vista di Giulio Raio. Questi si domanda se bisogna identificare da subito le *forme simboliche* con le *forme culturali*, o se intervenga qualche altro elemento a determinare tale passaggio. L'interprete avanza un'ipotesi che discosta dalla lettura critica in senso antropologico. Dunque, in questa prospettiva non si tratta di un cambio di stile e di registro che segna l'avanzare dell'impegno filosofico: "Si passa da una *forma* all'altra per quel fenomeno che va sotto il nome, in qualche modo indeterminato, di *pregnanza simbolica*."⁴⁵ Quest'ultima rappresenta il principio differenziale per cui si è sempre in una *forma simbolica*, ma si può essere in una diversa *forma simbolica*. Ma Raio si spinge ancora oltre, riconoscendo che la *pregnanza simbolica* permette il passaggio da una forma all'altra e ne sottolinea il carattere fenomenologico che avvicina Cassirer ad Husserl, in particolare al problema della "ritenzione" di tipo husserliano. Questa lettura muove in direzione del problema dell'originarietà, e soprattutto, propone un'ipotesi interpretativa con lo sguardo sempre rivolto sia ad Husserl che ad Heidegger.⁴⁶ A sostegno del mio studio, invece, sovengono alcune pagine di autori come Krois e Verene che pongono

⁴⁵ G. Raio, *L'io, il tu e l'es. Saggio sulla metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Quodlibet, Macerata, 2005, p. 17.

⁴⁶ È opportuno riportare il punto di vista di un pensatore quale Raio molto attento in diverse occasioni e secondo diversi punti di vista ai temi cassireriani. Tuttavia la risoluzione da lui prospettata circa il problema del passaggio da *forma simbolica* a *forma culturale*, segue una linea di pensiero, che sebbene per alcuni aspetti è da noi condivisibile, non può, qui, essere analizzata e discussa approfonditamente (si rimanda a G. Raio, *Cassirer postumo*, Napoli, 1996; G. Raio, *Cassirer su Husserl*, «Studi filosofici» VII, 1984). Il mio studio, infatti, predilige un canale interpretativo, secondo il quale Cassirer, anche nella fase della maturità della sua ricerca e nonostante l'affacciarsi di un nuovo orientamento filosofico si muove lungo un asse che da Leibniz conduce a Goethe.

l'attenzione sull'importanza della *Kulturphilosophie*.⁴⁷ Krois sottolinea il carattere di natura esplicitamente antropologica della concezione della cultura, ma soprattutto, ritiene che la speculazione cassireriana introduca un cambio di paradigma negli studi sulle scienze umane. Il cambiamento si realizza attraverso la definizione dell'essenza dell'uomo come *animale simbolico*. Infatti, la capacità simbolica con la quale l'individuo si apre alle infinite possibilità della propria esistenza permette di tenere insieme le passioni contrastanti da cui l'energia spirituale muove, attestando la drammaticità dell'esperienza umana. Secondo la prospettiva di Krois Cassirer propone una chiave di lettura, alla luce della quale l'antropologia orientata filosoficamente riesce a cogliere la problematicità dell'uomo moderno. Il pluralismo che caratterizza il concetto di *Kultur* in Cassirer, ne rappresenta il vero punto di forza. Esso, infatti, permette di riconoscere la diversità dei punti di vista e il loro reggersi in un'unica connessione, data da un unico fine da cui muovere: il rispetto per il senso dell'umana solidarietà. Anche Verene si esprime in tal senso, affermando nelle primissime pagine del suo saggio: "What is purely geistige is united with what is essentially sinnlich."⁴⁸ La cultura si realizza mediante il *processo simbolico* che mette in relazione l'*inner form*, con il significato che acquista la forma oggettivata. La cultura è opera dell'uomo che trasforma la vita, ma senza sopraffarla, restando, invece, in un rapporto di reciproca corrispondenza.

⁴⁷In precedenza si è già fatto riferimento ai contributi critici proposti da Krois e Verene, in particolare, ora, si considerano alcuni saggi raccolti in seguito ad una conferenza tenuta nel febbraio 1999 sul tema *Knowledge and sensibility. Ernst Cassirer and Human Sciences*, nella rivista «*Kulturstudier*» nr 23.

⁴⁸D. P. Verene, *A philosophy of Human Culture*, cit., p. 22.

§ 2: *Genesi del concetto di Kulturphilosophie*

L'impegno filosofico di Cassirer conosce un periodo particolarmente fecondo in seguito alla chiamata presso l'Università di Amburgo. Insieme al ruolo di professore ordinario, che qui gli veniva riconosciuto, si inaugura anche una nuova stagione della sua esperienza intellettuale, sempre più orientata verso la comprensione dell'*attività spirituale* e del problema della *Kultur*.⁴⁹ Un impegno filosofico siffatto si apre alla '*gettatezza*' (per usare un termine heideggeriano) della profonda ed intricata questione *etica*, che, dal mio punto di vista pervade tutta l'opera cassireriana e rispetto alla quale il pensatore è reso ancora più sensibile dalla riflessione della sua maturità.⁵⁰ La fondazione filosofica delle scienze dello spirito ha avuto un primo sviluppo, attraverso il giovanile *Leibniz'System*. Alla luce delle antiche radici di tale progetto diviene ancora più interessante spiegare quali motivazioni spingono l'autore a riprendere un tema, la cui analisi e trattazione richiedono un singolare percorso intellettuale, ma soprattutto provare a sottolineare il criterio metodico con il quale si possa

⁴⁹ Riportiamo alcuni significativi riferimenti agli studi cassireriani in cui l'autore dichiara la propensione per un nuovo tipo di ricerca. L'aggettivo 'nuovo' viene da noi utilizzato per indicare la diversità di oggetto (rispetto alla questione da cui prendeva le mosse *Sostanza e Funzione*) che a partire dagli anni Venti caratterizza la riflessione cassireriana, affinandosi sempre più nel tentativo di comprendere con un solo sguardo la sinfonia della *totalità*, nonostante le dicotomie ad essa immanenti. Gli studi che caratterizzano la stagione amburghese sono rispettivamente: *Philosophie der symbolischen Formen*, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*; non mancano degli importanti documenti, come ad esempio la lettera del 30 Maggio 1919 indirizzata a William Stern, in cui Cassirer ancor prima del trasferimento ad Amburgo, parla della prospettiva che anima i suoi scritti negli ultimi tempi, ovvero la fondazione filosofica delle scienze dello spirito. Attualmente tale lettera è conservata presso l' Universitätsbibliothek di Amburgo.

⁵⁰ Anche se in Cassirer manca un vero e proprio studio sull'etica che renda manifesti gli aspetti sia teorici sia pratici della questione, è pur vero che la riflessione cassireriana nella sua interezza è profondamente etica. Tale aspetto, rappresenta, nello specifico, l'oggetto di discussione della parte terza di questa mia indagine critica, mostrando la vicinanza di Cassirer ad un pensatore quale Albert Schweitzer, cui vi sono costanti riferimenti negli studi della maturità.

sviscerare una così ardua questione. Il *trascendentale* resta l'unico criterio interpretativo valido a stabilire le *condizioni di possibilità dei fatti*. Da questo punto di vista la frequentazione della biblioteca Warburg rappresenta un'esperienza molto significativa. La disposizione dei libri proponeva un intreccio indissolubile della filosofia con tutte le altre scienze, realizzando anche visivamente un connubio. Lo stesso che Cassirer ambiva a perseguire con la sua riflessione filosofica sul *factum* delle molteplici testimonianze del pensiero dell'uomo.⁵¹ Rispetto al neokantismo di Marburgo permane la condivisione di un problema importante, ossia la consapevolezza di non potersi sottrarre all'analisi dell'intricata questione delle scienze della cultura. Tuttavia, l'itinerario metodico perseguito comporta un allontanamento sempre maggiore dai suoi primi maestri.⁵² Dunque, la fondazione filosofica della *Kultur* richiede uno sforzo intellettuale che Cassirer, fino alla stesura della trilogia, non aveva ancora affrontato. Il percorso tracciato dalla *Filosofia delle forme simboliche*, infatti, non delinea a pieno la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, che emerge, invece in modo pregnante da alcuni studi degli anni Trenta, pubblicati dopo la morte

⁵¹Il carteggio tra i due pensatori rappresenta la possibilità di seguire l'inizio di un'importante amicizia e di un fecondo scambio intellettuale che li vide protagonisti, pertanto si rimanda alle pagine di: *Aby warburg e Ernst Cassirer. Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghepari, Aragno, Torino, 2003.

⁵² Anche la riflessione di Cohen si preoccupa della dimensione etica, cui egli estende la teoria kantiana, tuttavia per l'autore della *Logik der reinen Erkenntnis* (*Werke*, Band VI, (1902) Hildesheim, New York, 1977) e dell' *Etik des reinen Willens* (*Werke*, Band VII, (1904) Hildesheim, New York, 1981) l'etica assume il compito di funzione fondativa delle scienze dello spirito, che Cassirer rifiuta e tenta di superare mediante la *Filosofia delle forme simboliche*. In Cohen, infatti, manca un'adeguata distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, piuttosto esse vengono poste in una connessione metodica unitaria. Cassirer, invece, non pensa ad alcuna analogia tra le due scienze, pertanto la trilogia viene a rappresentare la teoria trascendentale delle forme spirituali, la cui funzione è creare il presupposto delle scienze dello spirito e in tal modo ripensare al compito proprio della ragione seguendo l'ampliamento reclamato dalle scienze della cultura. Per approfondimenti su questo tema rimandiamo a G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli, 1989.

dell'autore. Le considerazioni che seguono si preoccupano di isolare alcuni tra questi studi, che consentono di tracciare il profilo della *Kulturphilosophie*.

La prima testimonianza cui si fa riferimento è la prolusione tenuta a Göteborg nel 1935 in occasione dell'incarico ricevuto dall'università svedese: *Il concetto filosofico come problema filosofico*.

I toni e il contenuto dell'intervento di Cassirer sono ancora oggi attualissimi. È un discorso molto significativo, per alcuni aspetti un vero e proprio rimprovero rivolto anche a se stesso, per aver perso di vista la fondamentale funzione che la filosofia si propone di assolvere. La natura della riflessione filosofica, infatti, dovrebbe rappresentare un valido sostegno non solo per i quesiti che essa stessa pone e tenta di risolvere, ma anche per tutte le altre scienze, in virtù delle quali l'animale conoscitivo si appresta a stabilire una relazione con il mondo circostante. In prima istanza, dunque, si affaccia una penetrante analisi che tenta di spiegare l'oblio in cui è caduta la funzione filosofica, dovuta alla crisi del concetto stesso di filosofia: "Desidero parlarvi qui del concetto, della natura e del compito della filosofia."⁵³ Così Cassirer apre il suo discorso, che lascia ampio spazio alla meditazione, generando, una serie di interrogativi che possono essere tutti rappresentati da una questione in particolare, cos'è e cosa vuole la filosofia? Tale è la domanda originaria che da secoli ha smosso e pervaso gli animi dei pensatori. Ogni filosofo ha tentato di rispondere senza mai giungere ad una soluzione definitiva. Infatti, è proprio nell'incessante movimento dialettico del

⁵³ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 59.

peniero che la filosofia rivela a sé la propria natura e il suo concetto come il primo ed originario problema della riflessione filosofica. Se la filosofia non chiarisce innanzitutto a se stessa la funzione cui adempiere, non può essere l'ancella delle altre scienze particolari. Ecco, dunque, che Cassirer riprende e cita il maestro di sempre, Immanuel Kant. Con quest'ultimo la filosofia risolve l'opposizione tra *idealismo* e *realismo*, *razionalismo* e *empirismo*, in cui da sempre è stata scissa dall'originarsi del pensiero greco. Pertanto all'opposizione si sostituisce una correlazione *a priori*. Tuttavia, alla filosofia manca ancora qualcosa; perciò bisogna andare ben oltre per penetrare a fondo nell'indagine critica. È un vero e proprio monito quello che risuona dalle parole cassireriane, quando invitano caldamente a non abbandonare il fondamento critico del *trascendentale* kantiano, bensì estenderne i confini formulando un'ulteriore domanda: "Come sia possibile la totalità sistematica di quelle funzioni di base che sole ci consentono di delineare un'immagine del cosmo, un'immagine dell'universo e del mondo umano?" Seguendo l'itinerario di pensiero cassireriano, a mio giudizio, sembra più manifesto che il mondo umano si realizzi mediante un'*universale struttura simbolica* che scopre la sua massima espressione e attuazione nell'universo della totalità della *Kultur*. A tal punto sovviene un altro interrogativo, qual è la *funzione* di quel *tutto* che viene espresso con il generale concetto di *cultura*? La filosofia deve essere in grado di spiegare i *poteri formativi* delle *energie spirituali* che generano ognuna delle singole configurazioni di cui si compone il *tutto*: "Il pensiero non può e non deve fermarsi a ricevere e accettare le

creazioni, deve poter stabilire la legalità della loro sussistenza."⁵⁴ Inoltre, c'è ancora un altro passo che la filosofia deve compiere, spingendosi alla comprensione della *struttura* delle *creazioni spirituali*, il luogo in cui si affaccia con maggiore spessore la domanda sul problema del tutto, non solo sul suo significato, ma anche sullo scopo. Si tratta di comprendere la destinazione della responsabilità che la struttura simbolica, mediante la quale si forma il nostro mondo culturale, rivela a sé attraverso la propria realizzazione. Pertanto i *facta* del *linguaggio*, del *mito* e della *conoscenza*, la cui analisi è oggetto della *Filosofia delle forme simboliche*, rappresentano il tentativo cassireriano di offrire i *prolegomeni* ad una *filosofia della cultura*. In alcuni luoghi dell'opera maggiore del pensatore è affermato a chiare lettere, che il disegno tracciato con la trilogia ambisce a realizzarne uno più vasto che sia in grado di mostrare il *tutto* dell'universo culturale. "Sono convinto che la questione qui posta –la questione cioè della connessione di tutta quanta la conoscenza con i fini essenziali della ragione umana– sia oggi viva più urgentemente e imperativamente che mai; e non solamente per il filosofo, ma per tutti noi che partecipiamo alla vita della scienza e della cultura spirituale."⁵⁵ Da queste parole si evince un bisogno urgente di comprendere l'attualizzazione dello *spirito* nella sua interezza. Il *moto spirituale*, la sua eterna *opera* di autorinnovamento dispiega e consente di afferrare il

⁵⁴ W. von Humboldt rappresenta per Cassirer l'esempio massimo per l'impegno speso nel campo della linguistica, portando in prima linea l'importanza del potere creativo insita nell'atto linguistico. L'atto intellettuale che si affaccia e si apre alla riflessione sul linguaggio come attività provoca una crisi del secolare concetto di linguaggio come prodotto compiuto e definitivo. Ma, soprattutto, l'idea di Humboldt che è estendibile e valida anche per le altre creazioni dello spirito, rappresenta il movimento spirituale che Cassirer designa come *forma simbolica*. Il capitolo secondo di questo nostro studio dedica un'ampia analisi all'importanza degli studi humboldtiani per la filosofia cassireriana.

⁵⁵ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 68.

compito della ragione. Questo è dinanzi a noi, non come una sostanziale immanenza e il suo attuarsi, piuttosto che trascendere ogni volontà e progetto individuale, va compreso mediante la complessità della nostra personalità. L'incessante divenire dello *spirito* ci parla attraverso i *simboli* la cui comprensione non costituisce per l'uomo un luogo oscuro e impenetrabile, perché ne è il protagonista. L'animale simbolico, oltre a conoscere e comprendere le leggi che regolano l'*attività spirituale*, è anche partecipe del significato oggettivato di tale *attività*.

Seguendo tale visione la mia attenzione si rivolge alla conferenza del 1936 tenuta all'Istituto Warburg di Londra. Ancora una volta nel discorso è presente Kant, l'idealismo trascendentale kantiano, che si distingue da quello dogmatico di Berkeley e da quello scettico di Cartesio. L'idealismo kantiano concede a Cassirer la facoltà di formulare una domanda che non solo rappresenta il nucleo centrale da cui si sviluppa il discorso per la conferenza, ma caratterizza tutta la fase matura della sua speculazione: "In quale misura il nuovo elemento di pensiero contenuto nell'idealismo critico, o trascendentale di Kant ha aperto una nuova strada alla filosofia della cultura?"⁵⁶ Anche se Kant, sia per ragioni storiche, sia per le differenti motivazioni da cui si sviluppa la propria riflessione filosofica, non parla di *Kulturphilosophie*, Cassirer afferma che il problema di Kant non è vincolato ad un particolare tipo d'indagine: "Senza modificarne la natura è possibile applicarlo a tutte le altre forme –del pensiero, del giudizio, del conoscere, dell'intelletto,

⁵⁶ *Ibidem*, p. 78.

persino del sentimento— mediante le quali la mente umana tenta di concepire l'universo come totalità."⁵⁷ In questa citazione si afferma a chiare lettere il progetto di estendere i confini dell' *a priori*. Le *forme simboliche* rappresentano l'unico e fondamentale canale per la comprensione dell'unità del pensiero simbolico che agisce e si manifesta in modi molteplici e differenti. Si tratta di una vera e propria forza, una condizione necessaria che genera l'*attività spirituale*, ma, soprattutto, non si identifica con un' ente separato, o una forza ipostatizzata. Non vi è alcuna logica in grado di spiegare il carattere originario di una forza siffatta. L'*animale simbolico* possiede la possibilità di riconoscerne la legalità metodica e il processo funzionale. Tuttavia, lo sforzo che ciascuno uomo può compiere per afferrare e carpire l'origine della condizione che caratterizza tutte le nostre operazioni si deve arrestare al suo primo manifestarsi mediante il fenomeno espressivo. In tal modo Cassirer risolve anche il problema del valore "oggettivo" e del significato "oggettivo" della sfera culturale. Con il concetto di *Kulturphilosophie* egli non intende solo significare la pluralità di *forme* attraverso le quali si manifesta l'*opera* dell'*animal symbolicum*, bensì viene a rappresentare tutto questo, in quanto l'uomo è in grado di cogliere la struttura in seno alla quale l'universo della cultura assume un aspetto compiuto, realizzando un mondo comune del sentimento e del pensiero. Il problema dell'"oggettività" dell'edificio di un siffatto *mondo comune* risiede nella mancata obbedienza ad uno schema preordinato. Il valore *universale* e condivisibile da tutti si dà nel lento sviluppo di

⁵⁷ *Ibidem*, p. 79.

ciascuna *forma*, nella storia di ciascuna di esse. "Se riusciamo a gettare uno sguardo nella natura di queste facoltà, se le comprendiamo non nella loro origine storica, ma nella loro struttura, se arriviamo a concepire in qual modo differiscono l'una dall'altra pur nella cooperazione reciproca, avremo raggiunto una visione nuova del carattere della cultura umana. Potremo comprendere l'opera della civiltà umana nelle sue condizioni non solamente storiche, ma anche sistematiche; saremo entrati, per dir così, in una nuova dimensione del pensiero."⁵⁸

È evidente il riferimento alla dimensione etico-morale in cui si muove e si sviluppa il progetto della *Kulturphilosophie*. Tale questione non può essere pensata e affrontata con i soli mezzi formali e logici. Le forme che strutturano il tessuto della *Kultur* sono tra loro connesse, ed oltre a compiere uno stesso percorso metodico, sono partecipi di una medesima meta ed espressione della condivisione di una *destinazione etica*. Cassirer non ha in animo di delineare un percorso di predestinazione, laddove ogni creazione *spirituale* risponderebbe ad un disegno ordinato, con lo scopo di realizzarsi attraverso un tempo metafisico. Tuttavia è pur vero che la sua concezione della *Kulturphilosophie*, non prende l'abbrivio dalla relatività. L'ambizione perseguita è molto umile, al punto tale che Cassirer parla di promessa e speranza dell'idealismo critico, che si esplica attraverso il raggiungimento di una sorta di grammatica e sintassi dello *spirito* umano. Non è un caso, dunque, che nonostante più volte si sia espresso sul carattere non sostanziale del *Geist*, avverta l'esigenza di chiarire nuovamente la

⁵⁸ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 89.

sua posizione in merito e proprio alla luce del disegno della *Kulturphilosophie*, la cui meditazione a riguardo si rende sempre più esplicita a partire dagli anni Venti. Allora, secondo l'ipotesi interpretativa di questo studio, diviene necessario soffermare l'attenzione sul testo di un importante articolo del 1939, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. Innanzitutto, Cassirer precisa che sono due i motivi per i quali la filosofia della cultura appare, all'interno della sistematica unità filosofica, come il concetto più oscuro e controverso. In primo luogo, si attesta della comparsa recente di tale disciplina, per cui il suo concetto non poggia su un solido terreno di una secolare riflessione in merito; in secondo luogo, manca un'adeguata fondazione di siffatta disciplina. Il pensatore di Breslavia ricorre ad una brillante analisi storico-filosofica mediante la quale acquista maggiore chiarezza la prospettiva in cui è possibile collocare il luogo fondativo del concetto di *Kulturphilosophie*, così come egli lo intese. Il primo passo da compiere è distinguere la fondazione naturalistica da quella umanistica della filosofia della cultura. La prima, per quanto abbia caratterizzato i grandi sistemi della tradizione filosofica, determinando l'orientamento del sistema culturale non è perseguita dall'autore che può solo riconoscerne la validità storica, ma che non può essere assunta come un valido criterio di riferimento per le sue ricerche. La fondazione naturalistica, infatti, non lascia spazio all'autonomia del soggetto, inteso come individuo, ma ne stabilisce i limiti di possibilità del suo agire in virtù dell'unica volontà e libertà di azione riconosciuta al soggetto assoluto. L'individuo resta una mera particolarità cui è

dato di comprendere, mediante l'esercizio della deduzione logico-causale, l'attività dello *spirito assoluto*. Ancora, il rifiuto cassireriano si manifesta nei riguardi di una radicale fondazione del determinismo storico che si esplica in tre direzioni, rispettivamente rappresentate dalla fondazione fisicalistica di Taine, da quella psicologistica di Spengler e da quella metafisica di Hegel. Tali prospettive non prevedono alcuna spontaneità dell'io che in qualche modo riesca a ripensare i fattori derivanti da precise condizioni naturali. Pertanto, il principale punto di riferimento è rappresentato dal nuovo umanesimo che caratterizza il classicismo del secolo XVIII. Con esso si afferma il peculiare desiderio di volontà di azione che si sostituisce al desiderio della mera contemplazione: "Quale fondamentale carattere d'ogni esistenza umana è considerato qui il fatto che l'uomo non è disperso nel flusso delle impressioni che gli provengono dall'esterno, ma che egli è in grado di imporre il proprio controllo su di esse; tale flusso riceve così una forma che in ultima analisi non può derivare che dall'uomo stesso, dal soggetto che pensa, che sente, che vuole."⁵⁹

L'uomo esprime la propria autonomia, non vive la propria esistenza al cospetto di una idea trascendente, di fronte alla quale è agito, e le cui particolari passioni sono espresse esclusivamente per la realizzazione del compimento della ragione assoluta. L'individuo è riconosciuto come una personalità che nella propria esperienza vitale è aperto alla condivisione di un mondo comune con l'altro da sé. Ma, soprattutto, tale individuo non è schiacciato su una dimensione

⁵⁹ E. Cassirer, *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborg, 1939, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. E. Cassirer, *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, in *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, p. 225.

temporale che si consuma nel divenire di un tempo sempre presente. Il soggetto è consapevole del proprio passato e muove in direzione del futuro; lo costruisce, lo modella seguendo la sua propria peculiare capacità di produzione, sperando ciò che è propriamente detto *humanitas*. "La «humanitas» nella più ampia accezione del termine, indica quel medium assolutamente universale, ed in questa universalità unico, dal quale ogni forma prende vita ed in cui soltanto essa può svilupparsi e ampliarsi."⁶⁰ Lo studio cassireriano del 1939 ribadisce, ancora una volta, in maniera chiara e pregnante i limiti insiti nella concezione speculativa che vede nella ragione la *Sostanza*, l'infinita *Potenza*.⁶¹ Bisogna ritornare dal significato hegeliano di idea a quello kantiano, all'idea come *infinito compito*, l'unico modo per l'uomo di compiere i propri passi senza certezza alcuna sulla previsione del proprio futuro, ma soprattutto l'unico modo per restare ancorati a questo mondo, a questa realtà profondamente terrena, in cui esperire il senso comune di appartenenza, che non intende oltrepassare il confine di siffatta esistenza. "L'agire ha nuovamente la strada libera per decidere in base alla propria forza e alla propria responsabilità, sapendo che dalla natura di queste sue decisioni dipende l'orientamento e il futuro della civiltà."⁶²

Finora questo studio ha provato a tracciare una linea di continuità tra alcuni degli scritti cassireriani, soprattutto quelli pubblicati postumi, con lo scopo di fare chiarezza sulle motivazioni che avvicinarono sempre maggiormente Cassirer al

⁶⁰ *Ibidem*, p. 225.

⁶¹ Rimandiamo alle pagine di *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, per approfondimenti sulla critica che Cassirer muove ad Hegel.

⁶² *Ibidem*, p. 238.

problema della scienze della cultura. Ma, il lavoro che ha come oggetto specifico l'uomo e il concetto di *Kultur* è rappresentato dal *Saggio sull'uomo*.⁶³ Il sottotitolo dell'opera, *Introduzione ad una filosofia della cultura*, è molto significativo ed esprime chiaramente le intenzioni di Cassirer di volersi occupare in maniera specifica della *Kulturphilosophie*, tracciandone un profilo teorico. Il saggio del 1944 rappresenta la risposta agli urgenti e stringenti interrogativi protagonisti assoluti del dibattito filosofico-culturale contemporaneo, in cui si discuteva della preoccupante crisi della società e dell'uomo. Il pensatore di Breslavia riconosce che il male maggiore è dato dalla mancanza di un punto di riferimento comune, cui poter riportare le divergenze. La situazione in cui versa l'essere umano appare paradossale: infatti, all'incomparabile accrescimento dell'uomo fa da contro parte una crisi che lo investe nella sua totalità di espressione conoscitiva. L'opera di Cassirer prende le mosse dalla consapevolezza che la filosofia non può essere espunta dai molteplici campi di studio dell'uomo, ma che certamente va reimpostata. La carenza maggiore imputata alla filosofia in tale situazione di fondo è l'assenza di un'antropologia fondata filosoficamente. Non è per nulla semplice per il pensiero filosofico costruire un concetto di *antropologia filosofica*. Questa, infatti, a differenza di altre discipline presenta delle difficoltà, che se per certi aspetti rappresentano un tratto distintivo e una peculiarità, per altri rendono ancora più arduo il compito della filosofia che si interroga sulla natura dell'essere

⁶³ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1940) in Band 23, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Saggio sull'uomo, Introduzione ad una filosofia della cultura* con introduzione di L. Lugarini, Armando Editore, Roma, 1968;

umano. L'*antropologia* non conosce uno sviluppo lineare né la sua storia permette di rilevare un'interna unità che si caratterizza per l'influenza di forti passioni e di emozioni profonde. Il problema maggiore che si riscontra affrontando la questione antropologica, sta proprio nella natura conoscitiva dell'oggetto di cui essa si occupa: l'uomo e il suo destino, e l'esigenza sempre più sentita di cercare una soluzione definitiva al problema che viene posto al pensiero. Questo ha il compito di conferire *unità* allo scontro e alle contraddizioni delle potenze *spirituali* che Cassirer risolve con la mediazione del *sistema simbolico*, traducendo la definizione classica dell'uomo come *animale razionale*, con la definizione dell'uomo come *animal symbolicum*. La *ragione* è poco adeguata ad abbracciare la totalità della vita culturale dell'uomo. Essa è, soprattutto, in grado di fornire un imperativo morale, ma non si occupa della natura empirica dell'uomo. Il pensatore di Breslavia, invece, intende l'uomo nella sua interezza, conferendo autonomia e significato a quegli *atti* con i quali egli risponde alla realtà esterna. Tali risposte sono una nuova dimensione della *Realität*, formano un mondo nel mondo, creato dall'uomo, alle cui condizioni di esistenza non può più sottrarsi. Il tessuto *simbolico* che l'individuo è in grado di creare è ciò che segna la differenza tra l'uomo e le altre specie animali, il formare e il produrre *simboli* apre il cammino verso la civiltà.⁶⁴ Il comportamento simbolico caratterizzante la presenza

⁶⁴ La *Filosofia delle forme simboliche* e altri studi precedenti al *Saggio sull'uomo* testimoniano dell'interesse di Cassirer per le ricerche di studiosi quali Uexküll, le cui teorie biologiche permettono al pensatore di Breslavia di rinvenire anche per l'uomo uno schema equivalente valido a caratterizzare l'universo delle risposte umane. Queste non rappresentano una semplice capacità adattativa, che segue lo schema dello stimolo-risposta rispetto alla vasta realtà esterna; piuttosto sono manifestazione dell'atto riflessivo e del potere formativo della natura umana. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a: *Sprache Und Mythos. Ein Beitrag zum Probleme der Gotternamen*, 1925, *Aufsätze und kleine Schriften*

dell'individuo nell'incessante divenire della vita, si distingue nettamente da quello rilevabile nell'intero regno animale. L'esperienza *simbolica* che l'uomo mette in atto è in grado di conferire senso e significato alla realtà, la ordina, organizza e orienta, dunque siamo ben lontani dalla semplice e pura determinazione segnica.⁶⁵

La filosofia, se vuole essere una filosofia dell'uomo, deve essere in grado di portare a conoscenza la struttura fondamentale delle attività umane, coglierne la *funzione*, l'unico modo possibile affinché si possa cercare l'unità non degli effetti dell'azione umana, ma dell'agire stesso: l'unità del processo creativo. "Se il termine «umanità» ha un qualche significato, esso sta ad esprimere che malgrado tutte le differenze e le antinomie fra le varie forme di attività, queste forme tendono verso un fine comune, per cui si giungerà a trovare qualcosa di essenziale e di universale dove esse tutte concordano e si armonizzano."⁶⁶ Il compito della filosofia (una filosofia che intende occuparsi dell'uomo) sta nell'individuare quale sia l'*elemento essenziale*. Alla luce dell'impegno filosofico, non solo quello che emerge dagli studi presi qui in considerazione, è noto che l'*essenza* ricercata non viene mai riconosciuta in un *Soggetto* assoluto né tanto meno è qualcosa di ricavabile o deducibile. Essa, piuttosto ci sta davanti, sempre, e lo sforzo che la

(1922-1926), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Linguaggio e Mito. Contributo al problema del nome degli dei*, il Saggiatore, Milano, 1961.

⁶⁵ Non a caso Cassirer effettua una distinzione tra ciò che rappresenta il segno e ciò che rappresenta il simbolo, e tale accurata differenza viene descritta, ancora una volta, dal nostro autore, attraverso l'esempio della *forma simbolica* del linguaggio. Cogliamo l'occasione per ribadire che la forma del linguaggio non assume nella trattazione cassireriana un'importanza diversa o maggiore rispetto alle altre forme, molto più semplicemente, essa permette di spiegare con maggiore chiarezza la complessità del moto spirituale, che nell'affermare la propria libertà, e compiendo la propria autorealizzazione, arresta il continuo flusso vitale. Per maggiori approfondimenti in tal senso rimandiamo al capitolo secondo di questo nostro studio.

⁶⁶ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 147. Non diversamente Cassirer si era espresso nel 1939, quando definisce il concetto di umanesimo nell'articolo sulla *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, una vicinanza tematica, che ci sembra opportuno sottolineare, per il carattere di continuità che fortemente contraddistingue la riflessione filosofica di Cassirer.

filosofia deve compiere è quello di riuscire a coglierla nel suo mostrarsi. L'essenza è fondamentalmente l'insieme dell'universale connessione degli *atti* mediante i quali l'agire umano si manifesta. Il singolo individuo conosce la propria "essenzialità" in virtù dell'intrinseco carattere *funzionale* che è nella natura del suo stare al mondo.⁶⁷ La definizione di *essenza* della natura umana in termini di *energia funzionale* (la cui *forza* prorompe e si incanala nella fitta trama *simbolica*) ha di mira l'estrinsecarsi, l'autorivelazione e autoliberazione dello spirito che attuandosi in seno alla capacità del *dar forma*, dispiega sia l'elemento vitale sia il contenuto spirituale che restano indissolubilmente intrecciati. Ed è proprio nella capacità di *dar forma* la definizione più pregnante che un'antropologia orientata filosoficamente può dare dell'uomo, realizzando un ideale nuovo della *libertà umana*.

Non diversamente Cassirer si esprime in uno studio che è stato ritrovato in seguito alla morte del pensatore e pubblicato postumo. Esso rappresenta un documento molto importante per quel filone critico-interpretativo, come quello proposto con questo studio, che si origina dall'attenzione per il tema dell'antropologia filosofica e le sue pregnanti conseguenze etico-morali. Il documento reca il titolo "*Seminar on symbolism and philosophy of language*".⁶⁸ Il capitolo primo dello studio è interamente dedicato al problema della 'direzione' e

⁶⁷O. Schwemmer, *Symbolic World and the Unity of Mind*, in *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's theory of culture*, Yale University Press, New Haven and London, 2004. Il volume raccoglie gli interventi della conferenza tenuta a Yale nell'ottobre 1996, dal titolo "*Philosophy and Culture and Symbolic Forms: New Perspective on Ernst Cassirer*." Schwemmer definisce la filosofia di Cassirer ricorrendo alla metafora della rosa, secondo la quale ciascuna *forma simbolica* rappresenta un petalo dello stesso fiore, da cui si divide per seguire la propria direzione. Inoltre Schwemmer individua nel mito la matrice comune ad ogni *forma simbolica*.

⁶⁸ Ernst Cassirer. *Vorlesungen und Studien zur Philosophischen Anthropologie*, Ms 47, nach vol. 6, Band. 6, a cura di G. Hartung, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005.

del 'metodo' di una filosofia del linguaggio. Non vi è dubbio che il criterio metodico da perseguire è quello critico-trascendentale, mentre diviene interessante la riflessione sulla 'direzione'. Questa prende le mosse dall'uomo, dal concetto che l'uomo ha di sé, scoprendo in seno all'*antropologia filosofica* le tappe salienti del suo dirigersi. Se l'antropologia fondata filosoficamente rappresenta l'*a-dove* della vicenda umana, è il linguaggio, invece, a spianarne il cammino. Esso, infatti, svela all'uomo la sua stessa natura enigmatica, facendolo uscire dall'isolamento della propria individualità mediante la struttura dialogica che consente l'incontro con l'*altro da sé*.⁶⁹

⁶⁹ *Ibidem*, p. 216. In queste pagine viene sottolineata l'importanza del dialogo platonico. Dal nostro punto di vista Platone resta l'autore di maggiore riferimento per quanto riguarda la filosofia antica. Il tentativo cassireriano di definire l'uomo come *animale simbolico*, e che la filosofia rappresenta la guida per la comprensione di siffatto animale che crea l'universo culturale, è un tema che Cassirer riprende da Platone.

Capitolo II

Linguaggio e Kulturphilosophie: un itinerario della filosofia moderna e contemporanea

§1. Cassirer e la forma del linguaggio(1923-1929).

Nel 1923 appare il volume primo della *Filosofia delle Forme Simboliche*⁷⁰ che, interamente dedicato al problema del linguaggio, segna l'inizio di una nuova fase della speculazione filosofica di Cassirer. Rappresenta, infatti, il primo stadio di riflessione che intende tradursi in una vera e propria critica delle civiltà. Negli anni Venti l'Autore -sulla scorta dei risultati ottenuti con i suoi precedenti studi- sembra ormai maturo per poter estendere e portare a compimento un antico progetto kantiano. La *Filosofia delle Forme Simboliche*, soprattutto nella sua ultima parte, rimasta inedita per molti anni, è una critica della «cultura», giacché l'autore sottopone a una severa analisi ogni momento di cui si compone il sapere umano. Il lavoro avviato negli anni Venti è in realtà già ampiamente preparato dagli studi precedenti, nei quali ritroviamo in germe l'annuncio di un progetto più maturo. L'Autore appare sempre più interessato ad un'attenta analisi di ogni singola manifestazione spirituale allo scopo di rendere chiaro e manifesto il processo che è proprio e necessario all'uomo, cioè, all' '*animal symbolicum*'⁷¹, teso

⁷⁰ E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol.1 *Die Sprache*, Primis Verlag, Darmstad, 1997; trad. it. *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol.1, *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1961-66.

⁷¹ Tale definizione è data da Cassirer nello scritto: E. Cassirer, *An Essay on Men: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1940, Band 23 *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Longanesi, Milano, 1948.

all'universale comprensione della sua particolare esistenza. La lettura e la comprensione del volume primo della *Filosofia delle Forme Simboliche* presuppone la conoscenza, almeno in linea generale, dell'evoluzione che il pensiero cassireriano ha conosciuto fino al 1923. In quell'anno, infatti, appare ormai consolidata l'idea per cui la filosofia non è qualcosa che si dà, ma che si fa, ponendo un problema e analizzandolo nel suo aspetto tanto teorico quanto pratico. La trilogia nasce e si sviluppa su un terreno ricco dei risultati prodotti dallo studio del 1910 *Substanzbegriff und Funktionbegriff*.⁷² Qui l'Autore dichiara con fermezza la sua propensione per il secondo tipo di «concetto», che permette di risalire all'origine del problema, seguendone la legalità metodica, liberando, l'uomo dalla conoscenza 'passiva' che si sviluppa a partire da un assunto di base. Il concetto di *funzione* genera quello più ampio e maturo di *forma simbolica*, tema cardine dell'opera della maturità. Lo studio sul linguaggio si compone di un breve 'excursus' sulla storia del problema del *logos* che parte dai filosofi dell'antica Grecia e ne riprende alcuni momenti significativi che hanno caratterizzato il pensiero filosofico occidentale. Nella antica speculazione il nucleo centrale della riflessione è rappresentato dalla *forma mitica* del linguaggio e solo in tal senso viene per la prima volta concepita l'idea del linguaggio come unità. La parola è ambigua, giacché non rappresenta ancora un simbolo; non è designazione e denominazione, bensì solo parte di un insieme spirituale ancora del tutto indistinto.

⁷² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, (1910) in Band 6, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 2000; trad. it. *Sostanza e funzione*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1973; *Kant und die moderne Mathematik*, (1907), in Band 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1906-1921), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Kant e la matematica*, a cura di C. Savi, Guerini, Napoli, 1991;

La visione mitica del linguaggio, che precede quella filosofica, si fonda sull'equivalenza⁷³ di parola e cosa, entrambe cariche di una valenza magica così come gli effetti che il loro incontro sortisce. Considerare il *logos*, da questo punto di vista, significa fare i conti con la limitazione che ogni singola parola esercita sulla cosa espressa. L'oggetto che la parola dovrebbe individuare è falsato dall'azione di quest'ultima, perché tra i due momenti vi è equivalenza e capacità di potersi scambiare ruolo nel flusso incessante del divenire: "Ogni singolo contenuto linguistico è sempre ad un tempo rivelazione e velame della verità dell'essere; è sempre ad un tempo puramente significativo e solamente allusivo."⁷⁴

Mediante il concetto centrale della dottrina delle idee (il concetto di *partecipazione*) Platone supera l'equivalenza tra parola e cosa. Nella *partecipazione*, infatti, sussiste sia un elemento di identità sia uno di non-identità; convivono, dunque, tanto una connessione e unità necessaria degli elementi, quanto una loro divisione e separazione. Con l'autore del *Cratilo* il linguaggio tende verso le idee, è sempre rappresentazione di un significato acquisendo, così, la giusta distanza dall'intuizione sensibile di cui pure si nutre: "Parola e linguaggio mirano all'espressione del puro essere, ma non lo attingono mai, perché in essi alla designazione di questo puro essere si mescola sempre la designazione di un'altra 'qualità' accidentale dell'oggetto."⁷⁵ Con Platone viene superato il limite insito nel concetto di equivalenza, che obliava il cammino della riflessione filosofica in

⁷³ Per approfondimenti sul concetto di equivalenza tra parola e cosa nella speculazione greca, in particolar modo con riferimento al pensiero di Eraclito, si rimanda: E.Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. 1, *Il linguaggio*, cit., pp. 64-71.

⁷⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, cit., p. 69.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 75.

senso proprio, a causa della fondamentale ambiguità della parola pervasa da suggestioni mitiche. Tuttavia, resta il problema della debolezza e della forza del linguaggio che rischiano, ancora una volta, di intaccare il concetto filosofico speculativo dell'unitaria e inscindibile legge del tutto.⁷⁶ La preoccupazione principale di Cassirer in questa parte dello studio del 23' è certo individuabile nella possibilità di riferirsi al concetto di *logos* privato del suo legame con le rappresentazioni "oscure e confuse" dell'intuizione sensibile. Nel suo primitivo emergere, mediante una forma d'espressione piuttosto insicura, il linguaggio, caratterizzato da suoni, fonemi e morfemi ancora disarticolati, è in simbiosi con la sfera mitica della conoscenza. La necessità di esprimersi per dare significato al mondo circostante nasce, in questa fase della vita umana, dalla confusione emozionale provata di fronte agli eventi naturali⁷⁷. Il linguaggio si sviluppa soprattutto in virtù dell'esigenza di ordinare e incanalare le emozioni generate dall'effetto prodotto dalla realtà esterna sul corpo umano. Inizialmente, infatti, è il soddisfacimento ancora non conscio dei bisogni primari che spinge l'uomo a relazionarsi con il mondo circostante come qualcosa che è altro da sé. Manca ancora la consapevolezza del riconoscimento della presenza di ciò che è altro da sé, la quale comparirà quando sarà più "chiara e distinta" la capacità di tracciare i limiti spaziali e temporali. "Anche qui sussistono le 'forme dell'intuizione' nella

⁷⁶ Per ulteriori approfondimenti circa le considerazioni platoniche sul problema del linguaggio si rimanda a: E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, cit., pp. 73-76.

⁷⁷ G. Vico, *Principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*:(Napoli, 1730, con postille autografe, ms. XIII H 59) a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, Liguori, Napoli, 2002. E' opportuno ricordare alcuni studi di J. Trabant sul concetto di metafora in Vico, in quanto l'autore tedesco è anche uno studioso della linguistica humboldtiana e alcuni dei suoi contributi in merito hanno contribuito a chiarire il significato che pensatori come Vico e Humboldt hanno avuto in Cassirer: *Immagine o segno. Osservazioni sul linguaggio in Vico e Humboldt*, in «Bollettino del centro di studi vichiani» XXII-XXIII, 1993, pp. 235-50; *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia in Vico*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

cui struttura si manifestano immediatamente la natura e la direzione della sintesi spirituale operante nel linguaggio. È solo attraverso l'intermediario di queste forme, solo attraverso la mediazione delle intuizioni di spazio, tempo e numero, il linguaggio può compiere la sua opera essenzialmente logica e cioè l'elaborazione formale delle impressioni in rappresentazioni."⁷⁸ Dalla distinzione delle membra del proprio corpo si giunge alla determinazione dei luoghi, che si compie seguendo un processo che muove dall'interno verso l'esterno. Risulta, così, essenziale la posizione occupata da colui che parla che si estende sempre più come un cerchio concentrico contenente la struttura del complesso oggettivo. A partire da sé, l'uomo può costruirsi il mondo nella sua totalità: la distinzione in parti tra loro diverse del proprio *organismo* funge da modello per dare vita, mediante il linguaggio, ad un nuovo *organismo*, la realtà esterna, di cui si è a un tempo, anche parte integrante.

Così come nello scritto del 1910, e in altri interessanti luoghi⁷⁹, il Rinascimento è individuato da Cassirer, nello studio del 1923 dedicato al linguaggio, come momento centrale per il superamento di antiche teorie in un'età di profondi mutamenti. Risalendo alle vere fonti classiche, i "filologi" rinascimentali ritornano all'originario concetto platonico, ponendo, così, l'esigenza di procedere dalle parole alle cose. Alla logica aristotelica viene contestato il diritto di dirsi *la* sistematica dello spirito: "(...) La comprensione e la forma

⁷⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, cit., p. 176.

⁷⁹ Il filosofo di Breslavia sviluppa un'attenta analisi storica dell'età rinascimentale anche nei seguenti scritti: E. Cassirer, *Storia della Filosofia moderna*, a cura di E. Arnaud, voll. I-IV, Einaudi, Torino, 1955; E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, saggi raccolti da P. O. Kristeller e traduzione di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

autenticamente sistematica del linguaggio sembrano poter essere raggiunte solo se vengono ricondotte alla sistematica della matematica e se da essa mutuano il criterio di giudizio."⁸⁰ Per la riflessione filosofica il linguaggio è una realtà data che, paragonabile alla realtà fisica, esiste ancor prima della ragione filosofica; tuttavia la sua messa a tema richiede sistematicità, analisi e comprensione, al punto che la riflessione filosofica si desta nel e per il *logos*. A mio giudizio, la tesi principale, sviluppata da Cassirer nell'opera del '23, è proprio quella di seguire storicamente gli sviluppi del cammino parallelo tra il linguaggio, sistematicamente organizzato, creatore di concetti filosofici, e la filosofia stessa, che dà ordine al linguaggio e contemporaneamente se ne «serve» per dare vita ai suoi concetti. Nell'età moderna non è difficile, per il pensatore di Breslavia, isolare alcuni momenti significativi che pongono l'accento sul nesso linguaggio e filosofia, e identificano in Descartes e Leibniz le personalità filosofiche di maggiore spessore. Cartesio, affiancando al concetto di '*mathesis universalis*' quello di una lingua universale, prova a fondare metodicamente la possibilità di una scienza linguistica perfetta, un sapere stabilito mediante le procedure della geometria e della matematica.⁸¹

⁸⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁸¹ Su ciò, oltre al Cassirer di *Descartes et l'idée de l'unité de la science*, in <Revue de Synthèse>, XIV (1937), pp. 7-28; *Descartes' Wahrheitsbegriff*, in <Theoria> III, (1937), pp. 161-187, - (entrambi questi saggi sono stati in seguito riuniti nel volume *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, a cura di R. Bast, Hamburg 1995, rispettivamente a pp. 39-68 e pp. 9-38) - ; (tr. it. *Cartesio e l'unità della scienza; Il concetto di verità in Cartesio*, entrambi contenuti in E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, cit., rispettivamente pp. 221-45, pp. 247-76).

Ma è in Leibniz che Cassirer ritrova le maggiori affinità intellettuali e speculative. In *Freiheit und Form*⁸², infatti, il nostro Autore proprio muovendo da Leibniz affronta per la prima volta il problema di come pensare al linguaggio. L'Autore della *Monadologia* rappresenta un nuovo orientamento per la riflessione del marburghese sia per il ruolo che egli riveste nella storia della cultura tedesca e nell'organizzazione delle scienze dello spirito, sia per il moto accelerato conferito alla filosofia del linguaggio dal nesso *concetto e segno, ragione e linguaggio*, alla luce della teoria dell'espressione.⁸³ Leibniz affronta il problema di una lingua universale, creando un alfabeto del pensiero a cui si possa fare riferimento con rigore logico secondo quella stessa metodologia che si applica nel campo delle scienze esatte⁸⁴. Il linguaggio è un mezzo di conoscenza, è strumento e *forma concreta* dell'analisi logica: "Se lo scopo della caratteristica universale fosse raggiunto, se ogni singola idea semplice fosse espressa mediante un semplice simbolo sensibile ed ogni rappresentazione complessa fosse espressa mediante una corrispondente combinazione di tali simboli, ogni particolarità e ogni accidentalità delle singole lingue si dissolverebbe a sua volta in un'unica e generale lingua fondamentale."⁸⁵

⁸² E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Primus Verlag, Darmstadt, 1961; trad. it. *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale tedesca*, a cura di G. Spada, La Nuova Italia, Firenze, 1999.

⁸³ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, cit., p. 278. L'importanza di Leibniz per Cassirer e gli esiti della sua meditazione è già chiara nello studio giovanile del nostro Autore: E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902; trad. it. Cartesio e Leibniz, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Bari, 1986; qui, infatti, Leibniz è riconosciuto come il primo fondatore delle scienze dello spirito.

⁸⁴ M. Ferrari, *Ernst Cassirer Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1995, pp. 191-214. Nel saggio intitolato *Logica dell'origine e filosofia del linguaggio*, Ferrari ritiene che Cassirer abbia individuato in Leibniz uno 'stile' di pensiero capace di porre l'accento sull'espressione linguistica intesa come allargamento e arricchimento 'sensibile' del razionalismo tradizionale. Da questo punto di vista, con il quale si concorda, la dottrina leibniziana rientra nel progetto cassireriano della trilogia, in cui il pensatore di Breslavia afferma che ogni *simbolo* sensibile è carico di un significato spirituale.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 84.

In Descartes e Leibniz, Cassirer scorge il riferimento della parola ad un ideale logico, legame assente, invece, nelle teorie empiristiche, che considerano il linguaggio nella sua nuda effettualità, un alcunché che non racchiude in sé la verità delle 'cose', ma la loro falsificazione e deformazione. Locke⁸⁶ nei suoi scritti parla dell'unità della parola come qualcosa capace di mettere in rilievo la maniera soggettiva in cui procede lo *spirito* umano. Le 'connessioni' tra parola e cosa, lungi dall'essere raggiunte secondo un ideale logico universale, esprimono il totale arbitrio dell'azione spirituale. Un arbitrio siffatto viene superato mano a mano che la moderna filosofia elabora e approfondisce il proprio concetto di *soggettività*, facendo derivare da esso un' universale concezione della spontaneità dello spirito. In una breve storia del linguaggio Cassirer sottolinea il ritorno della riflessione moderna alla posizione epicurea. Diviene, così, più chiaro come il linguaggio non sia l'opera di una mera convenzione, di una posizione raggiunta arbitrariamente, bensì un atto necessario e naturale quanto la sensazione immediata. L'atto linguistico nel suo primissimo manifestarsi, anche se insicuro e immaturo, risponde ad una propria e necessaria legge: va dal particolare all'universale, giacché dalla semplice espressione sonora giunge alla rappresentazione e significazione di un'idea.

Il pensatore, che dal punto di vista cassireriano, maggiormente avverte l'esigenza di chiarire l'importanza e il ruolo che il linguaggio riveste nella esperienza umana, e' certo Wilhelm von Humboldt. Il fatto che l'intera

⁸⁶ Locke, *Essay*, lib.II, cap. 22, SEP, Stanford, 2001.

speculazione filosofica di quest'ultimo sia caratterizzata da approfonditi studi sul linguaggio, non basta a giustificarne la fortuna in Cassirer. Piuttosto, è nelle motivazioni che animarono le ricerche humboldtiane, il vero luogo in cui il pensatore di Breslavia coglie delle affinità con le sue proprie esigenze metodiche: affrontare la questione del *logos*, prendendo le distanze dai modelli della tradizione. E' bene dunque considerare brevemente il contenuto di queste meditazioni humboldtiane, per poter comprendere il rilievo attribuitogli da Cassirer. Nella sua opera più importante dedicata al linguaggio⁸⁷ Humboldt da subito chiarisce che l'atto linguistico non è un oggetto di studio come un altro, della cui essenza si possa dare una definizione scientifica. Questa, infatti, lo oggettualizzerebbe, facendogli smarrire la sua natura dinamica e vivente. L'inadeguatezza del paradigma scientifico è ciò che spinge Humboldt nella direzione di un approccio filosofico del problema. Tale approccio è libero da presupposti scientifici, nel senso che di volta in volta, nel corso della speculazione, ne assume diversi, così che, l'originaria indeterminatezza della riflessione filosofica acquista sempre più rilievo, in quanto il suo mettere in dubbio fornisce una risposta che è, ad un tempo, la domanda stessa. Lo studio della questione del *logos* nasce in Humboldt con la critica alla domanda scientifica circa l'essenza del linguaggio: è la domanda stessa che viene problematizzata. La conseguenza più immediata di tale problematizzazione si esplica nel rifiuto della concezione convenzionalista, che considera il linguaggio come un semplice strumento di

⁸⁷ W.von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Hrsg. D. Di Cesare, Paderborn-München 1998; trad. it. *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Bari, 2000.

comunicazione. Il linguaggio ha un ruolo formativo che non verrebbe alla luce se esso fosse semplicemente un insieme di segni convenzionali, come appunto la tradizione convenzionalista riteneva. Inoltre, con la metafora dello strumento, qualcosa di cui ci si può servire per indicare adeguatamente un mondo già dato, emerge il concetto di exteriorità che lega l'originarsi del linguaggio nell'uomo a un bisogno di comunicazione sociale. "L'uomo non è così bisognoso, e per chiedere aiuto sarebbero bastati dei suoni inarticolati."⁸⁸ Humboldt si oppone alla concezione strumentale del linguaggio riprendendo la metafora dell'organo già utilizzata da Platone nel *Cratilo*. In realtà, tale metafora è utilizzata in un'accezione molto più complessa, che rimanda al concetto kantiano di organo, inteso come parte di un organismo vivente che produce le altre parti ed è da esse a sua volta prodotta.⁸⁹ Il linguaggio è originario e naturale proprio perché riferito all'interno; esso nasce ogni volta per un bisogno insito nella natura dell'uomo di formare se stesso e il mondo mediante i suoni in un rapporto di consonanza con gli altri: "(...) Il linguaggio è l'organo dell'essere interiore, è questo stesso essere, com'esso perviene via via alla conoscenza interiore e all'estrinsecazione."⁹⁰

Nello scritto cassireriano del 1923 sono costanti i riferimenti ad Humboldt, e gli studi di quest'ultimo sul linguaggio si rivelano fondamentali per un pensatore come Cassirer che proprio in quegli anni intendeva mostrare, con le sue ricerche, l'autonomia e la capacità formativa nell'atto linguistico. Inoltre, i lavori

⁸⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. V, Berlin, 1913; trad. it. *Critica del Giudizio*, riveduta da V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Bari, 1997, pp. 240.

⁹⁰ W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. 9.

humboldtiani aderiscono pienamente alla linea di pensiero che sempre più acquista chiarezza e importanza nella speculazione cassireriana, la quale non guarda più a Kant come ad un approdo sicuro per un modo di *fare* filosofia, insofferente dell'obbedienza dovuta ad una verità già data.⁹¹ Superare Kant: il pensatore di Königsberg, artefice della rivoluzione copernicana in filosofia, diviene ora per Cassirer lo stimolo per un altro inizio, perché il suo criticismo deve potersi aprire a nuovi orizzonti. Non è un caso, dunque, che l'interesse per i nuovi studi divenga sempre più intenso; lo stesso Humboldt, infatti, affronta la questione linguistica provando a procedere "con Kant oltre Kant"⁹². Nella tradizione post-kantiana, in particolare nei suoi esiti romantici, il linguaggio verrà ad assumere un ruolo di notevole rilievo come *condizione di possibilità* dell'esperienza. La determinazione del nesso *pensiero-linguaggio* allontana definitivamente Humboldt da Kant, ma con il contemporaneo riconoscimento dell'irrinunciabilità del punto di vista critico. Humboldt procede oltre Kant nel momento in cui afferma che il moto ordinatore con il quale l'uomo dà forma al mondo può realizzarsi solo attraverso il linguaggio, e solo a partire da qui si può annunciare e dare inizio all'effettiva rivoluzione copernicana.

Ripercorrere il filo rosso delle ricerche humboldtiane non è esattamente l'oggetto di questo studio, tuttavia sembra opportuno fermare ancora per un po' l'attenzione su alcuni momenti della sua riflessione. Ci sono, infatti, alcuni nodi

⁹¹ Il Cassirer marburghese, allievo di Cohen e Natorp, inizia un percorso filosofico volto alla comprensione del *trascendentale* kantiano nel suo significato più autentico, spogliato delle aporie determinate dallo psicologismo, portando alla luce la funzione di fiaccola della mente, la guida per attuare la liberazione da parte dell'uomo dall'ossequio alla verità data. Questo motivo che è una costante del primo Cassirer è sviluppato in maniera esemplare soprattutto in *Sostanza e Funzione, Dall'Umanesimo all'Illuminismo*.

⁹² W. Von Humboldt, *La diversità delle lingue*, p. 30.

tematici che ricorrono negli scritti di Cassirer, che con grande spirito critico rivisita i suoi stessi studi negli anni della maturità filosofica. Il concetto di organismo, del linguaggio come *enérghēia* (attività) e non *érgon* (opera), sono precisamente i motivi humboldtiani che riteniamo opportuno esaminare per poi entrare nel vivo della riflessione matura: "Il linguaggio comincia immediatamente e subitamente con il primo atto della riflessione, e dove l'uomo, dalle tenebre dell'appetito, in cui il soggetto inghiotte l'oggetto, si risveglia all'autocoscienza, lì sarà la parola, quasi come il primo ostacolo che l'uomo si dà per arrestarsi d'un tratto, e insieme il primo impulso per guardarsi intorno ed orientarsi."⁹³ Così viene alla luce il ruolo che è proprio del linguaggio, il suo essere l'organo formativo del pensiero, che, in questo suo formare, non incontra mai fine. Nel momento in cui l'uomo trascoglie dalla molteplicità delle impressioni sensibili che lo investono, i tratti che caratterizzano l'oggetto, unificandoli, crea una rappresentazione che non è ancora concetto. Quest'ultimo, infatti, nasce dalla esistenza della rappresentazione, la quale oltre a necessitare dell'unificazione, necessita prima ancora della fissazione, condizione di possibilità per l'estrinsecazione oggettiva di ciò che soggettivamente si è unificato⁹⁴. Il dialogo è il luogo in cui nasce il concetto, con esso e tramite esso, infatti, si ha l'oggettivazione della soggettività: "Solo quando la parola creata dall'io risuona proferita dal Tu, quando essa fa ritorno al suo orecchio come la parola di un altro, solo allora la rappresentazione viene promossa ad effettiva

⁹³ W. von Humboldt, *Ueber Denken und Sprachen*, 1795-96, p. 581-84.

⁹⁴ Uno dei presupposti teorici del metodo humboldtiano riferito allo studio del linguaggio è dato dal superamento della distinzione tra soggettivo e oggettivo. Il pensatore manifesta un aperto rifiuto dell'oggettività come qualcosa di dato e descrivibile, per affermare, invece, l'idea di oggettività che è possibile raggiungere mediante il processo dell'attività formatrice dello spirito. Per ulteriori approfondimenti si rimanda: F. Tessitore, *Contributi alla storia e teoria dello storicismo*, edizioni di storia e letteratura, Roma, 1998, vol. IV, pp. 319-31.

oggettività."⁹⁵ Per Humboldt la lingua che è figlia della parola, conseguenza del destarsi dell'autocoscienza, è ad un tempo *forma formata* e soprattutto *forma formans*; essa oltre ad avere una forma, nel senso di riceverla, è formativa: tendenza, legge capace, in virtù del suo valore dinamico, di condizionare il modo di procedere⁹⁶. La lingua reca in sé due diversi aspetti tra loro non disgiunti, il cui rapporto dicotomico ha, naturalmente, ripercussioni sul modo in cui l'individuo è chiamato, per la sua stessa natura, ad essere partecipe di questi due diversi aspetti. Si tratta della legalità interna ad ogni lingua, il conosciuto e riconoscibile dall'uomo, che, incontrandolo, è in grado di aprirsi al dialogo con il *Tu*, e dell'inesauribile miniera che la lingua è per l'uomo, per cui egli può scoprire in essa ciò che gli è ancora ignoto. Nel primo caso l'individuo scopre nella lingua una legalità confacente alla forma del suo stesso spirito, e da questo incontro, dalla acquisizione di tale consapevolezza, procede 'sicuro' lungo l'itinerario della conoscenza; nel secondo caso la lingua appare all'uomo in ogni suo particolare momento, e in ogni epoca storica, nel suo aspetto più oscuro e insondabile, lungi dall'essere il *medium*, in virtù del quale ordinare la natura, essa si manifesta in tutta la sua inscrutabile e ineffabile essenza, al pari della natura stessa. Tuttavia, solo con la convivenza di entrambi i momenti che vivificano la lingua, la parte stabile e la parte fluida, l'uomo è mosso e sempre ispirato nel suo sforzo intellettuale;

⁹⁵ W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. 43.

⁹⁶ Il concetto di forma di cui si avvale Humboldt ha fatto molto discutere. Sicuramente esso risente dell'influenza dello schematismo kantiano per il suo carattere sintetico, ma è pur vero che è altrettanto vicino al dinamismo leibniziano per il coniugarsi del concetto di forma con quello di forza. A tal proposito, si veda l'introduzione di D. Di Cesare alla *Diversità delle lingue*, cit. pp. XXV, XXXIV.

dall'incontro e riconoscimento dei due aspetti l'individuo può seguitare a dipanare il contenuto della sua vita spirituale.

Da qui, diviene chiaro che per almeno tre aspetti Humboldt rappresenta per Cassirer un punto di riferimento obbligato: in primo luogo la risoluzione critica del rapporto soggetto-oggetto; in secondo luogo la comprensione dell'espressione linguistica intesa come attività che si genera dalla libera produttività dello spirito; ed infine il carattere genetico (nel senso di genesi trascendentale), della creazione linguistica. Quest'ultimo aspetto è strettamente connesso a quello di legalità della forma linguistica, espressione della libertà dello spirito, che in quanto tale è volta ad infrangere ogni residuo cosale. L'Humboldt cassireriano si definisce completamente già nel 1920, nel saggio *Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*.⁹⁷ L'esigenza di ricercare un approccio sistematico alla filosofia del linguaggio è chiarito subito in apertura del saggio. Il mancato interesse kantiano per il *logos* trova la sua giustificazione nel fatto che Kant con la sua rivoluzione copernicana intendeva realizzare una sistematica della ragione. Ancora, alla luce della lettura e interpretazione marburghese di Kant, il linguaggio non può rivendicare il suo posto, la sua propria autonomia, laddove si tenta una fondazione delle diverse realizzazioni autonome della ragione, mentre il linguaggio rappresenta una creazione spirituale. La filosofia del linguaggio di Humboldt, ripresa e interpretata da Cassirer, getta luce sui motivi che segnano via via l'allontanamento cassireriano dall'interpretazione marburghese di Kant, e allo

⁹⁷ E. Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, cit., p. 236-273.

stesso tempo permette di cogliere quanto di Kant continui a vivificare una ricerca diversamente orientata rispetto alla consolidata tradizione. Cassirer diviene interprete e protagonista della rinascita humboldtiana, intrecciando questo nuovo tipo di interesse filosofico con la conoscenza delle indagini linguistiche svolte per esempio da Wilhelm Wundt e Steinthal.⁹⁸ Ma più di tutto la nuova ricerca cassireriana si colloca al fianco degli importanti contributi di Eduard Spranger o meglio ancora di quel «passo decisivo dal positivismo all'idealismo» compiuto dalla scienza del linguaggio di cui parla Vossler.⁹⁹ Il tentativo di Cassirer è teso a fondare filosoficamente anche l'autonomia del linguaggio, a partire da un movimento che è interno allo spirito, dall'energia interna che si esplica come una vera e propria produzione spirituale. Il 'nuovo' in Cassirer si riferisce ad un orientamento filosofico che muovendo dalla critica dell'*a priori* interpretato psicologicamente, segue una via diversa rispetto a quella intrapresa da Cohen. Il pensatore marburghese si occupa del trascendentale da una prospettiva che possa essere estesa, risultando comunque valida universalmente, a tutte le facoltà proprie dell'uomo. Dunque, Hamann, Herder e più di tutti Humboldt sono pensatori con i quali Cassirer dialoga per tentare di dar vita ad una filosofia trascendentale del

⁹⁸ W. Wundt, *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Scientia Verlag, Aalen, 1975; H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Hildesheim, New York, 1972. I lavori di entrambi gli autori sopra citati vengono criticamente utilizzati da Cassirer nel complesso della rinascita humboldtiana, anche se non saranno determinanti o comunque di maggiore riferimento.

⁹⁹ K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaften. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Heidelberg, Winter, 1904 (in particolare per il discorso su Humboldt p. 94); trad. it. *Positivismo e Idealismo nella scienza del linguaggio*, a cura di T. Gnoli, Laterza, Bari, 1908. Tale studio rappresenta per Cassirer un vero e proprio 'manifesto' cui fa riferimento anche nella *Filosofia delle Forme simboliche* alle pagine 84 sgg. Il richiamo a compiere il passaggio decisivo, inoltre, è presente anche nel saggio cassireriano *Der Begriff der symbolischen Form in Aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Wesen und Wirkung der Symbolbegriffs*, Primus, Darmstadt, 1997, p. 172; trad. it. *Mito e Concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1992 (nella traduzione italiana il saggio prende il titolo: *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*) p. 98-99.

linguaggio. L'interesse per la linguistica in Humboldt non nasce come messa in discussione della filosofia kantiana; l'aspirazione humboldtiana, infatti, è di aggiungere alla riflessione kantiana ciò di cui è mancante. L'ossequio e la profonda stima che Humboldt manifesta per il suo maestro non gli impedisce, tuttavia, di individuare una lacuna nel pensiero di Kant legata al mancato interesse per un discorso sul problema del linguaggio. Tale lacuna per Humboldt è ravvisabile nella non definizione di cosa si intenda per *schema* nella sistematica kantiana. Il filosofo di Königsberg è impeccabile nella descrizione del valore logico che il concetto di *schema* assume come ciò che è dato dall'unione di intelletto e di sensibilità, ma la funzione logica che esso assolve non ha un nome, pertanto è come se non fosse possibile riconoscerne il valore quando tale schema si manifesta come *fatto* da indagare. È da qui che il filosofo della diversità delle lingue riprende Kant, individuando come linguaggio ciò che si dà nell'unione tra intelletto e sensibilità: "Dunque gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le sole vere condizioni, che danno ad essi una relazione con oggetti, e quindi un significato; e le categorie quindi non hanno in fine altro uso che quello possibile empirico, servendo soltanto a sottomettere, sul fondamento di una unità necessaria a priori (per via della necessaria unificazione di ogni coscienza in una appercezione originaria), i fenomeni a regole generali della sintesi, e a disporli così alla connessione completa in una esperienza."¹⁰⁰

¹⁰⁰ I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787) Band III *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe; trad. it. *Critica della Ragion Pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari, 2000 (Ed. X), p. 141.

L'esperienza, a cui Kant fa riferimento nella citazione sopra riportata, diviene in Humboldt l'esperienza linguistica. Gli schemi dei concetti puri mettono questi in relazione con gli oggetti, significandoli; ma significarli sta per rappresentarli, e ciò in Humboldt avviene mediante il linguaggio. La rappresentazione è ciò che si distacca dall'unione di sensi e intelletto, è davanti come oggetto e ritorna al soggetto mediante l'udito: "A tal fine è però indispensabile il linguaggio: mentre in esso la tensione spirituale si crea un varco attraverso le labbra, il suo stesso prodotto fa ritorno all'orecchio del parlante."¹⁰¹

Il fatto che la parola proferita dall'*io* giunga all'orecchio dell'altro da sé viene a rappresentare qualcosa che oggettivamente è capace di giungere a colui che ascolta ed è diverso da colui che ha parlato. In tal modo accade che si uniscono due sintesi, in virtù delle quali l'oggettività acquista sempre più potenza, laddove alla soggettività nulla viene sottratto. Anche nel saggio *Sul Duale*¹⁰², antecedente alla sua opera maggiore, Humboldt già sottolinea l'importanza della relazione *Io-Tu*. Indipendentemente dal tipo di rapporto affettivo che si possa stabilire tra i due soggetti, vi è nell'essenza del linguaggio una dualità per cui, anche quando il soggetto pensa nella sua propria solitudine, si lega (*Verbinden*) a un *Tu*, in quanto il concetto pensato dall'*io* acquista certezza dal riflettersi da una facoltà di pensiero estranea: "l'oggettività appare però in modo ancora più compiuto quando questa scissione non ha luogo nel soggetto, ma colui che rappresenta scorge effettivamente fuori di sé il pensiero, il che è possibile solo in un altro essere che,

¹⁰¹W. v. Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. 43.

¹⁰²In W. Von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Utet, Torino, 2007

come lui, rappresenta e pensa. Tra un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio."¹⁰³

È mediante il linguaggio che si stabilisce la comprensione di ciò che è altro da sé. La parola resta qualcosa di soggettivo, acquistando oggettività nello spirito di chi la proferisce, ma per ottenere *Realität* deve estendersi anche a chi ascolta, e a sua volta capace di rispondere. Parlare e comprendere si mostrano come due diversi aspetti della stessa facoltà linguistica, ovvero la possibilità per ciascun individuo di produrre la lingua come disposizione interiore che è propria della natura umana. Una disposizione che viene via via perfezionata, nel senso che si allontana sempre più dal suo manifestarsi come espressione ludica, creando un discorso che conservi la melodia dei sensi. In tal modo ciò che l'incontro della parola di due soggetti diversi provoca, non è il semplice ridestarsi delle rispettive facoltà linguistiche, bensì il riconoscersi in un processo che è comune, in quanto messo in moto da una stessa attitudine interna a *formare* il linguaggio. "Con l'articolazione è data infatti la possibilità di formare, anche in singole parole, a partire dai loro elementi, un numero davvero indefinito di altre parole, sulla base di un insieme di sentimenti e regole che ne determinino il procedimento di formazione, stabilendo così fra tutte un'affinità corrispondente all'affinità dei concetti."¹⁰⁴

Secondo tale ipotesi interpretativa è opportuno proseguire per comprendere cosa sia la *forma* negli scritti humboldtiani sul linguaggio e sottolinearne la

¹⁰³ *Ibidem*, vol. VII, p. 122.

¹⁰⁴ W. v. Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. 45.

connessione con le ricerche cassireriane. Nel saggio *Sullo studio comparato delle lingue* Humboldt definisce l'articolazione come essenza del linguaggio. La capacità di articolare è essenzialmente capacità di *formare*, attività formatrice che ordina la materia del mondo fenomenico versandola nella forma del pensare. Dunque l'essenza è in primo luogo *atto*, azione del versare. Jurgen Trabant noto interprete contemporaneo di Humboldt ha compiuto una dettagliata analisi del problema dell'«articolazione», definendola come il peccato originale della lingua. Il suono articolato, infatti, è ciò che rompe con l'immediatezza ed introduce una struttura secondo la quale il suono si articola cedendo il posto all'unione di significante e significato, alle due diverse *forme* di espressione e contenuto. Trabant insiste molto sul significato di tale unione, chiarendo che essa non viene rappresentata né dal segno, né dal simbolo, bensì dalla parola, giacché solo in questo caso analisi e sintesi convivono al tempo stesso.¹⁰⁵

Le ricerche humboldtiane sul problema del linguaggio testimoniano l'abbandono di un kantismo scolastico (cui, invece, rimase legato Cohen). La cura che si propone degli aspetti strutturali del linguaggio è tesa a raccogliere i risultati della morfologia goethiana, per muovere nella direzione di una considerazione 'concreta' della vita dello spirito. Humboldt si rivolge al Kant della *Critica del Giudizio*, di cui Cassirer ne aveva sottolineato l'importanza e la possibilità di estensione del criticismo già nella monografia del 1918. La filosofia humboldtiana del linguaggio assume per il nostro Autore il ruolo di vero e proprio paradigma

¹⁰⁵ Un'attenta analisi del concetto di articolazione è sviluppata nel saggio: J. Trabant, *Articolazione: il lavoro dello spirito*, in AA.VV., *W. v. Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei saperi positivi*, Morano, Napoli, 1993, pp. 162-188.

trascendentale. Ciò è documentato oltre che dai costanti riferimenti alle opere di Humboldt, dall'utilizzo di uno schema che muove "dalla concezione olistica del linguaggio e dal suo costituire una visione globale del mondo."¹⁰⁶

Gli studi humboldtiani rappresentano la manifestazione di un'intelaiatura intellettuale costruita a poco a poco, seguendo una direzione doppia, capace di passare dal fenomeno all'idea e viceversa, testimonianza del rapporto continuo tra filosofia e scienza, realizzato dalle ricerche kantiane riguardo alla matematica e alla filosofia matematica, resosi fecondo ed estendibile anche allo studio del linguaggio. Ormai siamo nel pieno del riconoscimento per cui la filosofia non è più la scienza dell'essere rivolta alla fondazione della metafisica quale scienza delle cause prime; la filosofia è, invece, scienza delle forze dinamiche della vita e si autofonda in virtù delle sue proprie funzioni. Il carattere genetico del linguaggio e dello studio filosofico che ad esso si rivolge, è votato alla comprensione delle funzioni che determinano la struttura del linguaggio, ma soprattutto, muovendo dalla concezione humboldtiana del linguaggio, Cassirer può compiere il passaggio dall'espressione sostanziale alla pura espressione di relazioni, affermando ancora una volta il trionfo della funzione sulla sostanza. L'essenza del linguaggio è *attività*, pertanto essa va ricercata in quel lavoro dello *spirito* che si compie a più livelli per far sì che il pensiero trovi espressione in reciproca dipendenza dalle parole. Il significato del termine '*essenza*' muta, da ontologico esso diviene antropologico, ed è da questo mutamento che parte la nuova fase speculativa del

¹⁰⁶ M. Ferrari, *Ernst Cassirer dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 203.

pensatore di Breslavia. Negli anni che vanno dal 1933 al 1945 - periodo in cui la vicenda personale di Cassirer sembra divenire determinante per la possibilità di continuare le sue ricerche e gli esiti di queste- si intravede sempre più alla luce di un'attenta lettura degli appunti personali e quelli preparati dal pensatore per le sue lezioni svedesi e americane, il modo in cui Cassirer, mai dimentico della lezione kantiana, proceda oltre Kant. La terza critica kantiana è artefice della nuova apertura filosofica cassireriana. Essa fa sì che il marburghese con Kant possa addentrarsi nello studio dei lavori goetheani, ed in questo processo innovativo mantenere, tuttavia, saldi legami con il proprio passato filosofico. Nel secondo decennio del '900 Cassirer lavora alla *Filosofia delle Forme Simboliche*, che testimonia ampiamente della sua capacità di saper guardare al passato, preparandosi al futuro. La nuova fondazione filosofica del linguaggio ha come suo obiettivo principale la connessione dell'idea di *forma organica* con l'idea di «totalità»; ovvero, l'idea di *forma*, ciò in cui deve manifestarsi per noi la *legge interna* del linguaggio. Quella che ne stabilisce le *condizioni di possibilità*, deve mostrarci anche il modo, mediante il quale ciò che essa accoglie come *totalità* di *particolari* proveniente da ogni singola lingua, nel suo specifico manifestarsi, possa essere unificato, reso *forma*, senza essere perduto o misconosciuto. Si guarda all'*universalità* non di un'astratta unità di genere, ma come a ciò che tiene insieme *totalità di particolari e legge interna*.

Il linguaggio permette ad ogni singolo uomo di parlare la propria lingua. In questa libertà di dar voce, il soggetto finito raccoglie ed esprime l'infinito con il

quale è in intimo legame spirituale, e allo stesso tempo media il riconoscimento di un individuo che è altro da sé, giacché anch'egli mosso da una stessa *attività spirituale*. Nella libertà di ordinare ciò che erompe in sé e da sé, l'*Ich* si scopre in relazione al *Du*. Tale atteggiamento critico di pensiero e metodo di studio del linguaggio, ci allontana dalla comune considerazione del dare vita a concetti attraverso le parole e i discorsi, semplicemente per indicare qualcosa che è fuori di noi, e da noi riconosciuto e riconoscibile. Nel dare nome, invece, si realizza un processo che muove dall'interno verso l'esterno, la cui dinamica, anche se resta per noi oscura nel suo primigenio cominciamento, ci inizia al sentiero della comprensione, che solo si dipana se al linguaggio viene smessa la veste di opera compiuta. Affinché la parola proferita non si affermi solo come immediata espressione di emozioni vissute, ma come *funzione universalmente valida*, è necessario che essa passi attraverso la triplice diversità della fase mimica, analogica e simbolica¹⁰⁷. Nel momento stesso in cui il suono di una parola si allontana dall'immediata e-mozione che la muove, nell'attimo in cui essa perde i suoi originari caratteri di nuda sensazione, smette di essere un tutto unico e indistinto. E allora questa medesima emozione può essere *significata* esclusivamente mediante la sintesi di ciò che le è diverso: "Anche il linguaggio quindi comincia soltanto là dove cessa il rapporto diretto con l'impressione

¹⁰⁷ L'analisi del linguaggio nella fase dell'espressione sensibile, che il nostro Autore compie in modo particolare nel volume primo della *Filosofia delle Forme Simboliche, Il linguaggio*, trova in Aristotele il maggiore referente, soprattutto, per la descrizione del passaggio dal suono emotivo al suono significativo (Aristotele <384-322 a. C.>, *De Interpretazione*; trad. it. *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2001).

sensibile e con l'affetto sensibile".¹⁰⁸ In tal modo il linguaggio compie una distinzione che va a significare la multiformità del caos delle impressioni, tuttavia, distinguendo può attribuire molteplici significati ad uno stesso suono, facendo emergere quello che è definibile come tratto unico e peculiare proprio del linguaggio: "L'espressione mitica o analogica, lascia il posto all'espressione puramente simbolica, la quale nella sua diversa natura e in virtù di essa diventa portatrice di un nuovo e più profondo contenuto spirituale."¹⁰⁹ La simbolicità, in cui l'espressione sensibile diviene, manifesta nella sua natura funzionale il suo essere innanzitutto attività; essa scaturisce dal movimento di *atti spirituali*, e solo se ad essi riportato, il linguaggio si rende per noi comprensibile¹¹⁰.

La nostra comprensione per l'*Aufbau* che il *Geist* compie per farsi linguaggio è strettamente connessa alla *forma* spazio-temporale mediante la quale il linguaggio trova la sua compiuta espressione. La parola viene ad occupare uno spazio, è capace di determinarlo e di designarlo, e se, humboldtianamente parlando, in un primo momento tale processo riflette solo la determinazione e designazione dello spazio corporeo di colui che proferisce la parola, il passo successivo prevede un'estensione del riconoscimento delle regioni spaziali, la cui

¹⁰⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 161.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, cit., p. 173.

¹¹⁰ Quando Humboldt si riferisce agli atti spirituali come ad un movimento spontaneo, attraverso il quale il linguaggio passa per prendere le distanze dall'immediatezza della materia sensibile e significarla, riconosce in tale attività e capacità di attuazione del *Geist* la sua *forma* permanente, che si esplica appunto nell'azione dell'attraversamento delle singole fasi. Per motivi storici non si può parlare, in riferimento ad Humboldt, di un'origine psicologica del linguaggio, e ci troviamo, dunque, nell'ambito di un approfondito studio linguistico che muove dall'origine genetica del linguaggio. Altro discorso vale, invece, per Cassirer; questi sebbene intenda affrontare uno studio che sia reso libero da interpretazioni psicologistiche fuorvianti, ne intravede un'origine di natura psicologica. Da questo punto di vista l'autore di maggiore riferimento per Cassirer diviene Natorp. L'allievo riconosce al suo maestro marburghese il merito di aver costruito una psicologia generale secondo il metodo critico, di aver compiuto un'inversione verso l'interiorità, la giusta direzione degli studi della psicologia che rivendica lo statuto di una vera e propria scienza, al pari della scienza della natura. Per maggiori approfondimenti sul tema si rimanda: FFS vol. III, tomo I; Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tuebingen, Mohr, 1912.

individuazione si allontana sempre più da un riscontro che l'*attività spirituale* può avere immediatamente, abbracciando con lo sguardo e toccando, concretamente con mano, l'*oggettività* creata. Il vedere che è proprio del nostro senso della vista diviene il 'vedere' della mente, capace di comprendere la *legge interna* del *Geist*, e in virtù di tale comprensione, spingersi ben oltre la costruzione di una *realtà oggettiva* identificabile *qui e ora*. Questo delicato processo che si sviluppa in seno alla capacità *funzionale* del *significare* ciò che è altro da sé, crea le *condizioni di possibilità* per la struttura del complesso oggettivo, del sistema e della totalità delle determinazioni di posizione. Il significato che gli *atti spirituali* esprimono nel loro movimento che appartiene ad uno spazio, può e diviene significativo per noi, in quanto tale spazio è nel tempo, calato e creato in esso. Sulla scia di Kant, dunque, Cassirer non sta affermando la superiorità della *forma temporale*, rispetto a quella *spaziale*. Piuttosto tende a sottolineare la *necessaria* relazione che sussiste tra i due momenti, affinché l'*io*, come *soggetto* e interprete della conoscenza, possa proiettare fuori di sé la *legge interna* della *spiritualità* immediatamente sensibile e quella della sua teoreticità in vista della costruzione della *sua propria realtà oggettiva*. Nella connessione *spazio-tempo*, il *soggetto* scopre davanti a sé, come altro da sé, l'*effettività* del reale che gli appartiene come *problema* da analizzare secondo la prospettiva di ogni angolo visuale che è dato all'uomo nella sua finitezza. Percorrendo i diversi momenti legati all'analisi interpretativa e, insieme alla comprensione della *Wirklichkeit*, il *soggetto* compie un graduale passaggio della propria interiorità, fino a giungere al grado più alto della consapevolezza

coscienziale. L'io attraversa le sue diverse fasi di apprensione e conoscenza di sé in un dialogo sempre aperto con il tempo. La coscienza riconosce come propria quella spinta propulsiva che sente e vive nell'immediatezza di un'emozione o di un affetto, e, dandole ordine, è in stretto rapporto con la *forma temporale*. Se il *soggetto* acquista coscienza del tempo, d'ora in avanti il problema sarà di non confondere più il fenomeno della rappresentazione del tempo con il problema del tempo ontologico. Cassirer afferma che in virtù della mediazione della «coscienza» può avvenire il passaggio dall'originaria struttura temporale all'ordine temporale. La coscienza, infatti, possiede il *nunc* e la capacità prospettica di dirigerlo verso la sua oggettivazione¹¹¹. Con gli avvenimenti empirici che accadono nell'ordine temporale si compie la conoscenza dell'oggetto dell'esperienza. Tuttavia, senza il *medium* della coscienza non vi sarebbe alcuna esperienza conoscitiva. La coscienza, infatti, possiede l'originarietà del tempo, del suo essere un nudo incessante fluire, e contemporaneamente desta in tale flusso il senso del passato e il senso del futuro con i quali tesse l'intelaiatura intricata e stratificata dell'ordine temporale: "L'io trova e conosce se stesso solo nella triplice forma della coscienza del tempo, mentre d'altro lato le tre fasi del tempo solo nell'io e in virtù dell'io si raccolgono in unità."¹¹²

¹¹¹In E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. III, tomo I, con la nota 2 a pagina 218, l'autore chiarisce la sua concezione del tempo rispetto alla posizione assunta da Heidegger in *Sein und Zeit*. Il filosofo di Breslavia non può tentare una dettagliata analisi del problema, in quanto lo studio heideggeriano non era ancora stato pubblicato per intero; tuttavia afferma a chiare lettere che il problema del tempo posto dalla trilogia non concerne "l'originario senso ontologico dell'esistenza" in quanto la *filosofia delle forme simboliche* si occupa dell'analisi del tempo-forma. Tale forma temporale crea le condizioni di possibilità affinché si possa porre un essere, dunque procede al di là della temporalità ontologica heideggeriana; il concetto del tempo-forma cassireriano non nasce in antitesi alla temporalità intesa da Heidegger, essa, infatti, non viene contestata.

¹¹²E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. III, tomo I, cit., p. 228. Anche se la concezione temporale cassireriana emerge dall'analisi del concetto di monade leibniziano e del significato che esso acquista per la moderna

Ancora una volta il marburghese prosegue sulla scia di Kant, ma prima ancora di quest'ultimo, è Leibniz il primo pensatore nella filosofia moderna a sottolineare la necessaria mediazione della rappresentazione e intuizione temporale¹¹³. Anche se il discorso sul *tempo* in Cassirer non rappresenta immediatamente il *focus* di questa ricerca, è opportuno riprenderlo a questo punto, in quanto costituisce la solida e necessaria base del significato che il concetto di *simbolo* assume nella *Filosofia delle Forme Simboliche*. Il *simbolo* è insieme espressione del *molteplice nell'uno*: "(...) Poggia sulla chiarezza e la sicurezza con cui l'io è in condizione di porre dinanzi a sé in immagine un essere futuro e di indirizzare ogni singola azione a questa immagine."¹¹⁴ Il *simbolo*, dunque, come manifestazione diretta dell'*essenza* di ogni *fenomeno* della coscienza storica: "Ancora una volta si manifesta qui in tutta la sua potenza e in tutta la sua profondità la natura della rappresentazione simbolica: qui è il simbolo che, per così dire, spinge la realtà, le indica la via e per la prima volta le sgombra il cammino."¹¹⁵ Lo sguardo *spirituale-simbolico* non è mera contemplazione della realtà, ma azione che si *fa*, si realizza e il cui senso più profondo non risiede nel raggiungimento del fine cui l'azione è diretta, ma nel dispiegarsi stesso della libera visione prospettica degli atti spirituali: "Ogni fase della azione si compie ora

maniera di pensare, non si può trascurare la singolare lezione sul tempo che S. Agostino affronta nel capitolo XXVIII del libro XI delle *Confessioni*, la cui eco risuona nelle pagine della FFS. (Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Bur, Milano, 2002).

¹¹³ W. von G. Leibniz, *Monadologia e Discorso di metafisica*, a cura di M. Mugnai, Laterza, Roma-Bari, 1986.

¹¹⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, vol. III, tomo I, cit., p. 243.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 243.

mentre si volge lo sguardo a un modello ideale, che anticipa l'azione come totalità e ne assicura l'unità, il nesso e la continuità."¹¹⁶

La vera forza degli *atti spirituali* risiede nel processo del *dare forma* alla realtà, che muove dalla *necessità spirituale* di spingersi e distendersi verso il futuro a partire da quel primissimo e confuso *sentire* che è ancora tutto immediatamente sensibile, ma che pure reca in sé la richiesta, l'esigenza di acquisire una *forma* ordinata di espressione. Nel processo del *dare forma*, che diviene sempre più articolato man mano che ci si allontana dall'*input* originario, si realizza la funzione fondamentale della ragione umana: "(...) Distinguere le une dalle altre le singole fasi del tempo e separarle in una chiara disposizione ordinata, per poi riunirle in una nuova visione d'insieme."¹¹⁷ Tale visione manifesta la piena maturità del soggetto conoscitivo consapevole di ciò che potenzialmente può raggiungere nell'arco temporale della propria esistenza. Sottolineando l'importanza della *funzione significativa* per la struttura della conoscenza scientifica, il nostro Autore mostra il tragitto compiuto dal *Geist* fino a giungere alla sua *forma* più alta, come maturità e potenza conoscitiva che gli è possibile ottenere da sé, lungo un percorso che muove dalla spinta ad afferrare l'infinito, e attualizzandosi nel finito. Durante tale movimento fenomenologico i singoli momenti di rappresentazione dell'*agire spirituale*, non fungono semplicemente da preparazione per i successivi, giacché restano vivi in questi, permettendone un'ulteriore estensione verso una prospettiva

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 244.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 246.

futura, una meta unica data dalla molteplicità dell'esperienza fenomenica.¹¹⁸ Il soggetto che intende liberarsi dall'accettazione passiva di ciò che è altro da sé, rivolge la propria attenzione al problema della critica della conoscenza, preoccupandosi di conferire a questa un significato logico. Il *concetto scientifico* non nega quello *linguistico*. Infatti, sebbene il pensiero nella sua veste di *concetto puro* abbia la capacità di spingersi ben oltre il *concetto linguistico*, innalzandosi alla sfera dell'*ideale*, rimane ancora legato al *linguaggio*, riconoscendolo come motivo vitale che provoca la formazione del pensiero. Il *concetto puro* non si identifica con la parola, perché ci troviamo adesso in una sfera logica di maggiore spessore, è tuttavia, il nome che esteriormente permette di effettuare una distinzione tra le cose, è in intimo legame con il pensiero per la sua funzione significativa: "A poco a poco si perde il bisogno di rappresentare mediante il simile ciò che si vuole indicare, e basta un semplice residuo di intuitività per indicare il riferimento all'oggetto e quindi l'intenzione: dallo schema si passa al semplice segno."¹¹⁹ I nomi stessi divengono indipendenti dalle cose cui si riferiscono, anch'essi designano, ora, le cose non come 'accidenti', ma è un dar nome che appartiene all'idealità, compendosi in tal modo il passaggio dai "segni-parole" ai "segni concettuali."¹²⁰ Nella sfera dell'idealità il *linguaggio* esperisce il proprio limite, infatti il suo illimitato fluire che ne rappresenta la vera forza, la possibilità

¹¹⁸ Questa ipotesi interpretativa intende mostrare che la *forma* del concetto puro su cui si fonda la critica gnoseologica, non esaurisce il concetto di conoscenza in Cassirer. La terza parte della *Filosofia delle Forme Simboliche* ha come 'naturale' approdo la descrizione del momento logico nella sua manifestazione più matura, ma l'Autore non ne afferma la superiorità rispetto alle altre forme mediante le quali lo *Spirito* trova la possibilità di esprimersi. Nella seconda parte dello studio si vede, soprattutto alla luce degli inediti, in che senso la medesima conoscenza scientifica reca in sé non solo le altre *forme simboliche* descritte da Cassirer, ma un carattere di apertura tale verso nuove *forme simboliche*, nuovi *segni simbolici* che significano l'esistenza dell' *animal symbolicum*.

¹¹⁹ E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche*, voll. III, tomo II, cit., p. 70.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 71.

di scavare in sé un letto sempre nuovo da cui ripartire, viene frenato dal sorgere del *concetto logico* che richiede permanenza e *univocità*. Il *segno simbolico* di cui ha bisogno anche il concetto nella sua manifestazione più alta, deve poter stabilire *condizioni di possibilità* per la conoscenza che siano ben determinate: "Fra segno e significato viene ora richiesta una stretta e univoca coordinazione. (...) Ogni nuovo concetto instaurato nel pensiero scientifico viene fin da principio riferito alla totalità di questo pensiero, alla totalità delle possibili formazioni concettuali. Ciò che esso significa ed è, dipende dal suo valore in questa totalità."¹²¹

¹²¹ *Ibidem*, p. 76.

§ 2. *La Metafisica delle Forme Simboliche: i Konvolute 184b*

"In questo moto continuo dello spirito, conformemente a un detto di Goethe, ogni vedere si converte subito in un considerare, ogni considerare in un riflettere, ogni riflettere in un collegare, cosicché noi in ogni sguardo attento che volgiamo al mondo già svolgiamo una attività teoretica."¹²²

La citazione ripresa dall'introduzione al volume terzo della *Filosofia delle Forme Simboliche* annuncia l'importanza dell'attività teoretica nella fase di ricerca cassireriana interamente dedicata alla *fenomenologia della conoscenza*. Eppure non è solo per la conoscenza scientifica che il momento teoretico assume un ruolo di rilievo, l'invito di Cassirer, infatti, è teso a considerare il significato del concetto di teoria in tutta la sua ampiezza, così come esso è inteso da Goethe.¹²³ Tracciando una *fenomenologia della conoscenza* il nostro Autore descrive il dinamismo logico che è proprio dello *Spirito* nel momento in cui dispiega la sua *attività formatrice* mediante i concetti puri della conoscenza scientifica. Ma il significato più intimo e profondo di uno studio siffatto risiede nella possibilità di estensione dei confini del carattere logico proprio della capacità conoscitiva dell'uomo. La 'teoria' non è un momento culminante della conoscenza scientifica del mondo, ma va cercata e riconosciuta dallo sguardo attento dell'*animal symbolicum* ovunque operi un'*attività formatrice* in direzione di una determinata *unità di significato*. Con la «trilogia» la volontà e la possibilità da parte del marburghese di procedere in

¹²² *Ibidem*, p., 22.

¹²³ J. W. Goethe J. W., *Zur Farbenlehre*, Band XIII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981; trad. it. *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano, 1983.

direzione dell'ampliamento resta, potremmo dire, inevasa. Infatti, bisogna attendere il ritrovamento e la conseguente pubblicazione di quegli appunti rimasti inediti e che avrebbero dovuto costituire, secondo il progetto iniziale, il volume quarto della *Filosofia delle Forme Simboliche*. Si tratta, in modo particolare, del *Konvolut 184b* del 1928, *Sulla Metafisica delle Forme Simboliche: Spirito e Vita e il Problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*. La *Metafisica delle Forme Simboliche* pone lo studioso di fronte ad un problema, per certi aspetti nuovo, ma che ha in sé un vecchio motivo legato all'interpretazione di Cassirer: in che modo Kant continua ad essere presente nella riflessione filosofica del marburghese resasi autonoma e originale rispetto all'insegnamento dei suoi primi maestri. Non vi è dubbio che Kant continui a vivere. L'apriori kantiano rappresenta la via d'accesso alla comprensione del concetto di *Forma Simbolica*. Ma se tutto questo non reca in sé nulla di diverso rispetto agli anni di *Sostanza e Funzione* o della stessa *Filosofia delle Forme Simboliche*, acquista con il *Konvolut 184b* del 1928, un peso ed un significato nuovi. Sia che si legga come continuazione della trilogia, sia che la si consideri come un momento di confronto con il problema della metafisica, il rimando ad un'analisi del rapporto con Kant è inevitabile. A mio giudizio in entrambi i casi si assiste ad una trasposizione del kantismo in direzione della *filosofia del senso*.

In alcuni luoghi dell'opera della maturità Cassirer accenna ad un volume delle *Forme Simboliche* in cui si possa realizzare un confronto con la filosofia contemporanea, avvertita quasi come un'esigenza di fare ordine e chiarezza

rispetto alla propria inclinazione filosofica, in un periodo di grandi mutamenti, di fervidi e fecondi studi filosofici.¹²⁴

Sulla scia della *Filosofia delle Forme Simboliche* anche nei manoscritti del 1928 si affaccia subito il problema dell'*unità di significato*, il 'dare', conferire significato al mondo circostante, che vuol dire *in primis* significare la propria esistenza nell'avanzare del flusso continuo e incessante della vita. Nella donazione di senso l'*attività formatrice* dello *spirito* fa esperienza della propria libertà e ad un tempo resta necessariamente confinata nella forma stessa. Con la trilogia Cassirer ha ampiamente illustrato il movimento spirituale della soggettività che richiede per sua stessa natura estraniamento da sé, quindi oggettivazione in forme esterne, 'concrete', dispiegandosi in una creazione che sia altro da sé, per poter esperire il proprio *io* in relazione al *tu*.

La mia attenzione si sposta ora su un piano diverso che è forse più addentro alla questione delle *Forme Simboliche*, rappresentandone il nucleo più profondo, ciò che può essere intuitivamente compreso, ma mai esperibile nella sua fatticità. Si tratta, ora, di comprendere l'enigma del *divenire* delle *forme*. Siamo di fronte al problema dell' 'origine', il momento del cominciamento. Può sembrare paradossale che una lettura interpretativa degli studi di Cassirer possa giungere ad una considerazione sulla questione primigenia del *divenire* alla *forma*. Ma è lo stesso

¹²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2001; trad. it. *Essere e Tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano, 2006; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Späte Schriften*, hrsg. von M. S. Frings (Gesammelte Werke, IX), Bern und München, Francke, 1976; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cucinato, Franco Angeli, Milano, 2000 (settima edizione); O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, C. H. Beck'sche verlagsbuchhandlung, Münche, 1923; trad. it. *Il tramonto dell'occidente*, a cura di R. Calabrese Conte, Guanda editore, Parma, 1999; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

marburghese ad aprire tale prospettiva: "Ma per quanto questa chiara e consapevole concentrazione sul puro 'telos' della conoscenza teoretica si riveli necessaria e fruttuosa, la filosofia delle forme simboliche non può fermarsi qui. La sua interrogazione non concerne soltanto la semplice sussistenza delle forme: che cosa esse sono, per così dire, come grandezze statiche. Essa riguarda, piuttosto, quella dinamica della donazione di senso nella quale e per la quale soltanto si compie la formazione e la delimitazione di determinate sfere di essere e significato."¹²⁵

La descrizione delle *Forme Simboliche* del mito, del linguaggio e della conoscenza scientifica indica la strada delle possibili *forme* di mediazione per la conoscenza della realtà esterna. Sono tutte *forme*, insieme a quelle dell'arte e della religione, che sorgono dalla e nella vita stessa, mosse da una volontà necessitata dalla manifestazione di sé. Esse si ergono quasi in opposizione al flusso vitale, come se mediante la loro espressione cercassero di trattenerlo per una durata necessaria al *movimento spirituale*. E' in tale impercettibile ma pregnante *moto spirituale*, in questa espressione e significazione formale, il luogo in cui si compie una svolta nella riflessione filosofica cassireriana. Lo studioso di tale pensiero sa bene che l'Autore ha dedicato grande attenzione e cura al concetto di *funzione-forma simbolica*, le cui infinite manifestazioni non rappresentano gradi di attualizzazione dello *spirito*, da percorrere dal basso verso l'alto, in direzione dell'Assoluto, nonché elemento primo e originario. Lo sforzo costante, infatti, che

¹²⁵ E. Cassirer, *Zur Methaphysik der symbolischen Formen*, Band I, a cura di J. M. Krois e O. Schwemmer, Meiner, Hamburg, 1995; trad. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano, 2003, pag. 5.

caratterizza l'impegno filosofico di Cassirer è rappresentato dal rifiuto di ogni tentativo di chiusura della filosofia in un sistema dato: "La vera realtà concreta dello spirito consiste, piuttosto, nel fatto che tutti i suoi differenti momenti fondamentali si innestano l'uno nell'altro e crescono l'uno nell'altro, nel fatto che in senso proprio concretescono."¹²⁶ Per Cassirer non si tratta più di ricercare il *metodo*, affinché vi sia conoscenza, in cui percepirsi come soggetto attivo, ovvero, capace di stabilirne le *condizioni di possibilità* e consapevole di possedere i mezzi per indagare la realtà circostante. Ora, l'*animal symbolicum* sente di *dover* fare esperienza di un possibile *metodo* volto alla comprensione di ciò che egli stesso è in grado di *formare*, e che, ad un tempo, vive mai pago di sé, del divenire senza fine. Non è legittimo, dunque, parlare di *forme simboliche* in opposizione al ritmo fluente della vita, perché, ci troviamo dinanzi ad un cercare, da parte di ognuna delle manifestazioni formali, la loro propria strada, la propria quiete in seno all'accadere della vita che incessantemente trasporta verso l'infinito. A questo punto si impone un interrogativo: se Cassirer non sta parlando di un'opposizione tra *Spirito* e *Vita*, che cosa vuole intendere riferendosi a tale polarità? Ai fini della mia ricerca è di fondamentale importanza ricostruire un'attenta e il più esauriente possibile risposta in merito alla coppia 'oppositiva', perché solo alla luce di una chiarificazione si porta avanti la nostra ipotesi interpretativa di una *svolta* nella riflessione cassireriana.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 7.

Tale direzione prevede una ricognizione, seppur breve, del rapporto tra Cassirer e Simmel. Lo studio cassireriano in cui si sviluppa il primo vero confronto con il pensiero simmeliano è rappresentato da *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf studien*.¹²⁷ Cinque studi che hanno suscitato larga eco nel corso degli anni e in numerosi studiosi, aprendo alla possibilità di estensione del concetto di *forma-simbolica in forma-cultura*.¹²⁸ Ma, ancora, il dialogo con Simmel ritorna nel Konvolute 184b, *Spirito e Vita*, questa volta gli accenti del confronto sono più acuti e spingono ancora oltre. Il momento storico-culturale è tale da smuovere nei pensatori dall'ingegno più acuto e dalla più fine sensibilità una riflessione tesa a rivendicare il 'giusto' posto dell'uomo e per l'uomo nel mondo. Il disorientamento umano provoca nell'uomo stesso una perdita delle coordinate del suo essere al mondo. L'essenza dell'uomo è troppo spesso relativizzata negli infiniti modi dell'essere di un vivente con il proprio microcosmo in dialogo con il macrocosmo, o sopraffatto dalla credenza nell'assolutezza di qualcosa di esterno da cui dedurre la propria essenza e modo di esistenza. Cosa è divenuto l'uomo di fronte a se stesso e dove, in cosa si è perso o proiettato in tal modo da alienarsi? Questi sono gli interrogativi in cui viene sintetizzato e espresso il profondo disagio che si avverte in maniera forte nei primi anni del Novecento. Qui occorre far emergere alcune delle soluzioni 'risolutive', come quella di Simmel e Scheler, che con il loro

¹²⁷ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), in Band 24: Aufsätze und kleine Schriften (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, introduzione e cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979; in realtà il primo confronto con il pensiero simmeliano si esplica nelle pagine del volume primo degli inediti, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, di cui però si è venuti a conoscenza solo molto tempo dopo rispetto al saggio contenuto nello studio del 1961.

¹²⁸ Nel capitolo precedente di questo studio si è già discusso di siffatto passaggio o trasformazione, individuando nella svolta antropologica l'ipotesi da noi presa in considerazione e perseguita dal nostro punto di vista interpretativo.

impegno filosofico hanno cercato di restituire l'uomo a sé e al proprio posto nel mondo. In entrambi Cassirer vede una vicinanza alla sua visione delle possibilità che l'*animal symbolicum* ha di significare la propria vita senza disperdersi né per questo perdersi. Il concetto simmeliano di *trascendenza della vita* con il quale l'autore della *Lebensschauung*¹²⁹ delinea una propria direzione della filosofia della vita, presenta una vicinanza alla *Filosofia delle Forme Simboliche*. Il dialogo tra Cassirer e Simmel è necessario e gravido di conseguenze per il futuro 'immediato' della filosofia nel 1928, come non lo era stato prima. Nel 1918, Simmel, nel primo dei quattro capitoli metafisici, *Trascendenza della vita*, descrive la posizione dell'uomo nel mondo come se fosse compresa tra due limiti (uno superiore ed uno inferiore) tra i quali dispiegare la propria esistenza. Il che ha come conseguenza immediata la consapevolezza del suo stesso essere limite, della sua finitezza. Tuttavia può travalicare il confine del limite che di volta in volta incontra, al punto che il meno certo acquista il carattere della certezza e viceversa. In questo movimento che procede all'infinito, l'uomo è colui che ha un limite in qualsiasi direzione e non ha limite in alcune direzione. Il riconoscimento del limite e il suo superamento è qualcosa che si dà e si esperisce nell'unità dell'atto della vita. Egli ha nei riguardi di se stesso un compito morale da adempiere che si esplica nel superare ogni volta se stesso a partire dalla propria forma individualistica, scoprendosi come essere-limite anche nella sua eticità. La consapevolezza di sapere di sé, della propria condizione, potrebbe originare un processo all'infinito

¹²⁹ G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, München-leipzig, 1918; trad. it. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, ESI, Napoli, 1997.

destinato a sfociare in un'aporia del pensiero: l'io si sa, sa di sapere di sé, ma non riesce a raggiungersi. L'aporia si dissolve nello stesso momento in cui il trascendimento di sé dell'io viene ad essere il fenomeno originario della vita in generale: "La trascendenza della vita appare come la vera assolutezza nella quale è tolta e conservata (*aufgehoben*) l'opposizione tra assoluto e relativo."¹³⁰

La dualità dell'*essere per* e dell'*in sé* della forma individuale in contrasto con l'incessante divenire della vita, vive nella profondità del sentimento della vita, dove è inglobata dall'unità della vita; si presenta nella sua forma duale quando travalica il limite di siffatta unità. È una dualità che 'crea l'intelletto' a cui il contrasto si consegna come problema, è l'intelletto che la proietta come dualità anche nello stato profondo della vita. L'essenza della vita è la trascendenza di se stessa, la vita che trascende la sua corrente continua, si dà in forme individuali compiute, ma la scissione appartiene solo alla fenomenicità: "La vita è affetta da questa contraddizione: essa può trovare ricetto solo in forme, eppure non può trovare ricetto in forme, per cui oltrepassa e infrange ogni forma."¹³¹ La differenza che sussiste tra la metafisica tradizionale e quella moderna riguarda i loro scopi, giammai il metodo con il quale procedono. Infatti, anche la moderna metafisica deve risolvere le opposizioni che le si presentano nel mondo dell'esperienza; deve liberarle dalla relativizzazione mediante le quali si manifestano nel mondo del finito, perché si dissolvano in virtù delle proiezioni all'infinito. In tal modo l'intelletto le può comprendere e raccogliere in sé, secondo un carattere logico, del

¹³⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹³¹ *Ibidem*, p. 18.

tutto irrazionale per la sua natura, ma che gli viene suggerito dalla metafisica. La risoluzione della contraddizione stessa (la vita allo stesso tempo è e non è se stessa) riguarda il pensiero di questa realtà. È il nostro pensiero che necessariamente deve separare ciò che è inseparabile. Potremmo dire, allora, con Cassirer, che Simmel con un doppio passo del pensiero raggiunge il concetto dell'assolutezza della vita, la quale con un'interpretazione a posteriori è designata come un'unità e superamento del limite di tale unità. La vita immediatamente vissuta e la sua fenomenicità presentano una contraddizione, proprio come quella della metafisica tradizionale tra l'essere di Dio e il suo pensiero. La vita nella sua assolutezza non può rinunciare alla forma mediatica per manifestarsi e cogliersi in se stessa. "Come tutta la teologia negativa, in ogni sua rinuncia al logos, così anche il ritorno all'immediatezza pura della vita è possibile solo attraverso un atto peculiare del vedere, dell'intuizione della vita. E questa intuizione non può mai ritornare dietro il mondo delle forme, perché essa non è nient'altro che un modo della produzione delle forme."¹³²

La "metafisica" di Simmel si distingue da molte configurazioni dell'irrazionalismo moderno. Infatti, il vedere l'immediatezza della vita alla luce della sua intuizione, presuppone un processo intellettuale che coglie tale intuizione per mezzo della svolta all'idea. Cassirer si spinge ancora più in là, affermando che in Simmel la svolta dell'idea presuppone quella della *forma*. Per il nostro Autore la *forma simbolica* rappresenta la preconditione del passaggio all'idea, ciò che

¹³² E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 15.

permette di cogliere la mediazione tra l'immediatezza della vita e la mediazione del pensiero. Non vi è, tuttavia, in tale trasposizione un porre l'uno contro l'altro due poli tra loro rigidi e contrapposti. In Simmel l'astrazione della forma simbolica costituisce una regione dell'idea. Essa appare come un'opposizione alla concrezione della vita nel suo movimento individuale. Il passaggio dalla forma all'idea si configura come un vero e proprio oltrepassamento, come se la vita dovesse tentare un salto oltre le sue stesse ombre. In ciò risiede un'aporia: la vita ha bisogno di trascendere se stessa, operando un salto che prevede il raggiungimento di una nuova regione, in cui potersi cogliere come individualizzata. Tuttavia, il procedere al di là di sé e il rimanere in sé, continuano ad appartenere al campo del reale, anche se a due regioni tra loro diverse. La contraddizione è imputata all'impotenza del concetto che non riesce a cogliere l'inseparabilità della vita nella sua immediatezza. Cassirer ravvisa il limite simmeliano non nell'impotenza del pensiero preso generalmente, bensì in una sua determinata direzione spaziale. Il pensiero che traduce in simboli spaziali una relazione metafisica, laddove il simbolo è per il pensiero una metafora, resta imbrigliato nell'aporia, perché tenta di spiegare la necessaria appartenenza della vita in divenire e della vita individuale, prendendo le mosse dall'opposizione tra vita e idea: "Per quanto profondamente possiamo discendere nel regno del divenire organico e per quanto possiamo elevarci nel regno della creazione spirituale, non troviamo mai quei due soggetti e, per così dire, quelle due sostanze, la cui armonia e connessione metafisica è stata qui problematizzata. Non ci imbattiamo né in una

vita assolutamente priva di forma, né in una forma assolutamente priva di vita. La distinzione che il nostro pensiero effettua non si riferisce a due *potenze* metafisiche, delle quali ognuna è in se e per sé si concepisce, ma riguarda, per così dire, solo due *accenti*, che noi poniamo nel flusso del divenire."¹³³

Cassirer si avvale delle sue ricerche che costituiscono il volume primo della trilogia per spiegare l'importanza del *divenire* alla *forma*, non come qualcosa che intenda ingabbiare, fissando staticamente il contenuto vivo del fluente ritmo vitale. Ritorna, qui, nella prima parte del *Konvolut* del 1928 una ripresa della *forma simbolica* del linguaggio, come l'esempio più puro della connessione tra pura vita e pura forma. Riprendendo Platone¹³⁴, chiarisce che né la semplice vita né la sola forma costituiscono l'essenza del divenire. Questa è, invece, nell'immediato compiersi di ciò che continuamente prende forma per attuarsi. Il formare è un'esigenza dell'immediatezza stessa che richiede l'espressione più conforme per la propria fenomenicità, capace di acquisire di volta in volta un significato nuovo e diverso: "Qui la forma non si mostra come un ostacolo siffatto, ma come un organo sempre pronto e certo come un organo il cui valore consiste nell'essere modificabile e plasmabile nella misura più alta."¹³⁵

Il divenire alla forma appartiene tanto all'accadere continuo ed eslege della vita, quanto alla necessità di *formare*, ordinando e connettendo tra loro i contenuti vitali nella loro purezza irrazionale. I due termini polari, divergono tra loro se

¹³³ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁴ Si rimanda in modo particolare a: Plato <427-347 a. C.>, *Filebo o del Piacere*, a cura di R. Borghi, F.lli Bocca, Torino, 1895.

¹³⁵ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 19.

scorgiamo in essi modi-di-essere metafisici. Eppure continuità ed individualità non rappresentano un'opposizione tra essenti, ma un'opposizione funzionale, potendo perciò entrare in relazione. In Cassirer, dunque, il problema non è di risolvere la frattura tra la sfera del reale metafisico e quella del senso. Piuttosto si tratta di comprendere la scissione tra il senso nella sua ideale purezza e la sua espressione immaginifica. Alla luce del compito più proprio delle *forme simboliche*, cioè della loro possibilità di stabilire condizioni per le manifestazioni dello *spirito*, la *svolta dell'idea*, non rappresenta un momento in cui la vita si congeda da se stessa, ma un ritornare in sé della vita attraverso il *medium* della *simbolicità* delle forme: "Così, persino la sua limitazione diventa un suo proprio atto; così, ciò che, visto dall'esterno, sembra essere il suo destino si manifesta come la sua necessità e la testimonianza della sua libertà, della sua autoaffermazione."¹³⁶

La possibilità del divenire, di essere nell'alternativo gioco di *forma formans* e *forma formata* fa sì che non si dissolva mai completamente nella sua attualizzazione, ma anzi conservi la capacità di affrancarsi da questa e rinascere nuovamente. Nell'oscillazione cassireriana dei due aspetti che la forma può assumere per sua stessa natura, sono racchiusi i processi che Simmel denota con l'espressione di "*svolta all'idea*". Tuttavia, per l'autore della *Lebensanschauung*, la vita, alla cui *essenza* le è immanente il suo trascendersi, in questo suo movimento conosce l'idea come qualcosa che ancora una volta la trascende e, soprattutto, in modo estraneo ed oppositivo. Vigge qui, tra la vita e l'idea, un distacco che richiede

¹³⁶ *Ibidem*, p. 22.

un "rotazione dell'asse della vita"¹³⁷, per spiegare il passaggio dall'una all'altra sfera, dal momento che il contenuto oggettivo dell'idea appartiene ad un livello di senso con una propria autonomia, che non è più vitale.¹³⁸ Simmel come esponente della *Filosofia della vita* solleva un autentico problema filosofico, ma la soluzione prospettata resta profondamente diversa da quella cassireriana. Anche nel saggio svedese dedicato al pensiero simmeliano, *Zur Logik der Kultur*, Cassirer non si discosta molto da quanto emerge dallo studio del 1928, già qui è evidente, infatti, che per lui la vera tragedia è quella che lo spirito esperisce in sé, il dramma è nella negazione del *Geist* rispetto a se stesso, per creare dalla negazione uno spazio intermedio capace di rivolgersi alla vita. Se *Vita e spirito* fanno parte di uno stesso movimento, nell'interpretazione cassireriana lungi dall'essere considerati come estremi opposti, acquistano un profondo significato se pensati come riflessi diversi del mondo intermedio che si dà nello specchio delle *forme simboliche* e alla luce del quale *spirito* e *vita* possono dialogare tra loro. Simmel non è l'unico esponente della *Filosofia della vita* che, dal punto di vista cassireriano, tradisce i presupposti della *Lebensphilosophie*. Anche nel confronto con Scheler, infatti, il filosofo di Breslavia prende le distanze dalle soluzioni auspiccate. Tuttavia per molti aspetti legati al disegno teorico della *Filosofia delle Forme Simboliche*, sembra del tutto naturale¹³⁹ avvicinarsi alle tesi scheleriane della abbozzata antropologia filosofica.

¹³⁷ G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*; in modo particolare la svolta all'idea è descritta da Simmel nel secondo dei quattro capitoli metafisici.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 24; trad. it., cit., pag. 20.

¹³⁹ Non vi è dubbio alcuno che Cassirer legga Scheler e non solo *La posizione dell'uomo nel cosmo*, mentre è molto più controverso il rapporto che Scheler intrattiene con Cassirer. Egli, infatti, non fa molto spesso riferimento al filosofo di Breslavia, l'unico documento è rappresentato dal saggio del 1927 *Die Sprache*, dove si discute della forma simbolica

Pertanto nel 1930 appare il saggio cassireriano *Vita e Spirito nella filosofia contemporanea* che testimonia il confronto critico che il marburghese istituisce con Scheler. Il saggio riprende uno dei momenti di discussione che caratterizzò le giornate di Davos, ma soprattutto, è l'unico frammento pubblicato dall'Autore vivente, del volume da lui preannunciato nella Prefazione al volume terzo della *Filosofia delle Forme Simboliche*. Così la trilogia porta alla luce l'intreccio di più motivi filosofici che hanno caratterizzato il percorso meditativo sin dalle origini, che a mio parere trovano la loro unità in un fine comune che si esplica nel tentativo di rispondere, in maniera più esauriente possibile alla domanda kantiana: "Che cos'è l'uomo?" Non bisogna attendere il *Saggio sull'uomo* per capire che una tale risposta si traduce in una vera e propria esigenza. Una testimonianza in tal senso è data dalla frequentazione cassireriana di autori che nell'età classica hanno avuto una particolare cura per il problema uomo nel suo oscuro ed enigmatico essere al mondo. Sappiamo bene che Cassirer non ha provato a comprendere l'uomo cercando di definirlo nella sua pura essenza. Piuttosto ha cercato di comprenderne i modi di manifestazione, ravvisando nell'*espressione simbolica* il luogo più caro all'uomo per poter attuare, tradurre in opera ciò che potenzialmente egli è.

Alla luce dell'estensione che la *funzione simbolica* ha raggiunto nel pensiero cassireriano diviene inevitabile il confronto con Scheler. Il simbolo in Cassirer ha sempre una doppia valenza: conserva, nel senso di trattenere provvisoriamente, il processo spirituale che si dà forma. Pertanto, *lo spirito* è calato nel tempo, non

del linguaggio, ma in implicito dialogo con Cassirer e in esplicito dialogo con Humboldt (M. Scheler, *Schriften zur Anthropologie*, hrsg. Von M. Arndt, Stuttgart, Reclam, 1994).

come flusso imperante e incessante, bensì come durata, acquistando, in tal modo, una direzione. La *forma simbolica* permette l'oggettivazione del *Geist* e questo momentaneo arresto viene a rappresentare anche l'orientamento dello *spirito* verso il futuro, mediante nuove *formazioni simboliche*. Dunque già con la *Filosofia delle Forme Simboliche* Cassirer apre la propria meditazione alla 'conoscenza di sé dell'uomo', senza abbandonare la fondazione trascendentale della filosofia della cultura. Le *forme simboliche* sono figlie del primo ventennio del Novecento, gli anni in cui con maggiore forza si affaccia la preoccupazione per l'uomo, per la sua propria esistenza. Pertanto esse possono orientare l'uomo verso una conoscenza di sé che sia in grado di restituirgli il suo posto nel mondo. A mio giudizio appare giustificata l'attenzione che Cassirer dedica alla concezione antropologica di Scheler. Le primissime righe con le quali si apre *La posizione dell'uomo nel cosmo* attestano di una situazione di vita particolarmente malata per l'uomo, quasi una denuncia da parte di Scheler, che in Cassirer, invece, non troviamo in una forma così esplicita prima del *Saggio sull'uomo*.

"Eppure mai, nel corso di tutta la sua storia, l'uomo è stato così tanto enigmatico a se stesso come nell'epoca attuale."¹⁴⁰ Ciò che più di ogni cosa è venuta a mancare è l'idea unitaria di uomo, tale idea si è troppo relativizzata nei saperi particolari, perdendo il suo significato più profondo. Tuttavia, Scheler riconosce all'uomo il coraggio di liberarsi da una situazione così stagnante per le sue condizioni vitali, e proprio in virtù della sua posizione eccentrica, con la quale

¹⁴⁰ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in Späte Schriften, hrsg. von M. S. Frings (Gesammelte Werke, IX), Bern und München, Francke, 1976; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cucinato, Franco Angeli, Milano, 2000 (Ed. VII) cit., p. 75.

egli abita il mondo, è capace di dire *no*. Ma cosa gli conferisce una tale posizione? Il suo essere anche spirito; il che significa, tradotto in termini scheleriani, apertura al mondo, o meglio ancora l'uomo ha il mondo. "L'uomo è pertanto quella x capace di comportarsi in modo illimitatamente aperto al mondo."¹⁴¹ In questo passo sembra poter ritrovare pienamente Cassirer, quando nella *Filosofia delle Forme Simboliche* insiste molto sul carattere di apertura dello *spirito* al mondo e sulla necessità spirituale di estraniarsi da sé per ritornare a sé mediante la manifestazione oggettiva. Tuttavia già il diverso modo di intendere il movimento spirituale descritto dai due pensatori prelude alla diversità delle loro soluzioni.¹⁴² Il *no* che l'uomo può proferire permette di de-realizzare la realtà; quello della derealizzazione è un atto ascetico che richiede sospensione e neutralizzazione della vita. È questo atto ciò che per Cassirer rappresenta il compimento della metafisica in Scheler, in quanto la tensione mantenuta aperta fra *vita* e *spirito* non riguarda un'opposizione di natura metodica, giacché Scheler non si riferisce a due funzioni tra loro diverse, ma a due diverse potenze reali dell'*essere*. Inoltre lo *spirito*, paradossalmente, acquista forza mediante il *no* con un atto ascetico che significa ritrarre le forze, depotenziamento dell'energia formatrice. È pur vero che Scheler sottolinea, come capacità propria dello *spirito* quella di indicare semplicemente la direzione giusta alla vita. Qui il movimento del *Geist* non ha potere formativo, ma ciò lascia comunque aperto in Cassirer un interrogativo: "Com'è possibile

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁴² Per Scheler non è lo spirito ad oggettivarsi, ma il centro personale che permette all'uomo di compiere lo slancio oltre se stesso e di oggettivare il proprio corpo vivente assieme al mondo ambiente. Inoltre va sottolineata anche un'altra importante differenza rispetto al pensiero cassireriano, cioè che lo spazio temporale in cui avviene l'oggettivazione interessa un tempo spazializzato, infatti, la persona non può uscire dallo spazio assoluto, poiché in quanto persona è nello spazio etico o assoluto, pertanto si oggettiva assieme al mondo ambiente senza poterne far parte.

conciliare la trascendenza dell'idea con l'immanenza della vita?"¹⁴³ Per il nostro Autore anche l'"antropologia filosofica" rientra nella sfera del criticismo perciò non può condividere con Scheler se non l'impostazione iniziale, legata al tentativo di fondare filosoficamente l'antropologia, laddove non è la dimensione antropologica a dover definire l'essenza dell'uomo, perchè è la "filosofia della cultura" intesa come *filosofia delle forme simboliche* che può rispondere alla domanda antropologica.¹⁴⁴

¹⁴³ E. Cassirer, *Spirito e Vita*, a cura di R. Racinaro, edizioni 10/17, Salerno, cit., p. 113.

¹⁴⁴ E. Cassirer, *Metafisica delle Forme Simboliche*, cit., p. 36.

Capitolo III

Forma formans e forma formata: per il significato della morfologia etica.

§ 1. *Ernst Cassirer e Albert Schweitzer: principio di libertà e difesa della vita.*

Nella terza e ultima fase dell'indagine interpretativa qui proposta principale oggetto di studio è il problema *etico* in Ernst Cassirer. Se i capitoli precedenti hanno provato a dimostrare l'esistenza di un discorso sull'*eticità* nella riflessione dell'autore, ora si cerca di capire in che modo egli abbia tentato di fondare filosoficamente le basi per un'*etica universalmente* valida. Numerosi sono i documenti che testimoniano una particolare attenzione al problema della *morale*, manifestando una vera e propria esigenza di tradurre in teoria un modello etico la cui funzione principale sia generare il risveglio del "sentire" all'insegna del rispetto per la vita. Le considerazioni che seguono riprendono alcuni momenti del percorso filosofico cassireriano, soprattutto nella sua ultima fase, in cui è possibile "vedere" il Cassirer filosofo che, seguendo il moto della vocazione, ha il dovere morale di porre rimedio alla malattia del suo tempo. Non solo, ma la scelta di alcune parole e frasi con il loro conseguente peso, mostrano anche il dolore del Cassirer uomo che ha esperito con la propria esistenza il capovolgimento di ogni logica *etico-morale*.

Tuttavia il filosofo di Breslavia non diede mai vita ad un'opera *etica*.¹⁴⁵ La morte improvvisa giunse ad occupare lo spazio e il tempo che, con ogni probabilità, egli avrebbe dedicato all'*eticità*, porto naturale per l'approdo degli approfonditi studi sulla crisi dell'*uomo* e della *cultura*. All'assenza di uno studio "compiuto", dunque, fa da controparte una presenza silente, in alcuni casi ancora troppo silenziosa, perché non del tutto sviscerata così come richiesto dalla portata del tema. Alla luce di tutto ciò sembra più opportuno parlare di «lineamenti» d'*etica* che il filosofo ha tracciato con grande maestria.

Tale ricerca ha il compito innanzitutto di portare in primo piano il *fil rouge* che segna l'apertura all'*eticità* come conseguenza prima e necessaria della meditazione sulla *fondazione filosofica dell'antropologia*. Forse, non è opportuno quando si parla della riflessione cassireriana, fare riferimento ad un primo e un dopo, a ciò che può rappresentare il legittimo esito di uno studio precedente. Infatti, come lo stesso autore insegna, si tratta di comprendere mediante il fine strumento ermeneutico della *forma* la singolare relazione tra *uomo* e *mondo* che solo nella sua interezza e complessità svela la necessità dell'esistenza di ciascun particolare aspetto che tenga insieme siffatta *totalità*. La *forma* rende manifesto il senso della *connessione funzionale*, racchiude in sé il significato dello *stare-tenersi* insieme delle *infinite* e *polimorfe* possibilità della *Realität*, sciogliendo il segreto dell'*Uno-Tutto* per la sua capacità di *divenire forma*. Tale inarrestabile processo si realizza mediante il metodo della *legalità funzionale*, presa in prestito

¹⁴⁵ Sul perché Cassirer non ha mai scritto un'etica è significativo il saggio di B. Recki, *Kultur ohne Moral?*, in AA. VV., *Ernst Cassirer Werke und Wirkung. Kultur und Philosophie*, hrsg. D. Frede-r: Schmücker, Darmstadt, 1977, pp. 58-78.

dalle scienze esatte, ma che può nutrire e dare corpo anche alle questioni più intricate del globo intellettuale. In molti luoghi della sua opera il pensatore ha dimostrato che tra filosofia e matematica esiste un dialogo sempre aperto e che dovrebbe restare tale per perseguire un accrescimento "sano" delle discipline al servizio dell'uomo e del suo sviluppo in quanto essere umano. Da questo punto di vista, il *divenire a forma* delle *forme simboliche* offre ad ogni singolo individuo la possibilità di esperire una conoscenza più profonda del rapporto che lo lega alla realtà circostante. Infatti, il *soggetto* può addirittura ripensare il processo del *divenire a forma*, intervenendo in virtù del suo stesso essere *animale simbolico* e fornendo un contenuto nuovo alle *leggi funzionali* laddove si produce un corto circuito.

Le considerazioni che seguono rappresentano un momento di riflessione che guarda ancor più da vicino la crisi della *cultura*, la disumanità delle guerre, la perdita di ogni slancio vitale che renda capaci di *essere-con-l'altro* e *essere-per-l'altro*. Ancora una volta si tratta per la filosofia e la sua storia di ripensare la lotta tra il *bene* e il *male*, di riportare l'equilibrio laddove il *male* si nasconde assumendo le sembianze del *bene* e viceversa. Per il secolo XX il problema sembra affacciarsi sotto una luce nuova al punto da renderlo irriconoscibile, la portata e la drammaticità degli eventi che scandiscono quest'epoca confonde, provocando uno smarrimento tale che l'istinto di sopravvivenza induce alla completa adesione alla logica delle barbarie. Un vero e proprio smacco, questo, per la *civiltà* del progresso per antonomasia; la razionalità capace di penetrare il più recondito segreto della

realtà circostante, di dominare con la realizzazione di macchine sempre più specializzate, non è in grado di sottrarsi alla malattia provocata dal suo egocentrismo. Tali condizioni rappresentano la fonte prima delle analisi sulla *civiltà* realizzate da due grandi pensatori come Cassirer e Schweitzer, rispettivamente nel *Il Mito dello Stato*¹⁴⁶ e *Agonia della Civiltà*¹⁴⁷, due importanti opere accomunate dalle penetranti riflessioni sullo *spirito* dell'epoca. Alla stesura dei testi entrambi gli autori vivevano nella condizione di esuli: Schweitzer nell'Africa equatoriale francese e, poi, nei campi di prigionia francese; Cassirer negli Stati Uniti per sfuggire all'oppressione nazista. Due testimoni di ciò che può essere definito senza alcun dubbio il "*non-umano*" e nonostante tutto non smettere di credere di affidare all'*educazione* la speranza per un cambiamento del futuro dell'*umanità*.¹⁴⁸ La proposta di una lettura o forse rilettura di siffatte opere prende le mosse dal *leit motiv* che si afferma come saldo insegnamento della riflessione cassireriana nella sua interezza: non essere mai dimentichi del passato, perché "i classici sono la riserva del futuro."¹⁴⁹

¹⁴⁶ E. Cassirer, *The Myth of the State*, ed. By C. W. Hendel, Yale University Press, New Haven-London, 1946; trad. it. *Il Mito dello Stato*, Longanesi e C., Milano, 1971.

¹⁴⁷ A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, C.H. Bek'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1955 (12° ed.), trad. it. A cura di M. Tassoni, *Agonia della civiltà*, edizioni di Comunità, Milano, 1963.

¹⁴⁸ *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* appartiene certamente alla cosiddetta letteratura della crisi, qui Schweitzer era ancora ispirato dall'influsso di Nietzsche; ma è ormai noto che l'opera non rimase incompiuta e divenne la prima di due parti di cui si compone *Kultur und Ethik*, mentre il progetto di una parte terza vide la luce solo con la pubblicazione degli inediti. È l'urgenza etica ad allontanare Schweitzer da questo tipo di letteratura e provare la conciliazione del "si alla vita" con l'istanza etica. Da questo punto di vista il medico alsaziano è d'accordo con Cassirer anche per quanto riguarda il significato del *Tramonto dell'occidente* di Spengler. L'idea del declino non nasce certamente con Spengler, le denunce si infittivano sempre più e provenivano da più parti, tant'è che l'ultimo scorcio del XIX secolo e i primi decenni del XX sono caratterizzati dal Kulturpessimismus. In un panorama culturale di questo tipo, il progetto di rinnovamento sia di Schweitzer sia di Cassirer appaiono persino troppo ambiziosi. Ma i due pensatori non si abbandonano allo spirito dell'epoca, ritenendo che proprio a partire dalla *cultura* bisogna intraprendere la direzione del ridestarsi delle coscienze.

¹⁴⁹ G. Pontiggia, *I contemporanei del futuro*, Mondadori, Milano, 1998, p. 58.

L'incontro tra Cassirer e Schweitzer avvenne per la prima volta ad Oxford nell'ottobre del 1934 e ne nacque un'amicizia intensa. Sarà la signora Cassirer a fornire una descrizione di quei momenti, soffermandosi sulla personalità del medico alsaziano che la impressionò, soprattutto, per la capacità di parlare di qualsiasi argomento nella maniera più chiara e semplice da poter essere compreso da tutti: "Non sembrava un uomo di scienza, e neppure effettivamente un musicista o un teologo, pur essendo tutte queste cose insieme."¹⁵⁰ Anche il filosofo di Breslavia predilige tale aspetto in Schweitzer, ma più di ogni altra cosa i riferimenti ai suoi studi e al suo operato nascono dall' "ottimismo"¹⁵¹ da cui muove il progetto di rinnovamento della *civiltà*. Eppure, bisogna scavare ancora più in fondo per cogliere realmente cosa li rende così vicini nelle motivazioni da cui prendono le mosse i due studi presi qui in considerazione. Bisogna guardare alla loro formazione di studiosi per trovare il più profondo punto di contatto tra i due: il riconoscimento dell' alto senso di *civiltà* rappresentato dalle idee dell'*Illuminismo*. Come per Cassirer anche per Schweitzer la riflessione kantiana assume il ruolo di guida e di aperto confronto per la formazione di una propria autonomia e originalità di pensiero. Qual'è, dunque, il rapporto tra Schweitzer e le opere di Kant? Non vi è dubbio che le premesse filosofiche e teologiche dell'*etica* schweitzeriana formino le loro basi da un confronto con il pensatore di Königsberg. Va subito chiarito che l'alsaziano trova tutt'altro che solidi e unitari i

¹⁵⁰ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim, 1981, p. 236.

¹⁵¹ Il concetto di ottimismo, in antitesi al pessimismo di alcuni fondamentali studi coevi a quello schweitzeriano, è un tema centrale della riflessione di E. Donadon nel bel saggio: *Schweitzer e Cassirer in difesa della vita*, in <Sapienza> 51, 1998;

concetti *filosofico-religiosi* espressi da Kant. In particolare non condivide i passi evangelici cui si richiama l'autore della *Religione entro i limiti della sola ragione*,¹⁵² che sebbene sottolineino la modernità di Kant, tendono ad autonomizzare l'*etica* di Gesù.¹⁵³ Anche se negli anni più maturi della riflessione schweitzeriana il confronto con Kant si fa sempre più serrato, è indiscusso che l'operazione compiuta dal filosofo tedesco, di fondare la religione sulla morale, incontra il complice interesse del giovane studioso. Sono due i concetti dello scritto kantiano sulla *Religione* che il medico di Lambarene predilige: la concezione di Dio come sovrano morale, e ancor più il concetto di Dio come concetto ausiliare per la comprensione della *repubblica morale*. Da siffatte caratteristiche della morale si deduce la fondazione autonoma della stessa che Kant però, dal punto di vista di Schweitzer, non ha saputo portare alle estreme conseguenze, procedendo al di fuori della gnoseologia critico-idealista.¹⁵⁴ Tuttavia, resta una profonda ammirazione che emerge dalle pagine della *Kulturphilosophie* di Schweitzer. Il nucleo di maggiore contatto è rappresentato dalla *Critica del Giudizio*.¹⁵⁵ La lettura dell'opera fa sì che Schweitzer possa riconoscere nel filosofo tedesco le sue stesse

¹⁵² I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Band VI, *Kants Gesammelten Werken*, Akademie Ausgabe, 1793; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1980.

¹⁵³ Schweitzer afferma che l'errore commesso da Kant e in generale dall'etica moderna sta nell'attribuire a Gesù una concezione del Regno di Dio, la cui perfetta realizzazione è fatta derivare da un percorso evolutivo. È proprio il concetto di evoluzione ad essere messo in discussione dal medico alsaziano, in quanto esso appartiene alla maniera moderna di pensare, del tutto estranea a Gesù. Il carattere assoluto della concezione etica di Gesù è strettamente connesso alla dimensione escatologica, pertanto essa è un'etica condizionata. Per ulteriori approfondimenti su questo argomento rimando alle pagine di A. Guglielmi, *Albert Schweitzer. L'etica del rispetto per la vita*, Philobiblon, Ventimiglia, 2003.

¹⁵⁴ A tale proposito è bene ricordare gli studi di G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, 1979, pp.117-135, 143-151; sempre dello stesso autore *Troeltsch e Kant: la Religionphilosophie*, in *Kant e la filosofia della religione*, tomo I, a cura di N. Pirillo, Brescia, 1996, pp. 165-175. Cantillo osserva che soprattutto nel secondo saggio Troeltsch sottolinea l'ambivalenza kantiana rispetto alla religione, in particolare se il contenuto di verità prescinde oppure no dall'esperienza psicologica e storica. Tale ambivalenza era già stata notata da Schweitzer che intravedeva, nel rapporto fra le idee kantiane sul male radicale e la restaurazione della innatezza del bene, un superamento della prospettiva trascendentale.

¹⁵⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants' Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. V, Berlin, 1913; trad. it. *Critica del Giudizio*, riveduta da V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza Bari, 1996.

idee fondamentali sull'*etica*, che, oltre a prendere forma nella stesura delle sue opere, hanno incarnato la sua stessa vita. I paragrafi 83 e 84 catturano l'attenzione maggiore del giovane studioso. In essi si afferma che l'uomo può comprendere, conoscere se stesso staccandosi dal principio conoscitivo della causalità, volgendo, piuttosto, alla sua *libertà*. Il concetto kantiano di *libertà* mostra quali orizzonti la ragione può dischiudere all'uomo, fin dove questi può spingersi in virtù della propria capacità razionale. Questa non si identifica solo ed esclusivamente nella ratio che *calcola e ordina*, bensì nel giudizio estetico e teleologico che mostra la *libertà* come *scopo finale* della creazione. La *libertà* è tesa ad un ampliamento che va oltre la *libertà* morale dell'*imperativo categorico*. Se quest'ultimo per Schweitzer è ancora troppo individualistico, non può aprirsi alla dimensione di un'*etica* capace di oltrepassare i limiti dell'*io egocentrico*. La problematica della *Critica del Giudizio* si dà nel particolare rapporto tra *natura* e *arte* o meglio nel passaggio dal fenomeno di *natura* all'*arte*, mediante il quale ogni *forma, trasforma* le singole *unità* sensibili in *unità* sempre più alte. In tale processo si realizza il progresso della *cultura* che non può essere ridotto al singolo *soggetto* ma appartiene all'*umanità*. Il *giudizio estetico* rende possibile una visione della *Realität* in cui il *sensibile* è già manifestazione del *soprasensibile*, eliminando i contrasti tra l'autodeterminazione mediante *libera volontà* e le disposizioni finalistiche di un Creatore etico. Tale *giudizio*, secondo Schweitzer, è centrale dal punto di vista filosofico-religioso e politico. Da esso il medico alsaziano attinge la formulazione del principio del *rispetto per la vita*, il solo che permette alla ragione

di penetrare il fondo delle cose e le consente di parlare col linguaggio dell'animo umano. È il principio che educa l'animo alla riflessione e la ragione, che conosce in sé la sensibilità, al sentire.¹⁵⁶ Tuttavia, nelle pagine sulla *cultura* del 1923 i riferimenti schweitzeriani a Kant si fanno sempre più critici. Anch'egli fa parte della schiera di filosofi cui si rivolge il processo intentato da Schweitzer contro la *cultura europea* con particolare riferimento alle alte conquiste filosofiche. L'accusa mossa alla filosofia riguarda sia il suo divenire promotrice di *cultura*, ma soprattutto il suo essere decisivo fattore di decadenza della stessa. L'autore impegnato ad elaborare una critica della *civiltà*, non limita, però, la descrizione alla sola *pars destruens*, bensì alla denuncia del declino fa seguire lo sviluppo di un originale progetto di *pars construens*.¹⁵⁷

Le pagine di *Agonia della civiltà* prendono vita a partire dal secondo giorno di soggiorno dell'internamento dell'Autore nell'abitazione vicina all'ospedale di Lambarenè, il cui significato nella lingua galoa è "proviamo". E da lì Schweitzer delinea la sua diagnosi, *provando* a comprendere l'origine e la logica del non-

¹⁵⁶ Dal mio punto di vista l'interpretazione kantiana di Schweitzer avviene alla luce di una profonda conoscenza del pensiero goetheano. Il medico alsaziano, infatti, oltre che studioso di filosofia si dedicò anche alla letteratura tedesca con particolare riferimento a Goethe e alla massima del Faust: *Im anfang war die Tat* (da principio era l'azione). Schweitzer spese la sua intera vita al servizio del prossimo e il principio etico –morale cui giunse rappresenta l'anello di congiunzione sia dell'attività diretta al servizio del prossimo che del suo impegno intellettuale. Tra gli studi di Schweitzer su Goethe si ricordano: Goethe, Vier Reden, Beck, München, 1950; Goethe penseur, in «Europe», 1932;

¹⁵⁷ L'iniziale progetto schweitzeriano prevedeva la stesura di uno studio dal titolo *Wir Epigonen* (Noi Epigoni), un'opera cui era costretto a lavorare saltuariamente, perché travolto da altri impegni; ma, lo scoppio della prima guerra mondiale riporta l'attenzione di Schweitzer continuamente alla realizzazione del progetto, fino alla decisione di cominciare la stesura. Tuttavia, il titolo cui aveva pensato, sembrava non avesse più senso, giacché la guerra che si stava combattendo gli appariva più come un sintomo, che non la causa del crollo della civiltà, inoltre non voleva che il suo studio fosse il resoconto della tragica fine di un processo di decadenza. Fu così che il progetto di *Wir Epigonen* fu esteso, prospettando l'idea di offrire gli strumenti culturali per la rifondazione del concetto di *civiltà*: "Ma, ora che la catastrofe era avvenuta, a che cosa potevano giovare le considerazioni sulle sue cause manifeste?" A. Schweitzer, *Aus meinen Leben und Denken*, Fischer, Frankfurt a. M. 1995, p. 130-131; trad. it. *La mia vita e il mio pensiero*, a cura di A. Guadagni, edizioni di Comunità, Milano, 1965, p.133. In tal modo prende piede il nuovo piano di lavoro che ha come suo presupposto fondamentale l'affermazione della vita alla luce della quale attuare la rinascita della civiltà e della concezione del mondo, strettamente connesse l'una all'altra.

umano-principio-etico che pervade la mente e l'animo umano in tutte le sue manifestazioni. Non-etico significa irrazionale e l'irrazionalità è l'elemento primo da indagare nel processo di decadimento spirituale della civiltà moderna: "Dalla metà del diciannovesimo secolo le idee "elementari" circa l'uomo, la società, la razza, l'umanità, la civiltà non sono più trasformate in "vivente" filosofia del popolo, come avveniva nell'età degli illuministi."¹⁵⁸ Il pensatore alsaziano si porta avanti nelle ipotesi sui drammatici eventi, avendo bene in mente un modello di civiltà. L'epoca dell'Illuminismo, infatti, fa la differenza e, tuttavia più che riprendere insegnamenti del passato, egli invita a ricordare il metodo che ha segnato la mentalità del secolo dei Lumi. Nel corso del secolo XX, invece, la ragione diviene irrazionale, una formula paradossale che spiega il dramma in atto. Voci politiche, economiche e sociali parlano un linguaggio che mostra in opera l'irrazionalità delle convinzioni e dei valori (dei mezzi da impiegare e degli scopi da raggiungere) su cui si fonda il loro concetto di *civiltà*. La ragione impiega le sue forze indomite, interrompendo ogni legame logico con il mondo, cospirando contro l'uso critico della *ratio*. Già nel precedente periodo storico, tale paralisi delle menti inizia a compiere i primi passi, per poi affermarsi come tratto distintivo e culminante dell'epoca del progresso. Dunque la società e il destabilizzato concetto di *civiltà* sono preparate ad accogliere il *non-umano*. Questa volta il corso della storia è segnato dal naturale evolversi ed espandersi della potenza dell'elemento *demoniaco* che travalica ogni limite e irrompendo in tutta la sua portata non

¹⁵⁸ *Agonia della civiltà, cit.* p. 180.

conosce forma alcuna di equilibrio. La causa prima di tale processo è individuata da Schweitzer nell'eccesso di lavoro che ha come sua controparte il declino della spiritualità. L'ozio diviene necessità fisica e sempre più il divertimento caratterizza ogni rapporto sociale e ogni attività umana in cui fosse possibile esprimersi in assenza di pensiero. Altro grave ostacolo allo sviluppo della civiltà è dato dalla superorganizzazione della vita pubblica: "Associazioni politiche, religiose ed economiche (...) ottengono il loro scopo, ma proporzionalmente al loro successo, cessano di agire come organismi viventi e sono sempre più simili a macchine perfette."¹⁵⁹ Alla meccanicizzazione delle istituzioni segue quella della individualità. Questa non ha più vita se non nella espressione collettiva e si manifesta come passiva adesione alle idee e opinioni predominanti che stanno al di sopra di qualsiasi critica: "L'individuo (..) è simile a una palla di gomma che ha perduto elasticità e conserva ogni forma che le viene impressa. Egli è succube della massa e da essa trae le opinioni su cui basa la sua vita, siano esse fornite da gruppi nazionali o politici, dalla fede o dallo scetticismo."¹⁶⁰ L'uomo ha perso la propria libertà ed è entrato in un nuovo Medioevo che si differenzia da quello storico per la maggiore complessità della sua natura. Ora, infatti, si tratta di liberare l'uomo dalla propria dipendenza spirituale che egli, invece, considera come libertà di pensiero e di azione. Ciò che ha perso non è la condizione di essere libero, bensì la percezione interiore di siffatta condizione. La cruda analisi di Schweitzer prosegue individuando nel "nazionalismo" la condizione esterna in cui divampa il declino

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

della *civiltà*: "Il nazionalismo non poggia tanto sui fatti quanto sulla forma che questi assumono nell'immaginazione delle masse. (...) La *Realpolitik*, quindi, è politica irrealistica perché permette l'intervento della passione popolare che rende insolubili le questioni più semplici. Dispone in vetrina gli interessi economici e tiene in magazzino le idee di grandezza e conquista proprie del nazionalismo."¹⁶¹

Una causa interna e una esterna, dunque, individuate come principali indagate del profondo malessere generale, assunte come rappresentati di tutte quelle motivazioni sotterranee, ma non per questo meno spie dell'inquietudine per la quale si distingue l'età del progresso. Ora il problema non è chiedersi se e in che modo si poteva intervenire prima che avvenisse la totale catastrofe. Piuttosto bisogna domandarsi se sia possibile individuare un principio capace di generare un rinnovamento che sia innanzitutto interiore. Cassirer e Schweitzer muovono proprio in tale direzione e, pur giungendo a soluzioni diverse, i loro studi hanno un denominatore comune che non si identifica solo nella similarità della tragedia personale oltre che storico-sociale. Le loro riflessioni, infatti, convergono su un punto di rilevante importanza, vale a dire sul ruolo della filosofia o, meglio, sul suo mancato ruolo. Anch'essa è sedata da un linguaggio scientifico che ha come unico obiettivo il raggiungimento della vetta più alta dello sviluppo tecnico in senso stretto. Il soggetto non solo vive nella possibilità di tecnicizzarsi al meglio, ma diviene egli stesso strumento della propaganda politica, economica e sociale che ha

¹⁶¹ Ibidem, p. 55

ben poca cura dell'uomo. La filosofia da attivo operaio capace, di creare convinzioni universali riguardanti la civiltà, diviene sua serva.

Compiendo una complessa "manovra" teorica, dunque, si può affermare che l'"individualità passiva" di cui parla l'alsaziano corrisponde al *soggetto* cassireriano che ha compreso di essere partecipe della relazione che lo lega al mondo, ma non sa ancora di essere *animale simbolico*. Il potere istituzionale, che modella le individualità informi, corrisponde al ventaglio delle forme simboliche ancora inconsapevoli del loro essere *forme culturali*.¹⁶² Con ciò non si vuole affermare che l'idea di *Kultur* e di *animal symbolicum* siano aderenti alla logica del *non-umano*. Infatti, entrambi i concetti rappresentano la risposta cassireriana alla malattia del suo tempo. Tuttavia, l'autore mostra anche in che modo l'uomo possa avvalersi del suo essere *forma formans* e *forma formata*, inficiando il principio di libertà su cui l'atto formale poggia. Ma, per adesso l'attenzione resta ancora ferma a Schweitzer e, in modo particolare, alla sua auspicata risoluzione del problema.¹⁶³ È necessario rinvenire un fondamento permanente su cui poggiare una concezione dell'universo che restituisca al concetto di *civiltà* la sua natura essenziale, ossia il suo carattere etico. Tale è la sfida che il pensiero deve accettare e portare a compimento; tale è il compito che la filosofia deve assumere: ritornare ad essere

¹⁶² Le forme simboliche inconsapevoli rimandano al concetto di *simbolica naturale* operante nella percezione che per certi versi Cassirer distingue dai processi di formazione utilizzati dalle *simboliche arbitrarie*. La differenza maggiore si da proprio nell'uso diverso dei *willkürlichen Zeichen* (simboli arbitrari) che non avviene più solo a livello percettivo. Per ulteriori approfondimenti si rimanda alle pagine di: E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, cit. p. 36-48.

¹⁶³ Molto interessante risulta anche l'analisi compiuta da R. Pettoello nel saggio *Nel segno del tramonto della civiltà*, <Humanitas> 58, 2003, dove la soluzione auspicata da Schweitzer per una ripresa rigenerata del concetto di civiltà, sembra quasi affermarsi come un'eccezione nel panorama filosofico-politico-culturale a lui contemporaneo.

guida e guardiano del divenire che accade. Nell'estate del 1915 Schweitzer trova l'espressione che rappresenta l'idea di *etica* "elementare" e "universale": "Rispetto per la vita".¹⁶⁴ Il principio agognato dal pensatore deve possedere alcune caratteristiche fondamentali, affinché vi sia il risveglio della propensione ad *essere* e *agire* secondo morale. In esso deve trovare spazio di azione quella misteriosa facoltà della *ratio* umana per la quale *intelletto* e *volontà* si congiungono e mediante il loro reciproco comprendersi e appartenersi, meditano sulla conoscenza della vita, guardandola introspezzivamente grazie alla volontà e, riflessivamente, all'intelletto. Inoltre, il principio schweitzeriano non deve rappresentare il fine ultimo da perseguire. Esso non ha il compito di affrancare l'uomo dal mondo e dal suo spirito, giacché è una disposizione della mente e dell'animo che rende l'uomo capace di agire tra gli altri uomini, portando il proprio contributo all'opera di attuazione dell'ideale del progresso. Il principio del "*Rispetto per la vita*" è ciò che rischiarava, indicando la giusta via da seguire: la riflessione sul significato della vita, affinché sia affermato l'impulso alla vita. Vivere nel *Rispetto per la vita* significa educare la mente e l'animo a creare e esperire la *tensione etica* come orientamento di ogni singolo soggetto pensante e agente. Il valore etico del singolo deve poi trovare espressione in un movimento che possa accomunare le singole individualità in maniera tale che esse si ri-conoscano come soggetti-agenti dell'*etica*. Il principio della morale schweitzeriana ha il volto di ciò che è umano, è elemento

¹⁶⁴ A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben*. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, a cura di H. W. Bähr, München, 1966 (postumo); trad. it. *Rispetto per la vita*, a cura di G. Gandolfo, Claudiana, Torino, 1994, p. 16. Il medico di Lambarenè pensa all'espressione "Rispetto per la vita" durante un viaggio compiuto nelle acque del fiume Ogooyè; la massima etica (tale divenne, infatti, successivamente) gli balzò in mente nell'osservare l'attenzione prestata dal pilota del piroscalo per non molestare alcuni ippopotami.

intrinseco alla volontà di vivere ed è necessario corollario dell'interpretazione della vita. Il suo essere impulso alla vita, allontanando l'uomo dall'oscurità, si compie pienamente quando è esteso alla considerazione di tutte le forme viventi: "Io sono vita che vuole vivere, in mezzo a vita che vuole vivere."¹⁶⁵

Schweitzer muove alla filosofia una precisa accusa con riferimento al compito che essa avrebbe dovuto adempiere secondo la sua stessa natura. Cassirer trova che tale accusa sia pienamente fondata e dal canto suo afferma che la filosofia non-agendo ha fornito ai politici le *armi spirituali* da affiancare a sostegno di quelle già possedute. Il laboratorio della politica ha usato a proprio piacimento il concetto di *mito* che i pensatori contemporanei credevano superato dal punto di vista culturale. Del resto perché credere questo? Perché se il mito arcaico resta nel tempo il più vivo ispiratore dell'arte in ogni sua forma? Piuttosto era difficile ipotizzare che si potesse strumentalizzare in tal modo la potenza del "sì alla vita", preso nella sua pura e immediata manifestazione di fenomeno che non conosce ancora alcuna rifrazione della mente. *Erscheinung* non umanizzato sia perché non indagato dal pensiero e, dunque, non convogliato al servizio della vita, sia perché nella sua pura fenomenicità comunque umana è catturato dal male, ospite altrettanto mondano. La filosofia vede svolgere, restando inerme, la lotta tra il *bene* e il *male* voluta fortemente dai detentori politici e studiata dettagliatamente, affinché nel pandemonio mitico si sfidassero spiriti benevoli e spiriti maligni: i tedeschi e gli ebrei. Partendo da tali presupposti i capi politici hanno cambiato i

¹⁶⁵ A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, cit. p. 330; trad. it., cit., p. 141.

sentimenti degli uomini, determinando da principio i loro atti. Non vi è dubbio alcuno che a fondamento di siffatta strategia vi sia una rappresentazione estrema della razionalizzazione degli scopi da raggiungere. Cassirer ravvisa la causa prima della degenerazione nel mito come "impulso animatore". Da questo punto di vista non si può pensare, dunque, al potere simbolico come accrescimento della personalità di ciascun uomo, bensì si diviene protagonisti della vicenda terrena, vivendo nella parvenza dell'accrescimento. Infatti, ciò che si fa avanti per determinare la piena affermazione di sé è solo la volontà di dominare l'altro da sé per annientarlo, deturpando in maniera indelebile l'animo, la mente, il volto di ciò che è umano.

Il Mito dello stato è l'ultimo libro scritto da Cassirer e nacque in una circostanza del tutto occasionale per venire incontro alle perplessità manifestate da alcuni dei suoi più cari amici: "Perché non ci dite quale sia il significato di ciò che sta accadendo oggi, invece di scrivere intorno alla storia, alla scienza e alla cultura del passato?"¹⁶⁶ La parte prima e seconda dello studio portano a conoscenza il background da cui proviene e si sviluppa il concetto di *mito*. Il pensatore di Breslavia ne descrive la struttura, la funzione sociale e la lotta contro il mito condotta dalle teorie politiche, prima di passare all'analisi di tale concetto e dei rituali mitici protagonisti degli sconvolgimenti del secolo XX. Perché si afferma nell'era moderna la potenza mitica al punto tale da creare la cosiddetta tecnica dei miti politici moderni? Cassirer è molto vicino a Schweitzer quando spiega la natura

¹⁶⁶ E. Cassirer, *Il Mito dello stato*, cit. p. 15.

di siffatto fenomeno. Dopo la prima guerra mondiale la condizione generale della vita sociale nella sua interezza è di tale confusione e malcontento che è sempre più semplice e naturale per ciascun uomo abbandonarsi alla convinzione della perdita di ogni valore. Il singolo soggetto è sempre più scoraggiato nel credere che il sistema politico, la giustizia, la sfera sociale siano in grado di tutelare la sua libertà al punto che decide di non esprimerla neanche nella sua individuale esperienza di vita. È una delicata e sibillina dinamica che sfocia nella rinuncia alla propria libertà mediante l'adesione al pensare e sentire collettivo. L'individualità sparisce, si annulla nello specchio della comunità, perché è più semplice vivere in una situazione di dipendenza e mancata responsabilità di sé. E tutto probabilmente per l'assenza totale di un seppur minimo spazio in cui vivificare la tensione etica che ciascuno dovrebbe esprimere, innanzitutto, per il rispetto della propria persona. Tutto ciò non si era mai verificato in una forma così estrema e in nessun precedente periodo storico: "Le classiche idee etiche dell'antichità hanno conservato e rafforzato il loro potere in mezzo al caos e alla decadenza politica del mondo antico. Seneca visse ai tempi e alla corte di Nerone. Ma questo non gli impedì di dare, nei suoi trattati e nelle sue lettere morali, un'epitome delle più alte idee della filosofia stoica, le idee dell'autonomia del volere e dell'indipendenza dell'uomo saggio."¹⁶⁷

Il potere esercitato dai miti politici ha in sé una forza intrinseca tale da presentarsi a chi lo ha scelto non come rappresentante dei diritti e doveri di ciascun

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 485.

cittadino, bensì capace di plasmare interiormente ed esteriormente la vita del singolo. Quest'ultima fondamentalemente non esiste, è annullata nella funzione della collettività che si esplica esclusivamente nell'occupare un posto nella società data e organizzata. Ciò che viene a mancare nella vita politico-sociale del secolo XX è proprio l'impossibilità di scegliere. Si tratta, dunque, del problema della libertà: più precisamente il nocciolo della questione è nell'impotenza del singolo ad esprimere mediante un atto riflessivo il proprio concetto di libertà. Esso non viene affatto problematizzato, perché accettato così come è stato confezionato dalla logica del totalitarismo. Ciò che il pensatore di Breslavia mette in discussione non è la questione della libertà come *liberum arbitrium indifferentiae*; piuttosto è il carattere delle motivazioni che contraddistingue un'azione come libera secondo il giudizio che il soggetto può esprimere. L'assenza di un'espressione in tal senso rende il soggetto-agente dipendente da una libertà imposta e indeterminata nel suo essere spirituale, giacché non esperisce la propria volontà di autonomia. Nella critica di Cassirer al concetto etico di libertà, dalle ambizioni molto più semplici rispetto a quello politico e metafisico, riecheggia l'insegnamento kantiano. La libertà intesa non come *gegeben* ma *aufgegeben*, non un dono naturale, ma un compito che l'uomo dovrebbe proporre a se stesso di perseguire e attuare mediante la ricerca continuata nel tempo. I nuovi partiti politici con i loro programmi dispensano dagli affanni insiti nella ricerca. Come accade tutto ciò? Accade perché in una situazione di grave pericolo in cui versa l'uomo del secolo XX, il capo politico assume il ruolo esercitato dallo stregone nelle società primitive. Incarna,

nello stesso tempo, l'*homo magus* e l'*homo divinus*, si manifesta come rivelatore della volontà degli dei e predicatore del futuro. Inoltre, l'uso di un linguaggio appropriato ha come conseguenza immediata l'adesione di ciascun individuo alla passiva consegna della propria persona: "Se la ragione ci è venuta a mancare e non ci ha aiutati, rimane sempre l'ultima ratio, la potenza del miracoloso e del misterioso."¹⁶⁸ Quest'ultima è sempre in agguato, perchè, è errato credere che il mito sia stato realmente vinto, anche laddove si sia riusciti a creare una salda struttura sociale in cui sfera pubblica e privata si rispecchiano in modo sano e appropriato. Il *mito* ha sempre possibilità di risorgere, soprattutto, se le altre forze impiegate nella realizzazione del tessuto sociale subiscono un depotenziamento. La formula del Douffè "il mito è il desiderio collettivo personificato"¹⁶⁹ esprime in maniera esemplare la situazione generatasi nell'era moderna. La *ratio* non riesce né a contenere né a educare le potenze demoniche del mito, al punto che l'uomo civile è agito dalle passioni più violente. Ancora una volta si presenta una situazione paradossale a rappresentare l'ambiguità della civiltà moderna. L'uomo anche se non crede più nella magia naturale, non misconosce, però, il potere di una magia sociale che si esplica nel sentire comune, nel provare con la stessa intensità il medesimo desiderio. Paradossalmente desidera come era d'uopo all'uomo primitivo, ma sa di poter razionalizzare siffatto desiderio. La consapevolezza di essere animale razionale, però, è convogliata ad invalidare concezioni che tendenzialmente rappresentano tutto tranne che un minimo di razionalità. La

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 471

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 473.

trasvalutazione di tutti i valori etici e la trasformazione del linguaggio umano sono le protagoniste assolute degli anni bui dell'era moderna. Infatti, il capovolgimento di ogni logica etica si accompagna ad un nuovo uso del linguaggio che è a tutti gli effetti un ritorno alle origini, alle parole cariche di magia. La loro funzione non è quella di significare, conferendo oggettività alla realtà circostante, bensì di esprimere i sentimenti nella loro nuda effettività. Le parole, dunque, sono strategicamente chiamate in causa per dare voce alle passioni più violente. Essere cariche di sentimenti vuol dire comunicare in maniera forte e diretta senza alcun filtro mediatico emozioni come risentimento, odio e rancore nei riguardi della diversità.¹⁷⁰ Ciascuna *forma* di espressione dell'*essere-umano* regredisce notevolmente in uno stato di barbarie la cui drammaticità è acuita da un fattore che non poteva essere conosciuto dall'uomo primitivo. Questo, infatti, non possedeva la nozione di civiltà, eppure a piccoli passi si avviava a crearne una conforme al proprio *modus vivendi*, da lasciare in eredità a coloro che lo avrebbero succeduto e che avrebbero potuto rinnegare quell'idea di civiltà, per attuarne un'altra adeguata alla propria scala di valori. L'uomo moderno, invece, scardina il concetto di civiltà che non lo rappresenta più e, senza problematizzare l'esigenza di rinnovamento, crea e abita un nuovo concetto altrettanto debole, perché nasce dalle macerie di un ideale di progresso in cui non si riconosce. In tal modo non ha fatto altro che sopperire a un profondo senso di disagio, senza penetrare la natura del

¹⁷⁰ È emblematico in tal senso l'esempio di una determinata parola che Cassirer riporta: *Siegfriede* e *Siegerfriede* (Il mito dello stato, cit. p. 479). Nella prima accezione il termine indica una pace dovuta dalla vittoria tedesca, nella seconda accezione indica esattamente il contrario. In questo caso cambia una sola lettera, in altri può cambiare una sillaba; il punto è che il mutamento è talmente invisibile, quasi inesistente anche per un orecchio tedesco, ed è proprio in questa impercettibile variazione che si insedia la logica del non-umano. Quella capacità di dominare mediante un semplice suono, la cui risonanza è pronta a suscitare la più profonda ira, il più efferato furore del possesso.

malcontento. Cassirer ritiene che nel periodo tra le due guerre le armi non siano mai state deposte, mentre la filosofia ha continuato a restare inerme, cosicché non è stato difficile per i capi politici educare al sentimento del predominio. L'educazione dei nuovi partiti si fonda sull'uso delle "armi spirituali" ossia sulla forma del mito, presa in prestito dalla filosofia per offuscare il pensiero razionale. A sua volta la filosofia, troppo impegnata a risolvere le sottigliezze del pensiero, non si preoccupa di educare l'uomo allo sviluppo delle facoltà volte a formare la sua vita individuale e sociale. In tal modo l'uomo si perde nella frammentazione dei saperi, avvicinandosi sempre più alle *forme simboliche* più istintive. Si attua un processo che segue una logica esattamente contraria allo sviluppo delle facoltà attive.¹⁷¹ E, il sistema politico rende i nuovi miti strumenti razionali e attraverso tale meccanismo sopprime l'individualità, il senso di libertà. Si fa volutamente prevalere il pensare collettivo, accentuando la componente emotiva del mito e dei suoi rituali. Nella fenomenologia della *forma mitica* della conoscenza il *rito* rappresenta l'elemento primitivo, il *factum* primigenio che manifesta una diretta e immediata incidenza con la realtà. E' scevro da ogni genere di interpretazione che

¹⁷¹ Già in precedenza è stato ricordato che le forme simboliche non rappresentano gradi di sviluppo tra loro subordinati, esse si danno in una connessione di fondo, significandosi vicendevolmente. L'universalità della *forma simbolica* della conoscenza concettuale, la cui funzione acquista una validità universale alla luce del dialogo sempre aperto con lo sviluppo e il progredire delle scienze esatte, non avrebbe motivo di esistere senza la *forma simbolica* del *linguaggio*, né senza quella del *mito*. Tuttavia il manifestarsi spasmodico esclusivamente della *forma mitica* inficia a tal punto il pensiero, annullando la funzione specifica dell'atto riflessivo. La connessione logica delle *forme simboliche* crolla quando l'una prende il sopravvento sull'altra. In tal modo le *forme simboliche* smettono di essere in uno stato di reciproca correlazione, per essere assorbite interamente fino a scomparire nell'unicità funzionale solo di alcune di esse. Nell'era moderna si verifica che il *mito* prenda la guida del processo educativo e lo fa con l'ausilio del *linguaggio*. Tuttavia, questo segue la sola logica mitica che ha oscurato quella della conoscenza scientifica, pertanto la funzione della lingua sarà univoca, e le sue parole poco chiare, confuse dal mancato riconoscimento e distinzione di significato e rappresentazione delle cose. Per approfondimenti sul problema della *forma simbolica* del *linguaggio* rimando a: E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I *Il linguaggio*; vol III (1-2) *Fenomenologia della conoscenza*; *Saggio sull'uomo*, in particolare segnalo il capitolo ottavo: *Il linguaggio*; *Linguaggio e mito*; Seminar on symbolism and philosophy of language.

appartiene, invece, al mito. Il rito è l'agire umano che si affaccia sul mondo e prorompendo dalla vita stessa forma un *Tutto* unico con il divenire, la cui forza e il fascino dello straordinario sono resi noti dal racconto mitico. In modo particolare la potenza demoniaca, protagonista delle vicende del secolo XX, risiede nel connubio tra l'elemento mitico e i suoi rituali, nell'uso che è stato fatto di tale unione.¹⁷² Gli intenti che sottendono i programmi politici, ancor prima e in misura maggiore delle devastanti conseguenze, rivelano il carattere ambiguo e la vera disumanità che ha segnato la relazione uomo-mondo nell'epoca del progresso. È stata del tutto obliata la concezione del mito come primo momento di un ingenuo inizio della cultura umana, tesa a sciogliere via via quei legami che la volevano avvinta alla strapotenza delle passioni, alla forza dello straordinario propria dell'atto del desiderare. Se i detentori del potere politico-economico dell'età del progresso usano razionalmente il *mito* e i *riti*, generando un processo di decadenza nell'educazione e nel sentimento etico degli uomini, la filosofia vive una tale crisi che necessariamente cade nella logica dell'involuzione. Infatti, è il profondo

¹⁷²Riguardo alla questione del mito e dei rituali mitici, mi sembra opportuno, giunti a questo punto della mia ipotesi interpretativa, compiere un passo indietro nella vicenda intellettuale del pensatore di Breslavia. Bisogna fare riferimento al dibattito di Davos, all'incontro-confronto tra Cassirer e Heidegger con particolare riferimento alla questione mitica. Anche per quel che concerne il mito Cassirer intende far valere l'impostazione trascendentale e ritrovare un senso nella legalità immanente ai dati di fatto della coscienza mitica. Heidegger dal canto suo mette in discussione il tentativo di estendere la *critica della ragione* in una *critica della cultura*, dal suo punto di vista Cassirer manca di radicalità, in quanto non mette in discussione l'essere del soggetto dell'esperienza mitica; Heidegger, dunque, domanda quale sia il posto del fenomeno del *mana*. Per Heidegger il fenomeno del *mana* non appartiene agli oggetti, cioè non li designa e non si lascia assegnare ad alcuna forza spirituale. Il carattere del *mana* è più indeterminato di tutto questo, è il *come* l'esserci umano è sopraffatto da ciò che è effettuale, esiste prima della distinzione tra *sacro* e *profano*, esiste prima della distinzione tra *intuizione* e *pensiero mitico*. Da questo punto di vista diviene centrale la nota di Cassirer nel volume terzo della sua opera maggiore in cui afferma: "Infatti il problema fondamentale della Filosofia delle forme simboliche si trova proprio in quel campo che il primo volume dello scritto di Heidegger esplicitamente e con cosciente intenzione ha lasciato fuori dal suo argomento di indagine. Tale problema non concerne quel modo di temporalità che Heidegger indica come l'originario senso ontologico dell'esistenza. (...)La filosofia delle forme simboliche interviene proprio nel punto in cui si verifica il passaggio dalla temporalità esistenziale al tempo forma." La ripresa di questo passaggio diviene qui molto importante, la domanda che si affaccia è: se la *filosofia delle forme simboliche* comincia con il tempo-forma, perché a determinare la caduta della *Kultur* è la potenza dello straordinario propria del rituale mitico che, però, non è ancora coscienza mitica?

cambiamento che la ricerca del *vero* subisce a determinare un generale senso di smarrimento al punto che la politica riesce ad investire anche il ruolo spirituale nella guida di un popolo. La filosofia non pone più come suo oggetto precipuo di conoscenza la realtà, bensì indaga se stessa e le domande fondamentali sull'esistere e sui modi dell'essere non rientrano nell'orizzonte della mera «filosofia erudita da epigoni».

La chiave di lettura cassireriana del *mito* come *impulso animatore* del nazismo e dell'antisemitismo non solo rappresenta l'interpretazione di un protagonista diretto del momento storico in questione, ma permette anche di cogliere il cambiamento che investe il concetto stesso di filosofia. Negli ultimi anni della sua vita l'Autore pone l'accento su un processo inverso a quello descritto nel volume secondo della *Filosofia delle forme simboliche*. Tuttavia, ciò non deve indurre a pensare che vi sia uno sdoppiamento tra *forma simbolica* e *mito*. Non vige alcuna frattura tra la concezione che supporta l'analisi del volume secondo della trilogia del 1923 e quella dei miti politici moderni del 1944. Il pensatore di Breslavia afferma esattamente la stessa cosa nell'uno e nell'altro studio, eppure i vent'anni che separano i due scritti non sono trascorsi invano. *Il mito dello stato* rappresenta, infatti, la lucida analisi di un pensatore per il quale non è mai stato possibile separare la storia dalla filosofia, cosicché l'ultimo suo libro si fa interprete della consapevolezza e certezza che l'uomo dovrebbe innanzitutto interrogarsi sulla propria natura e sul proprio modo di stare al mondo e in rapporto con esso. Tra l'uomo e il mondo vi è un legame inscindibile per il fatto stesso che

l'uomo abita il mondo. L'assenza della meditazione sulle capacità di creazione delle possibilità di esistenza, comprensione e interpretazione mina le fondamenta di ogni concezione del mondo. Così il soggetto cosciente prima ancora di essere in balia degli eventi lo è di se stesso. Nel 23' Cassirer porta a conoscenza del significato del mito per la coscienza umana e il potere spirituale che esercita su di essa, laddove il processo mitologico viene riconosciuto come uno dei fattori determinanti mediante il quale la coscienza si libera dal giogo delle impressioni sensibili.¹⁷³ Nel 44', invece, egli mostra il modo in cui una stessa forma simbolica, protagonista del processo di liberazione dello spirito, contribuisce ad alimentare la spaccatura che ha investito l'uomo nella sua interezza, soprattutto nel momento in cui il processo formativo non opera alla luce del cammino filosofico teso alla comprensione del dispiegarsi del moto spirituale. Il medesimo processo formativo al servizio dell'egoità della *ratio* umana può originare una macchinosa realtà, figlia di un' astratta concezione della realtà, in cui il reale riesce ad assumere le sembianze del non-umano. La *Realität* non può funzionare alla stregua di una macchina: in essa si realizzano le vicende umane, si stabilisce l'incontro con l'altro da sé che concretamente trova attuazione nella condivisione del mondo circostante. Il progetto della *Kulturphilosophie* aveva il compito e la possibilità di riscattare l'uomo dall'angusto peso di una filosofia incapace di tradurre sul piano pratico le alte conquiste della suprema teoresi. Ma l'ambizione maggiore e per questo più

¹⁷³ Per un'adeguata comprensione della *forma simbolica* del mito è centrale il volume secondo della trilogia che rappresenta il principale e più completo studio cassireriano sul mito, pertanto esso è anche alla base di una feconda lettura interpretativa de *Il mito dello stato*: E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il mito*; inoltre, va ricordato: *Il giudaismo e i miti politici moderni* e *La tecnica dei nostri miti politici moderni*, rispettivamente in cit. *Simbolo, Mito e Cultura*.

esposta alle insidie risiede proprio nel concetto di *Kultur* come *compito*. Infatti, solo se intesa come movimento sempre rinnovatesi dello spirito mediante infinite formazioni simboliche, la *Kultur* si afferma come ideale di progresso nel senso di autorivelazione e autoritrovamento dello spirito attraverso le sue oggettivazioni. In tal modo la cultura non diviene un solido edificio costruito per l'eternità, il rischio che più di tutti Cassirer prova ad eludere. Egli affida, allora, al nesso sistematico delle *forme* la capacità da un lato di rinvenire "certi tratti fondamentali comuni e tipici dell'attività formatrice"¹⁷⁴, dall'altro di trovare corrispondenza con funzioni soggettive che stabiliscano le *condizioni di possibilità* delle *forme* fondamentali dello *spirito oggettivo*. La principale responsabilità della filosofia è *vegliare*¹⁷⁵ sul *sistema aperto* delle *forme simboliche* e delle loro *condizioni funzionali*, poiché, in quanto suprema istanza unitaria, la filosofia non può non riconoscere che la tendenza verso l'esteriorità delle forme e dei simboli indichi la via lungo la quale la *soggettività* trova se stessa alla luce della tensione etica del *divenire a forma*.

¹⁷⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III (1), *Fenomenologia della conoscenza*, cit. p. 59.

¹⁷⁵ Mi è sembrato opportuno usare il corsivo per la voce verbale per rendere più vivo e manifesto il suo significato; il verbo qui è usato in due accezioni, sia nel senso di *essere vigile*, sia nel senso dell'*avere cura*. Entrambe le modalità con le quali la voce verbale può essere impiegata, rappresentano le principali funzioni cui la filosofia del secolo XX ha smesso di adempiere.

§ 2. *La forma filosofica dell'etica*

Le precedenti considerazioni accennano al carattere essenzialmente etico dell'ultimo Cassirer, mentre in questa ultima parte dello studio si propone un'analisi più precisa del problema. L'interesse per la sfera *etica* ha origini lontane, infatti, esso è già presente nello studio giovanile, *Leibniz' System*, tuttavia, solo con il trascorrere degli anni e in seguito alla piega presa dagli eventi storico-culturali, la questione viene ripresa offrendo una risposta all'esigenza di "ordine" che è necessaria alla nuova dimensione spazio-temporale del secolo XX.¹⁷⁶ Sono due i motivi di fondo per i quali la scelta di tentare una riflessione sulla dimensione etica resta circoscritta solo agli ultimi anni del filosofare cassireriano. In primo luogo non si può proporre qui una ricostruzione che abbracci la meditazione del pensatore nella sua interezza; in secondo luogo il tema è in sé particolarmente delicato, enigmatico e sfuggente, per cui provare a determinarlo mediante gli ultimi studi sembra rendere meno arduo il compito, anche perché in tale fase lo stesso autore è più esplicito a riguardo. Il tratto distintivo è rappresentato, anche per il modo in cui l'autore affronta la questione etica, dal carattere di apertura. Il pensatore resta coerente con l'impostazione che investe l'intera sua opera, cioè lasciare che la filosofia si faccia, si manifesti attraverso la trama del divenire storico. E non poteva essere diversamente per il problema etico-morale, che per

¹⁷⁶ L'unico documento che testimonia di un riferimento sistematico al problema dell'*etica* risale agli anni svedesi del pensatore: Axel Hägerström. *Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart* (1939), Thorbilds Stellung in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (1941), in Band 21, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe. Il contributo sembra essere nato in una circostanza del tutto occasionale, come risposta all'intervento del pensatore svedese, ma Cassirer afferma anche che in tale studio è possibile trovare un'interpretazione complessiva delle problematiche etiche. La questione *etica* è qui affrontata soprattutto in relazione alla filosofia del diritto, al punto che Cassirer tenta di fondare l'*etica* in quanto scienza, dunque l'oggettività dei giudizi di valore.

sua stessa natura non può esser detto, non può trovare alcun appiglio sicuro in un sistema filosofico o di qualsiasi altro genere. Almeno nelle linee generali il discorso sull'*etica* segue un percorso che resta fedele alle premesse ravvisabile nello studio su *Cartesio e Leibniz*. Già in questo scritto, infatti, l'attenzione per le *scienze dello spirito* e l'apertura alla dimensione *antropologica* che ne segue, svela l'importanza e il significato che l'*eticità* rappresenta per la filosofia cassireriana. Il primigenio interesse si manifesta precisamente nel capitolo decimo, laddove, il concetto di *monade* leibniziano è ciò che permette di cogliere quel nesso tra la direzione intrapresa dalla conoscenza della natura e quella seguita dalla conoscenza storica. Da Kant in poi, infatti, la gnoseologia ha di mira una distinzione e separazione metodica dei due tipi di conoscenza, la cui connessione, invece, appare come il tratto più caratteristico del concetto di *monade*. Il concetto di *io* (come unità biologica) deve trovare un'adeguata corrispondenza e precisazione in quello *etico* di *personalità*, in tal modo l'uomo diviene *soggetto* della storia. Proprio il rapporto tra *individuo* e *storia* è ciò che rappresenta il fattore di rilevante importanza per questo mio studio, in particolare, per le conclusioni cui si avvia. Infatti, la dimensione *etica* abita e anima il teatro storico in cui il *soggetto* manifesta la propria capacità conoscitiva di *animal symbolicum* mediante l'oggettivazione della sua *opera*.¹⁷⁷

Il richiamo a Leibniz è fondamentale, perché già in questo studio della giovinezza si afferma a chiare lettere la tendenza cassireriana verso l'auonomia

¹⁷⁷ Per approfondimenti sul rapporto tra Cassirer e Goethe si rimanda al recente studio di R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer*, Giannini, Napoli, 2007.

dell'*eticità*. Soprattutto nel corso della riflessione matura, il pensatore di Breslavia non abbandonerà mai le importanti conseguenze scaturite dalla relazione stabilita da Leibniz tra i *principi etici* e i *principi logici*. Anche per quanto riguarda la validità dell'*etico* nulla che faccia capo ad un'autorità esteriore può renderne intellegibile il significato. Esso, infatti, è relegato, si mostra nella coscienza stessa. La mutevolezza della *Realität* in alcun modo rappresenta un limite o un'unità di misura per la legittimità della sfera *etica*, che continua a sussistere per sua natura anche in assenza di qualsivoglia campo contingente di applicazione. Il legame tra ciò che è *etico* e ciò che è *empirico* si mantiene vivo proprio in virtù della libera fondazione dell'*Ethik*, questa nel suo costituirsi è scevra da ogni deduzione tipica delle scienze esatte, così come pure da ogni deduzione che la faccia discendere da un essere assoluto, ed è in questo suo libero agire che risponde all'appello dell'esperienza particolare, calandosi così nella vita pratica. Lo *Streben*, tratto fondamentale della coscienza, possiede un significato indeducibile¹⁷⁸ che non è in antitesi col razionale, bensì ne costituisce l'involucro mediante il quale il razionale si affaccia alla nostra prima forma di comprensione. Date tali premesse è chiaro che la riflessione del pensatore di Breslavia non solo si apre all'*etico*, ma si nutre e vive in siffatta *forma* in virtù della legalità metodica della *forma formans* e della *forma formata*, che rappresentano il *divenire* e il *divenuto* all'interno di uno sviluppo sempre rinnovantesi di una vera e propria condotta etico-morale.

¹⁷⁸ È noto che Leibniz comincia la sua esposizione del sistema etico con la considerazione di ordine psicologico. In tal modo egli tenta di conferire dignità alla sfera etica senza che questa trovi una giustificazione d'essere in un'autorità esterna; soprattutto, egli tenta di non sminuire il significato dell'*Ethik*, riconoscendo la valenza legale di siffatta sfera che non è in contraddizione con la ratio. Per ulteriori approfondimenti in merito rimando alle pagine di: E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma Bari, 1986, cit. p. 310-319.

La *legalità metodica* mediante la quale la *Forma* diviene tale è ciò che stabilisce una relazione di reciprocità tra la *forma formans* e la *forma formata*. La legge in virtù della quale si creano *condizioni possibili* perché la *Forma* si faccia, è ciò che pone l'*atto formale* e che gli consente di essere *forma formativa*. L'atto del divenire a forma è già *atto etico*, esso rende esplicita la funzione di *a priori pratico* che può essere colta sia nel rinnovarsi della *forma formante* sia nella foggia della *forma formata*. Il movimento del *Geist* si compie seguendo la dinamica dell'oggettivazione in molteplici forme, ma la metamorfosi che lo *spirito* di volta in volta assume adempie la precisa *funzione* di trattenere l'*energia spirituale*, per non lasciare che resti energia allo stato puro, incapace di trovare la propria direzione. Il *Geist*, nel movimento che è necessario alla propria *libertà*, obbedisce alla norma regolativa che si auto-impone, dunque, lo *spirito* si piega di fronte ad un intervento normativo che la sua stessa natura pone a sé. L'oggettivazione gli è necessaria perché così facendo interrompe e irrompe, creando una vera e propria crisi nell'incessante flusso del divenire e, trova la quiete in una specifica forma di significato nell'infinità del mondo polimorfico in cui gli è dato di incanalarsi. La necessità dell'oggettivazione e del significato cui essa mette capo ha una duplice valenza. Per il movimento del *Geist*, infatti, rappresenta la possibilità di rendere visibile nella sua attuazione l'*a priori pratico*; per la realtà circostante, invece, rappresenta l'elemento cardine che le consente di manifestarsi come il luogo adatto ad accogliere il processo spirituale e le sue *opere*. Il rapporto che si stabilisce tra la dinamica *spirituale* e ciò che è *altro da sé* è sempre un rapporto scambievole che si

svolge su uno stesso piano. Ciò vuol dire che non vi è alcuna subordinazione di ruoli, né tanto meno vige alcuna rivendicazione dell'inizio originario di siffatto processo scambievole. Il *Geist* e la *Realität* hanno una propria *attività funzionale* che muove dalla necessità di relazionarsi con l'*Atro* al fine di esperire la propria autonomia. L'atto mediante la *forma formans* diviene *forma formata*, il che vuol dire che con questo intrinseco procedimento rende esplicita la capacità di stabilire *condizioni di possibilità* che la *Realität* effettivamente, a sua volta, può scegliere se realizzare. Dunque, mediante la vicendevole *attività funzionale*, sia lo *Spirito* sia la *Realität* im-pongono a sé stessi i propri limiti, in siffatta limitazione oltre a incontrare l'*altro da sé* esperiscono anche la propria *libertà*. Il divenire a *Forma* deve necessariamente passare per la funzione svolta dalla *forma formans* e quella svolta dalla *forma formata*. Esse non devono, però, essere pensate come momenti del *divenire* che possono essere inglobati dall'istante che immediatamente segue, come se la loro funzione giungesse a maturazione e pertanto ritenuta superabile. Il processo appena descritto, l'estrinsecarsi dello *spirito* nelle molteplici *forme* e il ricompattarsi di queste nel ritornare al *Geist* avviene proprio in virtù della connessione tra i singoli momenti. Ciascuno di essi vive nella propria *individualità* per significare la *totalità*. Il percorso continuamente attivo dello *spirito* che assume di volta in volta una direzione nuova si muove verso la *Realität*. L'aspetto che ai fini di questo mio studio va maggiormente messo in luce è proprio la *mobilità* dello *spirito*, in quanto essa esclude *a priori* una forma di apertura passiva verso l'*Altro da sé*, così come esclude pure la *gettatezza* dell'essere spirituale. La

manifestazione dell'*a priori pratico* discussa in precedenza, mediante la legalità interna di *necessità-libertà* non prevede alcuna accettazione passiva né per la sua stessa attività funzionale, né nell'incontro con l'*Altro*. L'*Ich* incontra il *Du* nel senso che lo riconosce, lo comprende e non perché condividono una natura sostanziale del proprio essere, ma perché in quanto entrambi *animal symbolicum* si aprono alla conoscenza funzionale che gli è propria, stabilendo un legame con l'*Altro*. La *motilità spirituale* non si esaurisce in uno sviluppo che si prospetta come mera conquista intellettuale, bensì essa agisce sul terreno storico, partecipando direttamente e attivamente alla vicenda umana. Anche l'*etica*, dunque, risponde alla logica funzionale, o meglio anche la sfera *etico-morale* è una funzione che rispecchia uno degli infiniti modi dell'essere. È bene ribadire ancora una volta che per funzione si intende la capacità di fuoriuscire dalla pienezza e segretezza dello *spirito*, affinché mediante la sua stessa legge possa svelarsi, apparire nella infinita diversità morfologica e mostrare in atto il mistero del suo significato universalmente valido. L'*etica* si muove con l'uomo, perché anch'essa è una *Forma* che l'*animal symbolicum* ha possibilità di forgiare in quanto è nel suo patrimonio genetico l'impulso all'*eticità*, al di là della capacità di attuazione che riesce a realizzare nel tempo che gli è dato di vivere.

Il carattere essenzialmente *etico* dell'ultima fase del filosofare cassireriano è coglibile oltre che nella vicinanza alle idee schweitzeriane, anche nel rapporto con la figura di Goethe, nonostante esso resti sempre molto implicito ed enigmatico. Tuttavia, alla luce di tali premesse, la personalità e l'opera di Goethe rappresentano

per Cassirer, almeno dal mio punto di vista, una testimonianza per le possibilità di estensione che lo spirito può raggiungere a partire da sé. Il rapporto di Cassirer con Goethe non riproduce una lettura in chiave moderna del pensiero goetheiano. Il pensatore di Breslavia, infatti, non tenta di compiere un adattamento della terminologia tipica del suo connazionale al proprio modo di fare filosofia. Molto più semplicemente anche per Cassirer, Goethe che non è un filosofo, bensì è egli stesso una filosofia, rappresenta un momento di necessario confronto, capace di mettere in relazione le idee di diversi pensatori, che grazie all'opera di Goethe hanno dialogato tra loro, come altrimenti non sarebbe mai accaduto.¹⁷⁹ Goethe, dunque, è colui che mette d'accordo, oltre ad essere per la meditazione di ciascun filosofo la possibilità di gettare introspektivamente lo sguardo sul proprio filosofare. Al contrario di quanto solitamente accade, cioè che un pensatore fa riferimento alla riflessione di un altro per interpretarne i concetti portanti, qui, nel rapporto di Cassirer con Goethe non bisogna attendersi alcuna interpretazione, infatti, il *liberatore* dei tedeschi ritrae un esempio da seguire. Già i primissimi testi cassireriani testimoniano di un particolare interesse per il suo connazionale, fino a giungere agli studi della maturità realizzati proprio negli ultimi istanti di vita dell'autore.¹⁸⁰ Una caratteristica fondamentale che accomuna la prima e la tarda fase della meditazione è rappresentata dall'impossibilità di scindere la dimensione

¹⁷⁹ L. Pica Ciamarra, *Goethe e la storia*, Ligori, Napoli, 2001. Nell'introduzione l'autore pone l'accento su un particolare aspetto della personalità e del pensiero goetheano, per il quale un qualsiasi interprete di Goethe si rende conto di essere immerso 'dentro' il suo pensiero. Questa empatia è ciò che consente ai filosofi di dialogare tra loro, chiarendo le loro posizioni attraverso il comune riferimento a Goethe, come non avrebbero mai fatto alla luce di una reale discussione critica.

¹⁸⁰Una testimonianza molto importante del rapporto che lega Cassirer a Goethe e che pone l'accento sul ruolo del poeta tedesco nella 'costruzione' di una storia spirituale europea in generale è rappresentata dalle pagine cassireriane: *Der junge Goethe* (Göteborg, ottobre 1940) in *Goethe Vorlesungen, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. XI, hrsg. J. M. Krois, Hamburg, 2003.

personale, biografica dell'artista-pensatore dalla cultura spirituale. Ed è alla luce di siffatto vincolo, invece, che bisogna interpretare, seconda la mia ipotesi, la questione *etica* in Cassirer. Più precisamente qui si sostiene che con la sua poesia, il suo singolare amore per la *Natura*, con il suo genio di saper dire, facendo scorgere vivamente nei maggiori personaggi l'elemento demoniaco, Goethe rivela a Cassirer il segreto dell'arcano per cui l'impulso alla volontà di vivere, il sì alla vita può essere percepito come tale, nonostante gli sia necessaria per la sua stessa vitalità l'assunzione di sembianze permanenti. Queste ultime si manifestano mediante l'oggettivazione, e cos'è questa se non il plasmarsi dell'energia spirituale che si versa nell'infinito gioco morfologico confacendosi alla forma più adatta, per mezzo della quale il dirigersi imperterrito e imperituro della *motilità spirituale* trova il suo posto più proprio. Il nocciolo della questione, che qui si sta tentando di affrontare e portare alla luce con maggiore chiarezza, sta tutto nella *direzione* che l'*atto del versare* della *forma formans* assume di volta in volta confluendo nella *forma formata*. La direzionalità presuppone che il movimento spirituale avvenga in seno ad un senso-di- marcia che ne determina il significato. Ecco perché, in primo luogo, la lettura del rapporto di Cassirer con Goethe ha bisogno di prendere in considerazione il concetto di *forma* goetheano cui l'autore giunse con lo studio sulla metamorfosi delle piante. Il vero significato della morfologia non sta nella capacità che essa ha di spiegare i fenomeni, quanto in quella di rappresentarli, descrivendo come essi si ordinano e uniscono in forme diverse. Il più vivo interesse di Goethe è costituito da ciò che appare, tutto quanto sta dietro il

fenomeno non va ricercato, le forze che agiscono al di là dell'apparenza non rientrano nel campo della morfologia tesa ad individuare una *forma* solo in ciò che si rende manifesto. Goethe non intendeva in alcun modo separare la conoscenza dall'uomo, per cui in ogni *fenomeno* indagato si concretizza una modalità esperienziale corrispondente al fenomeno in questione. Il conoscere è sempre un *formare* e ciò che diviene apparenza per il soggetto partecipe, attivo fruitore della conoscenza non è slegato dall'orientamento sensibile e spirituale dell'uomo. Diversamente dall'esperimento fisico, quando si studiano realtà organiche, la scomposizione in parti non rende possibile poi alcuna ricomposizione o rivivificazione dell'oggetto. Per Goethe si tratta di "riconoscere le formazioni viventi come tali, comprendere nel loro rapporto le parti esternamente visibili e afferrabili, considerarle tracce dell'intero per dominare, in certa misura, la totalità nell'intuizione."¹⁸¹ Lo sguardo di Goethe scienziato si volge alla possibilità di cogliere un rapporto di trasformazione, metamorfosi appunto, nella modalità di manifestazione sensibile di una pianta o nella successione delle sue forme foliari. L'accrescimento delle forme nel processo creativo non ammette, però, alcun rimando ad un creatore che si trovi al di fuori dell'organismo. Lo sviluppo è inteso come *impulso implicito*, esso non può essere disgiunto dall'idea di pianta originaria, né colta al di fuori dell'organismo stesso. Allora, quello di Goethe è uno sguardo che esige l'occhio dello spirito, giacché esso riesce a seguire la metamorfosi di una forma sempre uguale e sempre diversa. Di fondamentale

¹⁸¹ J. W. Goethe, *Die Absicht eingeleitet*, WA II,6, p.8.

importanza è il fatto che la forma sia visibile, ed è rilevante in quanto proprio nella sua visibilità risiede la difficoltà maggiore. Infatti, la forma in questione, il primigenio impulso animatore non è qualcosa di statico i cui caratteri generali si possono riscontrare sempre uguali e dunque, rendersi accessibili in maniera "semplice". La *forma* piuttosto è continuo movimento, non a caso Goethe preferisce al termine *Gestalt* quello di *Bildung*: "Per indicare il complesso dell'esistenza di un essere reale, il tedesco dispone del termine *Gestalt* (forma). Questa espressione fa astrazione dal movimento e assume che un complesso sia stabilito, chiuso e fisso nelle sue caratteristiche. Tuttavia, se consideriamo tutte le forme, e in particolare quelle organiche, troviamo che non esiste nulla di immutabile, di fisso, di chiuso, ma che tutto ondeggia in un movimento continuo. Per questo la nostra lingua suole adoperare, con sufficiente proprietà, il termine *Bildung* (formazione) per indicare sia il prodotto sia la produzione."¹⁸² A sua volta l'osservatore deve comportarsi in maniera mobile e formatrice, prospettando, così, due piani conoscitivi: uno che riguarda la *forma* afferrata intuitivamente e tradotta in pensieri; l'altro fa riferimento alla *formazione* che dispone alla mobilità e rimanda all'aspetto che si fissa nell'osservazione sensibile. L'immedesimazione dell'interiorità con la trasformazione è ciò che permette di cogliere sia quanto si osserva con i sensi, sia ciò che il pensiero afferra, solo in tal modo si può riconoscere crescita e sviluppo. L'ideale di scienza studiato e portato avanti da Goethe apre ad un nuovo riferimento esistenziale e per il nostro conoscere e per il

¹⁸² *Ibidem*, pp. 9-10.

nostro agire, di contro alla visione riduzionistico-meccanicistica al centro delle ricerche scientifiche, con lo scopo di pervenire ad una realtà il cui contenuto si trovi al di fuori della coscienza e dell'esperienza umana. Il criterio adottato da Goethe, in gran parte rispecchia il contenuto delle ricerche strettamente scientifiche proposto da Cassirer, anche se gli esiti cui giunsero i due pensatori sono tra loro diversi, tuttavia è una vicinanza che non può essere trascurata almeno per due motivi. Innanzitutto perché testimonia del rapporto costante che lega il marburghese al poeta, e poi perché rappresenta la conferma di una tesi largamente diffusa, tra gli interpreti cassireriani, secondo la quale con Goethe il pensatore di Breslavia completa Kant. Ma vediamo in che senso è possibile affermare ciò. Il principale intento goetheano è ravvisare delle costanti la cui esistenza è puramente ideale: "La nostra aspirazione eterna - afferma discutendo le teorie di Kant - rimane di superare questo iato con la ragione, l'intelletto, la fantasia, la fede, l'illusione e, se null'altro ci soccorre, la follia."¹⁸³

Il fenomeno originario pensato dal poeta non chiede, non si appella a delle cause, ma solo alle *condizioni* in virtù delle quali il *fenomeno* appare. Goethe resterà sempre fedele a questa concezione di fondo, anche quando mutano le prospettive delle sue ricerche. Resta fermo, dunque, che l'unica certezza è data dalla varietà delle infinite forme della natura; una varietà coglibile nella visione del "*tipo*" che non è un'astratta separazione del soggetto dalla realtà effettuale. Così vale anche per il *simbolo*, che rimanda a qualcos'altro, ma non si altera rispetto a

¹⁸³ J. W. Goethe, WA, II, p. 56; J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, p.141.

se stesso: "Vero simbolismo è quello in cui l'elemento particolare rappresenta quello più generale, ma non come sogno e ombra, ma come rivelazione viva e istantanea dell'imprevedibile."¹⁸⁴ Il compito proprio della scienza è conoscere la viva manifestazione, la capacità di tenere insieme *universale* e *particolare*. Pertanto, ancora una volta diviene centrale la terza critica kantiana per la profondità con la quale affronta il problema del *giudizio*. Partendo da questo punto di vista si esce dalla comune considerazione che vede nella terza *Critica* il compimento dell'architettura kantiana, bensì come lo stesso Cassirer afferma: "non è (...) l'interesse per la trascendenza, ma l'interesse per l'elaborazione formale e sistematica dell'esperienza stessa che chiede venga ampliato il campo di competenza della ragione e venga approfondita l'elaborazione formale dei rapporti tra l'universale e il particolare."¹⁸⁵ Il *Giudizio* per la sua funzione mediatica crea le *condizioni di possibilità* per la formazione individuale del reale. È a partire da qui, da questo tratto fondamentale della facoltà di giudizio che va interpretato il progetto cassireriano della *Kultur*. Soprattutto, se si considera che per Cassirer il cuore della terza *Critica* è rappresentato dal paragrafo 77 in cui si afferma "la possibilità per la trattazione di spingersi giù fino ad arrivare alle fondamenta dell'edificio speculativo". Nel precedente paragrafo di questo studio, a lungo, l'attenzione si è fermata sull'esigenza del marburghese di ripensare il concetto stesso di filosofia. Dunque, qui, si sta sostenendo l'ipotesi che lo sguardo teso ad

¹⁸⁴ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Kunst und Literatur*, Band XII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981, n. 314.

¹⁸⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit*, Bd. III: *Die nachkantischen Systeme*, B. Cassirer, Berlin, 1920, cit. p. 16; trad. it. vol. III, cit., p. 35.

abbracciare l'*Uno* deve innanzitutto richiedere a se stesso da cosa muove tale auspicata visione della globalità. L'ultimo Cassirer fa esattamente questo accorgendosi che è giunto il momento di ampliare l'idea di *forma simbolica*, come aveva già annunciato, se non vuole correre il rischio che per alcuni aspetti della relazione che lega l'uomo al mondo, il soggetto conoscitivo resti estraneo alla realtà. Alla luce della complessità che anima la *forma simbolica* per il suo stratificarsi in uno sviluppo ad un tempo orizzontale e verticale, lo stesso concetto di filosofia, che nutre la meditazione cassireriana, chiede a sé uno spazio vitale più ampio per il suo manifestarsi. La *Critica del Giudizio* trasforma il dualismo *materia-forma* in quello di *particolare-universale*, poiché essa pone il problema di come le stesse leggi dell'intelletto (discusse nella *Critica della ragion pura*) possano particolarizzarsi, ma soprattutto, mostra il modo in cui l'eterogeneità dei due termini non significa che l'uno annulli l'altro e viceversa. Lo strumento concettuale che consente di cogliere l'universale che si particolarizza è il *simbolo*, cui Cassirer giunge mediante quella linea di pensiero che da Leibniz va a Goethe, passando per Kant e Humboldt. Nella *forma simbolica* tutto si connette e si compenetra al punto che diveniente e divenuto, forma formans e forma formata si coappartengono. L'esempio maggiore di siffatta coappartenenza è dato a Cassirer da Goethe e in particolar modo dal concetto di *Tipo* che rivela l'immutabile nel cambiamento e, consente di perfezionare nel corso di trent'anni il concetto di *forma*. Questa richiede al suo stesso concetto la capacità di essere mobile, di adempiere sia la funzione del cogliere, afferrare l'oggetto, sia del mostrarlo.

Questo concettualizzare si preoccupa della *necessità* dell'ordine seriale dei particolari che sono membri dell'universalità, in quanto è siffatta *regola* che svela l'esistenza dell'universale nel particolare. È questa la direzione che appare a Cassirer come quella possibile da seguire per la filosofia della *Kultur*, l'unica che può comprendere la vicenda umana alla luce della scambievole coppia di Spirito e Vita. È qui svelato il significato dell'intera opera e personalità di Goethe per Cassirer. Non solo Goethe scienziato, ma anche il poeta e l'uomo guidano il pensatore di Breslavia a compiere un passo decisivo per la sua speculazione, nel momento più difficile della sua stessa esistenza. Goethe, con il suo impegno e sforzo costante ad eludere qualsivoglia modello schematico, scegliendo di non praticare alcuna chiusura, per non tradire la vita che pulsa, insegna al marburghese il modo in cui mostrare la vicenda umana che diviene *storia* non senza *eticità*. In *Spirito e Vita*¹⁸⁶, Cassirer distingue tra l'energia dell'agire e l'energia del formare; la prima si rivolge in maniera diretta e immediata all'ambiente, la seconda, invece, si muove verso l'immagine. Qui, lo *spirito* crea il proprio mondo di *simboli*, *forma* cioè la sua trama del mondo e in quest'azione mediata resta, tuttavia, puro: "Il mondo dello spirito, invece, sorge sempre soltanto quando il flusso della vita non si limita più a scorrere via, ma si arresta in alcuni punti determinati. (...) L'attività mediata del formare si distingue da quella immediata dell'agire e del fare bensì nella direzione che imbocca e nel fine verso cui va; ma ugualmente a questa, è attività pura."¹⁸⁷

¹⁸⁶ E. Cassirer, *Spirito e Vita*, a cura di R. Racinaro, ed.10/17, Salerno, 1992.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.118-119.

L'energia del formare è il senso che conferisce senso, è il senso di marcia per antonomasia che si incarna nella storia, che muove la storia. La storia nel suo essere *forma formans* si distingue da ciò a cui *da-senso*, nel suo essere vita che scorre via guida e conserva il suo significato mediante l'infinità polimorfica in cui si concretizza il dirigersi delle *forme simboliche* che dalla storia sorgono e in essa estrinsecano il proprio movimento. La storia da vita a tutte le discipline e non solo deve mostrare se stessa come *fatto* e come *fieri*, ma ha lo stesso compito anche rispetto a ciò che in seno ad essa si muove verso la concreta attuazione. La storia rende possibile la relazione *Ich-Du* e, dunque, il rapporto dell'uomo con il mondo, ma non potrebbe rappresentare la visibilità, la viva manifestazione dei fatti umani se in essa mancasse l'*a-dove* verso cui dirigersi. L'interrogativo *etico-morale* si traduce in un vero problema da ridefinire, perché alla luce della tragedia nazista Cassirer non può non chiedersi se esista uno spazio in cui l'uomo con la sua *opera* possa superare i limiti imposti da fattori contingenti. Uno spazio per la dimensione progettuale che chiede vita e che è propria della genericità dell'*animal symbolicum*. Solo l'ipotesi che il *soggetto* cosciente porta con sé la disposizione alla vita, a quell'*atto del versare-donare senso* che, pertanto, è costante, è immanente al transeunte, lascia sempre aperta la possibilità di uno spazio-tempo in cui rinnovarsi. Siffatto spazio-tempo in cui si estrinseca la tensione all'*etico* è proprio la storia, capace di formare un rinnovato tessuto culturale laddove l'energia malata può averne esaurito le forze già in opera: "Facendoci conoscere il polimorfismo dell'esistenza umana essa ci libera dalle contingenze e dalle condizionalità proprie

al determinato periodo in cui si vive. Lo scopo della conoscenza storica è questo arricchimento e ampliamento del'Io -dell'Io che conosce e che sente- non il suo annullamento."¹⁸⁸

¹⁸⁸ *Saggio sull'uomo*, cit. p. 320.

Bibliografia

Fonti:

Aristotele, *De Interpretazione* <384-322 a. C.>;

Brinton D. G., *The Religions of Primitive Peoples*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004;

Cohen H., *Ethik des reinen Willens* (1904), in: *Werke*, Band VII, Hildesheim, New York, 1981;

Cohen H., *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), in: *Werke*, Band VI, Hildesheim, New York, 1977;

Goethe J. W., *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, in *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, in *Goethe Werke*, Band XIV, Hamburger Ausgabe, 1981;

Goethe J. W., *Einwirkung der neueren Philosophie*, in Band XIII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981;

Goethe J. W., *Bildungstrieb*, in Band XIII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981;

Goethe J. W., *Dichtung und Wahrheit*, in *Autobiographische Schriften* Band IX-X, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981;

Goethe J. W., *Maximen und Reflexionen*, in *Kunst und Literatur*, Band XII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981;

Goethe J. W., *Zur Farbenlehre*, Band XIII, *Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe, 1981;

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tuebingen, 2001;

Humboldt W. v., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Hrsg. D. Di Cesare, Paderborn-München, 1998;

Humboldt W. v., *Ueber Denken und Sprachen*, *Schriften zur Sprache*, (Hrsg. Michael Böhler), Stuttgart, 1973

Humboldt W. v., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. tessitore, Utet, Torino, 2007;

Kant I., *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in Band 7 *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe;

Kant I., *Kritik der Reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), in Band III *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe;

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. V, Berlin, 1913;

Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in Band VI *Kants Gesammelte Werken*, Akademie Ausgabe, 1973;

Leibniz W. v., *Monadologia e Discorso di metafisica*, a cura di M. Mugnai, Laterza, Roma-Bari, 1986;

Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922;

Marett R. R., *The threshold of Religion*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004;

Müller M., *Über die Philosophie der Mythologie*, Strassburg, 1876;

Natorp P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Tuebingen, 1912;

Plato, *Flebo o del Piacere* <427-347 a. C.>, a cura di R. Borghi, F.lli Bocca, Torino, 1895;

Plessner H., *Die Stufen des Organische und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981;

Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Späte Schriften*, hrsg. von M. S. Frings *Gesammelte Werke IX*, Bern und Munchen, Francke, 1976;

Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Beck, Munchen, 1968 (*Schellings Werke*);

Schweitzer A., *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, C. H. Bek'sche verlagsbuchhandlung, Munchen, 1995;

Schweitzer A., *Goethe. Vier Reden*, Beck, Munchen, 1950;

Schweitzer A., *Aus meinem Leben und Denken*, Fischer, Frankfurt a. M., 1995;

Schweitzer A., *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundetexte aus fünf Jahrzehnten*, a cura di H. W. Bähr, Munchen, 1966;

Simmel G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Munchen-Leipzig, 1918;

Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, C. H. Beck'sche verlagsbuchhandlung, Münche, 1923;

Steinthal H., *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaften*, Hildesheim, New York, 1972;

Usener H., *Kleine Schriften*, B. G. Teubner, Berlin, 1912-13 (vol. 4 *Arbeiten zur Religionsgeschichte*);

Usener H., *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Verlag von F. Cohen, Bonn, 1929;

Vico G., *Principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla commune natura della nazioni* (Napoli, 1730, con postille autografe, ms XIII H 59), a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, Liguori, Napoli, 2002;

Vignoli T., *Mito e scienza*, Fratelli Dumolard, Milano, 1879;

Vossler K., *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaften. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Heidelberg, Winter, 1904;

Wundt W., *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Scientia Verlag, Aalen, 1975;

Opere di Ernst Cassirer:

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, (1912), in Band 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1906-1921), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntniskritische Betrachtungen (1921), in Band 10, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, hrsg. v. Birgit Recki, Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon, 1998, in Band 1, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 1998; trad. it. *Cartesio e Leibniz*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Bari, 1986;

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit. Erster Band, hrsg. v. Birgit Recki, Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben, in Band 2: *Die Renaissance des erkenntnisproblems; Die Entdeckung des Naturbegriffs*, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 1999; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, a cura di E. Arnaud, voll. I-IV, einaudi, Torino, 1955;

Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, (1910) in Band 6, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 2000; trad. it. *Sostanza e funzione*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1973;

Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, in Band 19, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, presentazione a cura di G. Preti, traduzione di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1970;

Kants Leben und Lehre, vol. I dell'Edizione Cassirer delle *Kants Werke*, Berlin 1918; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1984 (rist. anastat. Ed. 1977);

Kant und die moderne Mathematik, (1907), in Band 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1906-1921), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Kant e la matematica*, a cura di C. Savi, Guerini, Napoli, 1991;

Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin, (1916), fa parte della sezione *Kulturwissenschaften und Kulturphilosophie*, Primus Verlag, Darmstadt, 1961; trad. it. *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale tedesca*, a cura di G. Spada, La Nuova Italia, Firenze, 1999;

Hölderlin und der deutsche Idealismus (1917), in Band 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1906-1921), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Hölderlin e l'idealismo Tedesco*, a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma, 2000;

Philosophie des symbolischen Formen. I: *Die Sprache*; II: *Das mytische Denken*; III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*. I: *Il linguaggio*; II: *Il pensiero mitico*; III: *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, 1961-66;

Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie (1923), in Band 16: *Aufsätze und kleine Schriften* (1922-1926), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925), in Band 16: *Aufsätze und kleine Schriften* (1922-1926), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1927), in Band 14 *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, a cura di F. Federici, la Nuova Italia, Firenze, 1974;

Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 (1928), in Band 17: *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1932); trad. it. *L'idea della costituzione repubblicana*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino, 2003;

Nachgelassene Manuskripte und Texte: Zur Methaphysik der symbolischen Formen, Band I, a cura di J. M. Krois e O. Schwemmer, Meiner, Hamburg, 1995; Band II: *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, a cura di K. C. Köhnke e J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1999;

Dall'umanesimo all'illuminismo, saggi raccolti da P. O. Kristeller e traduzione di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1967 (nello specifico i saggi utilizzati sono: *Some Remarks on the question of the Originalità of the Renaissance*, in <Journal of the History of Ideas> IV, 1943, pp. 49-56; trad. it. *L'originalità del rinascimento*, pp. 1-12; *Descartes et l'idée de l'unité de la science*, in <Reveu de Synthèse>, XIV (1937) pp. 7-28; trad. it. *Cartesio e l'idea di unità della scienza*, pp. 221-246; *Newton and Leibniz*, in <Philosophical Review> LII, 1943, pp. 366-391; trad. it. *Newton e Leibniz*, pp. 309-342;

Zur Logik der Kulturwissenschaften (1942), in Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, introduzione e cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979;

An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture (1940) in Band 23, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Saggio sull'uomo*, con introduzione di L. Lugarini, Armando Editore, Roma, 1968;

Wesen und Wirkung der Symbolbegriffs, Primus, darmstadt, 1997 (qui sono contenuti due importanti saggi citati: *Der Begriff der symbolischen Formi m Aufbau der Geisteswissenschaften*; *Die Begriffsform im mytischen Denken*); trad. it. *Mito e concetto*, a cura di R. Iazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1992 (i due saggi prendono il titolo di: *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito e La forma del concetto nel pensiero mitico*);

Die Philosophie der Aufklärung (1932) in Band 15, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe ; trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, a cura di e. Pocar, la Nuova Italia, Firenze, 1944;

Rousseau, Kant and Goethe. Two Essays (1945), in Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad.it. *Rosseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Donzelli, Roma, 1999;

Goethe und die geschichtliche Welt (1932), in Band 18: *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Goethe e il mondo storico*, a cura di R. pettoello, Morcelliana, Brescia, 1995;

Goethe und das achtzehnte Jahrhundert (1932), in Band 18: *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Goethes Idee der Bildung und Erziehung (1932), in Band 18: *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Vom Wesen und Werden des Naturrechts (1932), in Band 18: *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart (1939), *Thorbilds Stellung in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (1941), in Band 21, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Der junge Goethe (Göteborg, ottobre 1940) in *Goethe Vorlesungen, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. XI, hrsg. J. M. Krois, Hamburg, 2003.

Judaism and the Modern Political Myths (1944), in Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Il giudaismo e i miti politici moderni*, in *Simbolo mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari, 1981;

Structuralism in Modern Linguistics (1945), in Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, a cura di S. Veca, Guida, Napoli, 2004;

The Myth of the State (1946 ed. By C. W. Hendel, Yale University press, new Haven-London) in Band 25, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe; trad. it. *Il mito dello stato*, Longanesi, Milano, 1971;

Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics (1946), in Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1947), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe;

Opere su Cassirer:

AA. VV., *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, a cura di E. Rudolph e O. Küppers, Meiner, Hamburg, 1995;

AA.VV., *Über Ernst Cassirer Philosophie des symbolischen Formen*, a cura di H. Braun-H. Holzey-E. W. Orth, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988;

AA. VV., *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, a cura di H. Holzey e O. W. Orth, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994;

AA. VV., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by P. A. Schilpp, Lasalle, 1949;

- Bast A., *Problem, Geschichte, Form*, <Philosophische Schriften> Band 40, (1995);
- Boniolo G., *Metodo e rappresentazione del mondo per un'altra filosofia della scienza*, Edizioni Mondadori, Milano, 1999;
- Bösch M., *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirer*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 2004;
- Buono A., *Note sulla prima ricezione di Cassirer in Italia 1900-1950*, <Studi filosofici> XIX, (1996);
- Cacciatore G., *Cassirer: la storia come forma simbolica*, in Id. *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli, 1993;
- Cacciatore G., *Cassirer interprete di Kant*, in <Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche> vol. CVI, Giannini, Napoli, 1996, pp. 5-40;
- Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg, 2004;
- Cazzullo A., *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Jaka-Book, Milano, 1988;
- Centi B., *La storia della filosofia "come problema" nel pensiero di Wilhelm Wundt e Ernst Cassirer*, in AA. VV., *La storia della filosofia come problema*, a cura di P. Cristofolini, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, 1988, pp. 111-176;
- D'Atri A., *Cassirer "educatore" nell'Università di Amburgo*, in <Bollettino filosofico> 19, (2003);
- De Biase R., *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer*, Giannini, Napoli, 2007;
- Dessì S., *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes*, Attempto Verlag, Tübingen, 2005;
- Duprè L., *Cassirer's Symbolic Theory of Culture and the Historicization of Philosophy*, in <Kulturstudien>, 23, (2003), pp. 35-45;
- Ferrari M., *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, in <Rivista di storia della filosofia> LXXXVI, (1995), pp. 809-838;
- Ferrari M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1995;
- Forni G., *Cassirer e la dimensione simbolica*, in <Il Mulino>, 33, (1984), pp. 735-746;
- Ghepari M., *Aby Warburg-ernst Cassirer. Il mondo di ieri. Lettere*, Aragno, Torino, 2003;
- Gigliotti G., *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli, 1989;
- Gutmann J., *Cassirer's Humanism*, in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 445-464;

- Hamburg C. H., *A Cassirer-Heidegger Seminar*, in *Philosophy and Research* (25), pp. 213-214;
- Hamburg C., *Cassirer's Conception of Philosophy*, in *The philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp.***
- Hartmann R., *Cassirer's philosophy of Symbolic Forms*, in *The philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp.289-334;
- Hartung G., *Das Maß des Menschen*, Velbrück Wissenschaft, 2003;
- Hubbert J., *Trasnszendentale und empirische Subjektivität bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Lang, Frankfurt a. M., 1993;
- Kajon I., *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Bulzoni, Roma, 1984;
- Kaufmann F., *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*, in *The Philosophy of Erst Cassirer*, cit., pp. 185-213;
- Kautz T., *Ernst Cassirer und die Ethik. Eine Studie zur Philosophie der symbolischen Formen*, Dissertations Druck, Darmstadt, 1990;
- Knoppe T., *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirer: zu den Grundlagen transzendente Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Meiner, Hamburg, 1992;
- Knoppe T., *Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*, in *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp.325-352;
- Krois J. M., *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysik*, in <Reveu de Métaphysique et de Morale>, (4), 1992, pp. 437-454;
- Krois J. M., *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie des symbolischen Formen*, in *Über Ernst Cassirer philosophie des symbolischen Formen*, cit., pp. 15-44;
- Krois J. M., *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, in Aa. VV., *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, hamburg, 1995, pp. 297-324;
- Krois J. M., *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London, 1987;
- Krois, J. M., *Philosophy of Culture and Cultural Studies: Ernst Cassirer and the Paradigm Change in the "Humanities"*, in in <Kulturstudier> 22, (2002);
- Krois J. M., *Kultur als Zeichensystem*, in <Handbuch der Kulturwissenschaften>, 1, (2004);
- Lancellotti M., *Forma e storia della filosofia*, in <Acmè> 27, (1974), pp. 101-144;
- Lancellotti M., *Cassirer: funzionalismo e metafisica*, in <Studi Filosofici>, XXIII, 2000;
- Lugarini L., *Critica della ragione e universo della cultura*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1983;

- Marc-Wogau K., *der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers*, in <Teoria>, 2, (1936), pp. 279-332;
- Martirano M., *Scienze della cultura e storiografia filosofica in Ernst Cassirer*, in <Archivio di storia della cultura>III, (1990), pp. 409-444;
- Martirano M., *Ernst Cassirer e il problema dell'oggettività delle scienze della cultura*, in *Lo Storicismo e la sua storia. Temi problemi e prospettive*, Milano, Guerini, 1997.
- Martirano M., *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, in <Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche>, vol.XCVII (1986), pp.199-221;
- Martirano M., Segnalazione a D'ATRI Annabella. *Un 'carrier' del pensiero vichiano in USA: Ernst Cassirer*, in *"Bollettino del centro di studi vichiani"* XXIV-XXV (1994-1995), pp.374-375;
- Masullo A., *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli, 1971;
- Masullo A., *L'unità fondamentale in Ernst Caassirer*, in <Il Pensiero> XIII, (1968), pp. 31-75;
- Merlau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 1965;
- Möckel C., *Das Urphänomen des lebens. Ernst Cassirer Lebensbegriff*, <cassirer Forschungen>, 2, (2005);
- Naumann B., *Cassirer und Goethe*, Akademie Verlag, berlin, 2002;
- Naumann B., *Philosophie und Poetic des Symbol*, Fink, München, 1998;
- Naumann B., *Talkings Symbols: Ernst Cassirer's Repetition of Goethe*, in *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 353-372;
- Orth E. O., *Ernst Cassirer Philosophie des symbolischen Formen und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart*, in <Deutsche Zeitschifte für Philosophie>, 2, (1992), pp. 119-136;
- Orth E. W., *Goethe come 'farmaco'. La comprensione diltheyana di Goethe e la patologia delle forme simboliche di Cassirer*, in <Paradigmi> 56, (2001), pp. 249-64;
- Orth E. W., *Storia e letteratura come dimensioni dell'orientamento nella filosofia di Ernst Cassirer. La filosofia delle forme simboliche come filosofia della cultura*; in <Rivista di storia della Filosofia>, 4, (1995), pp. 729-752;
- Paci E., *La presa di coscienza della biologia in Cassirer*, in <Il Pensiero> XIII, (1968), pp. 109-117;
- Paetzhold H., *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirer im Kontext*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994;
- Peplow R. W., *Ernst Cassirer Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998;

Piovani P., *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, bari, 1965;

Raio G., *Ermeneutica e teoria del simbolo*, Liguori, Napoli, 1994;

Raio G., *L'io, il tu e l'es. Saggio sulla metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Quodiblet, Macerata, 2005;

Recki B., *Kultur ohne Moral?*, in AA. VV., *Ernst cassirer Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Hrsg. D. Frede-R. Schmücker, Darmstadt, 1997, pp. 58-78;

Rudolph E., *Von Geschehen zur Form*, in >Handbuch del Kulturwissenschaften>, 1, (2004);

Seidengart J., *La physique moderne comme forme symbolique privilégiée dans l'enterprise philosophique de Cassirer*, in <Reveu de Métaphysique et de Morale> 4, (1992), pp. 491-516;

Stephenson R. H., *Eine zarte Differenz: Cassirer on Goethe on the Symbol*, in <Kulturstudiere>, 23, (2003), pp. 157-183;

Schwemmer O., *The Variety of Symbolic Worlds and the Unity of Mind*, in *Symbolic Forms and Cultural Studies*, edited by C. Hamlin and J. M. Krois, Yale University press, New Haven and London, 2004, pp. 3-20;

Scwemmer O., *Philosophie als Theorie der Kultur und der Kulturwissenschaften*, in <Handbuch der Kulturwissenschaften>, 2, (2004);

Tessitore F., *Contributi alla storia e teoria dello storicismo*, edizioni di storia e letteratura, IV, Roma, 1998;

Tessitore F., *Per una storia della cultura*, <Archivio di storia della cultura> I, (1988);

Tessitore F., *Storicismo e storia della cultura*, Atti della accademia nazionale dei Lincei, XVI, 2003;

Veca S., *Elementi di morfologia. Saggio su Cassirer*, in <Il Pensiero> 14, (1969), PP.35-70;

Verene D. P., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-45*, Yale University Press, New Haven and London, 1979;

Verene D. P., *Cassirer's Concept of a Philosophy of Human Culture*, in <Kulturstudier> 23, (2003), pp. 19-33;

Verene D. P., *Cassirers Kulturphilosophie*, in <Allgemeine Zeitschrift für Philosophie> 9/2, (1984);

Altri testi consultati:

AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei saperi positivi*, Morano, Napoli, 1993;

- Bockemühl J., *La fecondità della concezione scientifica di Goethe per il presente*, in *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino, 1998;
- Buccellato M., *Il linguaggio e la filosofia delle forme simboliche*, in <Rivista critica di storia della filosofia> X, 1955;
- Cantillo G., *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli, 1979;
- Carrano A., *Un eccellente dilettante: saggio su Wilhelm von Humboldt*, Liguori, Napoli, 2001;
- Donadon E., *Schweitzer e Cassirer in difesa della vita*, in <Sapienza> 51, 1998;
- Guglielmini A., *Albert Schweitzer. L'etica del rispetto per la vita*, Philobiblon, Ventimiglia, 2003;
- Giacomoni P., «*Vis superba formae*». *Goethe e l'idea di organismo tra estetica e morfologia*, in *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino, 1998;
- Pettoello R., *Nel segno del tramonto della civiltà*, <Humanitas> 58, 2003;
- Pontiggia G., *I contemporanei del futuro*, Mondadori, Milano, 1998;
- Quillien J., *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Presses universitaires, Lille, 1991;
- Vircillo D., *La fenomenologia del linguaggio nel pensiero di E. Cassirer*, <Rivista Rosminiana>, LXIV, 1970;
- Webster G., *La lotta con proteo. Goethe, Cassirer e il concetto di forma*, in *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino, 1998;

Indice

La Forma del linguaggio. L'interpretazione di Ernst Cassirer tra Humboldt e Goethe

Introduzione.....	P. 1
Capitolo I: Studi e problemi degli inediti.....	P. 8
§. 1: Percorsi della ricezione cassireriana.....	P. 8
§. 2: Genesi del concetto di Kulturphilosophie.....	P. 35
Capitolo II: Linguaggio e Kulturphilosophie: un itinerario della filosofia moderna e Contemporanea.....	P. 51
§. 1: Cassirer e la forma del linguaggio (1923-1928).....	P. 51
§. 2: La metafisica delle Forme Simboliche: i Konvolute 184b.....	P. 80
Capitolo III: Forma formans e forma formata: per il significato della morfologia etica.....	P. 97
§. 1: Ernst Cassirer e Albert Schweitzer: principio di libertà e difesa della vita... P. 97	
§.2: La forma filosofica dell'etica.....P. 121	

Bibliografia..... P. 137

