

# Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di  
Carlo Brentari - Salvatore Carannante



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

Il pensiero di Ernst Cassirer (1874-1945) intercetta le linee di forza decisive del dibattito non solo filosofico ma anche scientifico, sociale, politico della Germania weimariana – nonché, più in generale, della cultura europea nei primi decenni del XX secolo. I saggi raccolti in questo volume ripercorrono alcuni snodi decisivi del suo pensiero e della sua ricezione: da indagini storico-filosofiche sul rapporto di Cassirer con la tradizione filosofica precedente e sul dialogo da lui instaurato con i contemporanei ad approfondimenti sul modo in cui, per l'autore, la filosofia interagisce con le altre forme di espressione dello spirito umano (la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione, la storia, il diritto). Grazie alle loro diverse prospettive, i contributi qui raccolti fanno emergere le molteplici e significative eredità che l'opera di Cassirer ha lasciato in vari campi del sapere, eredità che ne fanno a buon diritto un classico del pensiero contemporaneo.

CARLO BRENTARI è docente presso l'Università di Trento. I suoi principali campi di ricerca sono l'antropologia filosofica del XX secolo e la filosofia della biologia moderna e contemporanea (in particolare la biosemiotica di Jakob von Uexküll).

SALVATORE CARANNANTE insegna Storia della filosofia presso l'Università di Trento. La sua attività di ricerca è incentrata principalmente sulla filosofia del Rinascimento, la filosofia classica tedesca e la storia della storiografia filosofica.

Quaderni  
di Filosofia, Storia e Beni culturali

22

DIREZIONE

Irene Zavattero

COMITATO SCIENTIFICO

Tiziana Faitini

Andrea Giorgi

Igor Santos Salazar

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

# Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di  
Carlo Brentari e Salvatore Carannante

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

Pubblicato da  
Università degli Studi di Trento  
via Calepina, 14 - 38122 Trento  
casaeditrice@unitn.it  
www.unitn.it

Collana Quaderni di Filosofia, Storia e Beni culturali n. 22  
Direttrice: Irene Zavattero  
Segretaria di redazione: Francesca Comboni  
Università di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia  
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento  
<https://www.lettere.unitn.it/222/collana-quaderni>  
e-mail: [collane.lett@unitn.it](mailto:collane.lett@unitn.it)

Impaginazione: Matteo Bianco

ISBN 978-88-5541-142-4 (edizione cartacea)  
ISBN 978-88-5541-143-1 (edizione digitale)  
DOI 10.15168/11572\_471830

© 2025 Gli autori / le autrici

L'edizione digitale è rilasciata con licenza Creative Commons  
Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale  
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



## SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
PRIMA SEZIONE. FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E STORIOGRAFIA	
FABRIZIO LOMONACO, <i>La filosofia del linguaggio da Herder a Humboldt</i>	5
CLAUDIA MEGALE, <i>Originalità del Rinascimento e nuova scienza</i>	21
MASSIMO FERRARI, <i>Nel laboratorio della Filosofia delle forme simboliche: Cassirer e Hegel</i>	37
SALVATORE CARANNANTE, <i>Cassirer, Warburg e lo statuto 'ibrido' dell'astrologia</i>	67
OMAR BRINO, <i>Distanziamento e democrazia. Su «quello che resta ancora da imparare da Cassirer» nella Germania del secondo dopoguerra</i>	99
ADRIENNE DINGERINK CHAPLIN, <i>Susanne K. Langer and Ernst Cassirer in the context of American and European philosophy</i>	119
SECONDA SEZIONE. EPISTEMOLOGIA, FILOSOFIA DELLE SCIENZE E FILOSOFIA DELLA CULTURA	
ALICE DI NOTO, <i>Arthur Pap, Ernst Cassirer e il ruolo dei principi della teoria fisica</i>	137
TOBIAS ENDRES, <i>Wahrheit und Symbol</i>	163
CARLO BRENTARI, <i>Dall'espressione all'emergenza. Cassirer, Darwin e il problema della fondazione empirica dei simboli e della cultura</i>	191

FRANCESCO GHIA, <i>Ernst Cassirer e la «teodicea della storia».</i> <i>Per un bilancio storico-critico</i>	221
PAOLO PECERE, <i>Magical thinking between philosophy and</i> <i>politics. Ernesto De Martino reader of Ernst Cassirer</i>	237
<i>Indice dei nomi</i>	263

CARLO BRENTARI - SALVATORE CARANNANTE

INTRODUZIONE

«Egli non è solo il curatore del patrimonio dei grandi pensatori tedeschi – Leibniz, Kant, Goethe, Hegel –, ma è stato anche il primo a mettere in luce, grazie all'uso di tutti gli strumenti dell'analisi concettuale, l'essenza del simbolo quale substrato di una filosofia universale, che esige una visione d'insieme di materiali documentari quasi inestricabili provenienti dai campi più svariati»: è con queste battute che, in un articolo comparso sull'«Hamburger Fremdenblatt» il 23 giugno 1928, Aby Warburg interviene per sollecitare una reazione dell'opinione pubblica a fronte del possibile trasferimento di Ernst Cassirer, «insostituibile modello di professore», da Amburgo a Francoforte<sup>1</sup>. Si tratta di una testimonianza emblematica del ruolo di primissimo piano che nella Germania weimariana – nonché, più in generale, nella cultura europea nei primi tre decenni del XX secolo – è rivestita da Ernst Cassirer, il cui pensiero, nelle sue molteplici diramazioni, intercetta le linee di forza decisive del dibattito non solo filosofico, ma anche scientifico, sociale, politico. I saggi raccolti in questo volume intendono ripercorrere alcuni snodi decisivi del pensiero di Cassirer nonché della sua ricezione, facendo così

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Warburg, *Ernst Cassirer: perché Amburgo non si può permettere di perdere il filosofo Cassirer*, in A. Warburg - E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2003, pp. 41-42.

emergere le molteplici e significative eredità che la sua opera ha lasciato in vari campi del sapere, dentro e oltre quei confini della filosofia che, d'altronde, lo stesso Cassirer ha contribuito a estendere e innovare profondamente.

1. La prima parte del volume raccoglie una serie di indagini di ordine storico-filosofico volte ad approfondire alcuni aspetti del pensiero di Cassirer con riferimento al suo rapporto con la tradizione filosofica precedente, al suo dialogo con i contemporanei e alla ricezione del suo pensiero. Il contributo di Fabrizio Lomonaco, in quest'ottica, assume come terreno d'analisi le dense pagine dedicate da Cassirer alla storia della filosofia del linguaggio nel primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, ripercorrendo soprattutto le considerazioni su Wilhelm von Humboldt, grande apripista della scienza comparata di un linguaggio visto quale energia produttiva, totalità organica in cui il tutto precede le parti e le innerva, vivendo in esse. L'attenzione alla storia della filosofia del linguaggio è d'altronde una delle molteplici chiavi di lettura possibili per gli importanti saggi redatti da Cassirer nel periodo 1930-1945 e contenuti nel volume, uscito dal 1967, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, sulle cui pagine Claudia Megale si sofferma per alcuni elementi fondanti dell'interpretazione cassireriana di un Rinascimento concepito non tanto come epoca dell'individualità quanto come l'età in cui l'uomo si sforza di affermare consapevolmente la propria libertà. Con il complesso e discusso rapporto con un altro decisivo capitolo della tradizione filosofica europea si confronta Massimo Ferrari, che nel suo saggio getta nuova luce sull'articolato dialogo intrattenuto da Cassirer con la filosofia di Hegel, dialogo strettamente intrecciato alla costruzione dell'idealismo critico, in un percorso che dal terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* giunge fino al cuore della *Philosophie der symbolischen Formen*. Il grande 'laboratorio' delle forme simboliche rappresenta la cornice del saggio di Salvatore Carannante che, a partire da alcuni luoghi dello studio 'fondativo' delle forme simboliche *Die Begriffsform im mythischen Denken*

(1922) per approdare a *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), esamina l'interpretazione cassireriana dell'astrologia (soprattutto nel Rinascimento) e del suo ruolo nella genesi della scienza moderna, nel contesto dell'intenso scambio intellettuale intrattenuto con Warburg e la sua cerchia. La prima parte del volume si chiude con due saggi sulla ricezione di Cassirer. Omar Brino traccia un confronto tra due discorsi intorno a Cassirer tenuti nel 1974, in occasione del centenario della nascita, rispettivamente da Hermann Lübbe e Hans Blumenberg, mettendone in evidenza gli elementi di distanza soprattutto in merito alla questione, particolarmente urgente nell'Europa del secondo dopoguerra, del rapporto tra mito e logos nella sfera del politico. Sempre sulla ricezione di Cassirer, esaminata però nel contesto nordamericano, è incentrato il contributo di Adrienne Dengerink Chaplin, che si sofferma sulle coordinate teoriche della ripresa della concezione cassireriana di simbolo e dell'idea dell'uomo come *animal symbolicum* nella filosofia della mente, nell'antropologia filosofica e nella riflessione estetica di Susanne K. Langer.

2. La seconda parte del volume intende seguire un'altra delle linee di tensione storico-culturali che il pensiero di Cassirer si trova a affrontare, quella rappresentata dal rapporto della filosofia con le altre forme di espressione dello spirito umano – e non si intende solo la conoscenza scientifica, ma anche il mito, l'arte, la religione, la storia, il diritto. Anche in rapporto a questo snodo problematico, la collocazione cronologica della riflessione di Cassirer riveste un ruolo di primo piano. La seconda metà del XIX e l'inizio del XX secolo, infatti, vedono non solo la formazione di un inedito consenso sociale attorno all'importanza delle scienze naturali, ma anche la comparsa di nuove scienze umane (l'antropologia culturale, la psicoanalisi, la sociologia, la linguistica), ognuna con un suo linguaggio e un'autonoma capacità di far risaltare aspetti diversi del fenomeno umano. Osando una valutazione complessiva dell'atteggiamento di Cassirer

verso le scienze umane, si può affermare che egli riesce a considerarle tutte su un piano di parità sia tra loro, sia con la filosofia – senza cedere alla tentazione gerarchizzante di vederne alcune come mere forme preparatorie, altre come punte d'eccellenza speculative, altre ancora come epigone di altre. Già la definizione preliminare delle forme simboliche – «forme fondamentali dell'«intelligenza» del mondo», che esprimono ciascuna una propria «prospettiva spirituale»<sup>2</sup> – va in direzione di questa considerazione paritaria della scienza, della filosofia, delle discipline umanistiche.

I contributi raccolti nella seconda parte vogliono mostrare in che modo, partendo da questo atteggiamento teoretico di fondo, Cassirer abbia saputo sviluppare analisi convincenti di problemi concreti delle forme simboliche e mettere in risalto le differenze nel concreto procedere di tali forme di intelligenza del reale. Il contributo di Alice Di Noto mette in luce l'influenza che la filosofia della scienza di Cassirer (soprattutto con lo scritto del 1910 *Sostanza e funzione*) ha esercitato sull'epistemologia di Arthur Pap, con particolare riferimento alla riflessione di quest'ultimo sul principio di causalità, sul carattere funzionale dei principi a priori e sulla struttura generale della conoscenza empirica. Il testo di Carlo Brentari, che parte dall'analisi dei principali riferimenti testuali a Charles Darwin presenti nell'opera di Cassirer, mostra come la proposta antropologico-filosofica di quest'ultimo non cessi di oscillare tra un approccio empirico e descrittivo al fenomeno antropico e il timore della sua naturalizzazione integrale (qualora le facoltà formatrici di cultura dell'*animal symbolicum* vengano considerate come una forma di biodiversità della specie *homo sapiens*). Il capitolo di Tobias Endres, che prende le mosse dai contenuti del discorso tenuto da Cassirer ad Amburgo nel 1929 in occasione dell'assunzione del titolo di rettore, analizza i diversi aspetti della riflessione del pensatore tedesco sul rapporto

---

<sup>2</sup> E.Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1923], La Nuova Italia, Firenze 1965, vol. I, p. 13.

tra la filosofia e le scienze naturali (concentrandosi in particolare sulle differenze che sussistono tra il concetto scientifico e quello filosofico di verità). Il contributo di Francesco Ghia si occupa invece della fecondità della prospettiva cassireriana ai fini della comprensione del rapporto tra filosofia e storia (comprendendo in quest'ultima disciplina anche la storia sacra e le sue interpretazioni); in particolare, esso si concentra sul sintagma cassireriano 'teodicea della storia' e sulle sue potenzialità ermeneutiche relativamente a temi come la nascita dell'età moderna e la secolarizzazione (anche simbolica) della vita civile e sociale. Infine (ma non per importanza), il capitolo di Paolo Pecere si concentra sulla ricezione della cassireriana filosofia delle forme simboliche da parte del filosofo italiano Ernesto De Martino; accettando l'idea fondativa che mito e magia siano non solo forme alternative del pensiero, ma anche modalità d'esperienza pienamente autonome e capaci di dare senso al reale, De Martino riconosce pienamente l'utilità in ambito antropologico dello strumentario teorico elaborato da Cassirer.



# LE EREDITÀ FILOSOFICHE DI ERNST CASSIRER



*Prima Sezione. Filosofia, storia della filosofia e storiografia*

---



FABRIZIO LOMONACO

LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO DA HERDER A HUMBOLDT

1. Non c'è bisogno di insistere sulle pagine di presentazione del volume I della *Filosofia delle forme simboliche* del 1923 (che oggi celebriamo come un classico della storia della filosofia e della storiografia filosofica) e rimarcare il noto impegno teorico di Cassirer, teso programmaticamente ad ampliare la filosofia di Kant con una «teoria generale delle forme espressive dello spirito».<sup>1</sup> Quello che forse merita ancora di essere sottolineato nel processo di trasformazione della «critica della ragione» in «critica della civiltà» è l'insistenza a considerare il reale «come varietà di forme», tenute insieme da «un'unità di significato» in «un unitario operare».<sup>2</sup> L'istanza della distinzione fenomenologica si integra con quella della comprensione unitaria, sottratta all'«unità assoluta della sostanza» della «metafisica dogmatica»,<sup>3</sup> per affrontare e tentare una soluzione dell'antitesi tra la «base originaria della vita» e il «pensiero simbolico»: «Quanto più avanziamo nella tendenza che porta all'elemento simbolico, all'elemento meramente significativo, tanto più ci stacciamo dalla base originaria della

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol. I (1923), in *ECW* 11 (2001); vol. II (1925), in *ECW* 12 (2002); vol. III (1929), in *ECW* 13 (2002); trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia editrice, Firenze 1961, vol. I, pp. XI-XII (d'ora in poi con la sigla *PSF*).

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 12, 50, 9.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 9.

pura intuizione». <sup>4</sup> In Kant la consapevolezza di questo problema è nella distinzione tra intelletto *archetypus* e quello *ectypus*, tra intelletto intuitivo e intelletto discorsivo bisognoso dell'«immaginazione produttiva». <sup>5</sup> Ma il filosofo delle *Critiche* non è andato oltre questa illuminazione, non ha inteso ciò che sta dietro le immagini e che regola l'antinomico rapporto tra civiltà e vita.

La «rammemorazione di forme viventi» cui allude la parola chiave, *Mnemosyne*, effigie della *Bibliothek* di Aby Warburg frequentata negli anni amburghesi (1919-1933) <sup>6</sup> e ricordata nella *Prefazione* del 1923 a proposito dello studio delle lingue africane e polinesiane, impone al concetto di realtà di non ridursi a «mera forma astratta dell'essere», ma di mettere capo, secondo le richiamate espressioni di Goethe, a una «“sintesi di mondo e spirito” che ci rende certi dell'originaria unità di entrambi». <sup>7</sup> Lontano dalla contrapposizione scheleriana di vita e spirito, ancora debitrice, secondo Cassirer, di una concezione 'sostanzialistica', si tratta di considerare lo *spirito* come opera di trasformazione della vita, di cogliere la svolta della filosofia moderna che ha posto al centro il «concetto di vita» al posto di quello di essere. Si ripropone e si risolve radicalmente l'antitesi soggetto-oggetto, perché il

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 57.

<sup>5</sup> Ivi, p. 58.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, in *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. D.Ph. Verene, Yale University Press, New Haven - London 1979, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 86, 87. Sul tema e le relazioni anche con Saxl e Panofski, sulle discussioni con Warburg e Boll a proposito del mito e dell'astrologia rinvio – anche per l'analitica discussione della letteratura critica – a M. Ferrari, *Ernst Cassirer e la Bibliothek Warburg*, «Giornale critico della filosofia italiana», 65.1 (1986), pp. 91-130. Per l'epistolario Warburg-Cassirer e i rispettivi interessi iconologici si veda, anche per la relativa letteratura, l'intero fascicolo della rivista «Cassirer Studies», 1 (2008) dedicato a «Philosophy and Iconology». Su Warburg, Cassirer e la storia della cultura cfr. il bel volume di G. Magnano San Lio, *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, con una Nota di F. Tessitore, Liguori editore, Napoli 2014, pp. 109ss.

<sup>7</sup> *PSF*, pp. XV, 55, 56.

«contenuto originario della vita non si può cogliere in una qualche forma della *rappresentazione*, ma solo nella pura *intuizione*». <sup>8</sup> Il che fa comprendere il compito autentico e profondo di una «*filosofia della civiltà*», di una filosofia del linguaggio, del mito, della religione e dell'arte che intende risalire dalla «sfera mediata del semplice significare e indicare a quella originaria della contemplazione intuitiva». <sup>9</sup> Prima di potersi compiere e instaurare secondo le premesse e le conseguenze della kantiana rivoluzione copernicana, la scienza è da richiamare alle prime distinzioni e connessioni del pensiero che hanno trovato espressione e stabilizzazione nella *forma del linguaggio*, del *medium* da cui non si può uscire. <sup>10</sup> Questa constatazione è il riflesso della reazione ai tragici avvenimenti politici che i biografi (Gawronsky e Toni Cassirer) riferiscono all'ideologia nazionalistica della prima guerra mondiale, già contestata da Cassirer in *Freiheit und Form* del 1916, immediatamente precedente la nascita del progetto della *Filosofia delle forme simboliche* <sup>11</sup>. Rimane il senso della «crisi» e, soprattutto, della possibile *decadenza* quando non si coglie il divenire della vita spirituale e la sua apertura al futuro nel linguaggio, nella poesia, nell'arte e nella religione, tutte espressioni dello spirituale che si libera dal *materiale*, per andare incontro alla vita e corrispondere agli orientamenti delle civiltà, così da comprendere i principi universali della vita con cui l'uomo *forma* la realtà. Ed è qui il compito della filosofia quale *pensiero e fare*

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 56.

<sup>9</sup> Ivi, p. 58.

<sup>10</sup> Su «riflessione filosofica e il ritorno mediato alla "vita"» sono acute le pagine di C. Bonaldi, *Cassirer e il "luogo" della filosofia nel "cosmo simbolico"*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo "La filosofia delle forme simboliche"*. Atti del convegno (Napoli, 15-16 novembre 2010), FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 279-284. Il tema della *forma* è stato al centro del contributo di M. Lancellotti, *Forma e storia della filosofia*, «Acmè», 27 (1974), pp. 101-144.

<sup>11</sup> Si vedano le utili ricostruzioni di A. Poma, *Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, «Filosofia», 28.3 (1977), pp. 391-393.

critico nella rinnovata alleanza di vita e forme contro i rischi della modernità tra solipsismo e disgregazione. In coerenza con tutto ciò, la *filosofia delle forme simboliche* vuole essere esecuzione di un nuovo e generale progetto metodologico; essa poggia sul riconoscimento di un'originaria e specifica funzione formatrice interiore in ciascuna sfera dell'umano, a partire dalla moderna filosofia del linguaggio:

[...] Come la moderna filosofia del linguaggio [...] ha introdotto il concetto di "forma linguistica interiore", così si può affermare vada presupposta e ricercata un'analoga "forma interiore" anche per la religione e per il mito, per l'arte e per la conoscenza scientifica. E questa forma non significa semplicemente la somma o la ricapitolazione postuma dei fenomeni singoli di questi campi, ma la legge che ne condiziona l'edificazione.<sup>12</sup>

2. Alla *Prefazione* e all'*Introduzione* del 1923 al volume I della *Filosofia delle forme simboliche* segue una densa sezione dedicata alla storia della filosofia del linguaggio nelle sue distinte fasi dell'espressione *sensibile*, di quella *intuitiva*, fino a esaminare la parola come manifestazione del pensiero formale e relazionale. Anche in proposito ciò che lo storico ricerca è la connessione di «forze operanti» dall'interno.<sup>13</sup>

Il paragrafo IV del capitolo I sul «Problema del linguaggio nella storia della filosofia» ha come suo centro la questione dell'«origine del linguaggio», declinata in tre pensatori di livello europeo: Vico, Hamann e Herder accomunati dalla scelta di aver privilegiato l'«espressione affettiva». In Herder i toni sibillini, enigmatici, misteriosi della concezione del linguaggio del Mago del Nord, autore di una *Aesthetica in nuce* (1762), definita «una rapsodia in prosa cabbalistica»,<sup>14</sup> si attenuano alla luce

---

<sup>12</sup> *PSF*, pp. 13-14. In proposito sia consentito rinviare al mio *Ragione, storia e cultura ne "La filosofia delle forme simboliche"*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo "La filosofia delle forme simboliche"*, pp. 17-40.

<sup>13</sup> *PSF*, p. 8.

<sup>14</sup> Così Hamann definisce il suo scritto nel frontespizio dell'opera: cfr. J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 109.

della nuova alleanza tra l'«essere e l'agire dello spirito».<sup>15</sup> La posizione di Herder si collega a Kant e prima a Leibniz che pure aveva visto nel linguaggio «il più grande risultato della facoltà analitica del pensiero».<sup>16</sup> Ma la possibilità di raggiungere una sintesi sta nel legame con l'autore di una metafisica rinnovata dai concetti di sostanza dinamica, di *monade* quale centro attivo di forza; sta, soprattutto, nella nuova definizione di unità e identità della coscienza, richiamata alle 'strutture' dell'«appercezione» e delle «petites perceptions». Nel saggio del 1772, *Über den Ursprung der Sprache*, l'«invenzione» del linguaggio esprime la qualità caratteristica dell'umano che, non condannato dall'istinto all'uniformità e alla necessità, si riconosce in un atto di «riflessione» (*Besonnenheit*) e non di *reflexion en puissance* come per Rousseau; non è qualcosa di esteriore che possa aggiungersi meccanicamente ai dati dell'intuizione delle cose, ma è *forma* di questi stessi dati, raggiunta dalla consapevolezza che l'uomo giunge a riconoscere (*Anerkenntnis*) un tratto distintivo e a trattenerlo in sé come un contrassegno (*Merkmal*) del suo pensiero, a tradurlo nella parola, linguaggio interiore dell'anima: «La riflessione di cui parliamo è una sua (dell'uomo) qualità caratteristica ed è essenziale alla sua specie [...]. Il primo atto con cui riconosciamo l'oggetto ci dà il concetto chiaro [...]. Questo primo contrassegno della riflessione è la parola dell'anima. Con esso è inventato il linguaggio umano».<sup>17</sup> Prerogativa esclusiva dell'uomo è l'innesto di razionalità e sensazione che fa dell'«impressione sensibile» un contenuto spirituale. Non realtà psichica compiuta o data come per Condillac e Maupertuis, la percezione ha una «natura spirituale», racchiude una *forma* espressiva nella

---

<sup>15</sup> *PSF*, p. 110.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>17</sup> J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in Id., *Sämtliche Werke*, Hrsg. B. Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913, rist., G. Olms, Hildesheim 1967 (d'ora in poi con la sigla *SW*), vol. V, p. 35, trad. it. di G. Necco, SES, Mazara - Roma 1954, p. 36 (poi a cura di A.P. Anicone, Pratiche, Parma 1995).

parola che è un «fattore nella costruzione sintetica della coscienza stessa, in virtù del quale le percezioni sensibili vengono per la prima volta a formare un mondo dell'*intuizione*». <sup>18</sup> Il segno non si risolve nella semplice ripetizione, perché esso propone di volta in volta un modo nuovo di sentire e di formare, contenendo ogni sensazione un nuovo grado di «riflessione». Il che serve ad allontanare il rischio della scepsti circa il valore del segno che non è mai copia dell'originale, ma attività spirituale e direzione di senso in divenire.

La nuova, armonica «unità», riscontrata sia nel processo di genesi interiore del linguaggio che in quello esteriore, <sup>19</sup> conferma, a parere di Herder, la sostanziale origine umana del linguaggio, smentendo, in modo definitivo, l'ipotesi contraria di Süssmilch, sostenuta dalla presunta possibilità di ridurre tutte le lingue a poche lettere originarie, impartite agli uomini da un insegnamento divino. Per imparare è necessario che l'uomo sia uomo e che, quindi, sia in grado di pensare e, nello stesso tempo, di inventare il linguaggio, se è vero che «col primo chiaro pensiero nell'anima bell'è formato il linguaggio». <sup>20</sup> L'ipotesi dell'origine divina, non confermata dalla Scrittura, è, in definitiva, quella che più mortifica Dio e rende tutto inesplicabile; è una falsa illazione che paradossalmente sembra ritorcersi contro se stessa. Se un ordine

---

<sup>18</sup> *PSF*, pp. 112, 113. A integrazione di questo volume e, tuttavia, con autonome tesi (sul «valore simbolico della percezione») si leggano le pagine manoscritte su «Presentazione e rappresentazione» (Gen. Mss. 98, Series I, Box 23, Folder 425 della Yale University Library), edite e tradotte da G. Raio (con trascrizione e traduzione italiana a fronte), «Cassirer Studies», 4 (2023). In questa rivista sono stati già pubblicati i testi manoscritti della metà degli anni Trenta su G. Raio - C. Metta (a cura di), *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion/Sull'oggettività della funzione espressiva*, «Cassirer Studies», 9-10 (2016-2017), pp. 29-391 e G. Raio - C. Metta (a cura di), *Vorarbeiten: Ausdrucksfunktion/Studi preparatori: Funzione espressiva*, ivi, 11-12 (2018-2019), pp. 29-281.

<sup>19</sup> J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, pp. 61, 64; trad. it., pp. 61, 64.

<sup>20</sup> Ivi, p. 40; trad. it., p. 41.

divino lo si vuol cercare, sostiene Herder, esso non può che trovarsi nel fatto che «il linguaggio è in tutto e per tutto umano».<sup>21</sup>

Il riconoscimento della spontaneità della parola nell'uomo, nella complessiva disposizione delle sue forze alla «riflessione», è affermazione di una nuova, non astratta unità delle parti, polemica nei confronti della ragione quale «potenza pura» (di Kant),<sup>22</sup> tesa a distinguere e separare intelletto e sensibilità che devono, invece, essere compresi nelle esperienze umane di vita, nella viva unità di natura, storia, religione e linguaggio. Più in generale, senso della storia e significato dell'universale si presentano, allora, come i termini propri di una tensione organica del divenire in cui il mondo, rivelazione di Dio, è percepito nell'ordine delle sue forme, in una non astratta e generica unificazione totalizzante di casi singoli, nella realtà dinamica delle diverse individualità dentro la varietà delle storiche situazioni:

[...] Se pur mi riuscisse di ricollegare le diverse scene senza confonderle, se potessi mostrare come dipendano le une dalle altre, si sviluppino l'una dall'altra, si perdano l'una nell'altra, come ognuna di esse, singolarmente presa, rappresenti soltanto *un* momento e, nel processo, divenga unicamente mezzo ad un fine, che visione, che nobile uso della storia umana, quale incitamento a sperare, ad agire, a credere, anche quando tutto sfugge al nostro sguardo, anche quando non tutto giungessimo a vedere. E proseguo [...]. Eppure non posso indurmi a credere che esista nell'intero regno di Dio una cosa qualsiasi che sia soltanto mezzo: tutto insieme è mezzo e fine; e tali sono pure quei secoli.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 82; trad. it., p. 82.

<sup>22</sup> Così in Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in *SW*, libro IX, cap. I, p. 343, trad. it. di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, p. 212. Come Hamann (in *Metakritik über den Purismus der Vernunft* del 1784) anche Herder in *Una metacritica per la Critica della ragion pura* (1799) muoverà a Kant l'accusa di aver mantenuto separati intelletto ed esperienza (*Verstand und Erfahrung*), ragione e linguaggio (*Vernunft und Sprache*). In proposito rinvio al mio articolo, *La polemica Kant-Herder sull'origine e il destino della storia umana*, «Prospettive Settanta», n.s., 13.1 (1991), pp. 76-102.

<sup>23</sup> J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), in *SW*, vol. V, pp. 513, 527, trad. it. a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971<sup>2</sup>, pp. 42, 59.

Il modello herderiano di comprensione storica alimenta l'«idealismo critico» di Cassirer che trascende la sfera dei meri fatti da intendere, ordinandoli secondo regole generali. Queste non si danno *a priori*, perché nascono dai *dati* delle scienze speciali: della storia del linguaggio, dell'arte e della religione. Nutimento di tale «idealismo» non sono i fenomeni storici presi in sé, bensì la comprensione dei *modi* e delle *funzioni* fondamentali di pensare e concepire, di immaginare e rappresentare i contenuti delle *scienze della cultura* negli impulsi dinamici che li hanno formati in un lungo e articolato processo. Lo testimoniano i grandi affreschi storiografici pubblicati (tra il 1927 e il 1932) sul pensiero del Rinascimento, sulla scuola di Cambridge e sulla filosofia dell'Illuminismo. In *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927) l'intreccio di universale e particolare, del tutto e la parte si esprime in una prosa non poco ispirata all'idea herderiana di *totalità* nelle *Aggiunte* alla sua «filosofia della storia per l'educazione dell'umanità»:

Se ci riuscirà di mostrare questa unità, se ci riuscirà di ricondurre a centri sistematici determinati il groviglio dei problemi che la filosofia della rinascenza ci propone, allora la questione del rapporto in cui sta la produzione teoretica del rinascimento con le altre forze vitali [...] troverà da sé la soluzione. Ed il risultato sarà, che anche qui il lavoro del pensiero non si pone come qualcosa d'isolato e particolare di fronte al moto totale dello spirito e alle forze che lo muovono [...]. Esso non è solo una parte che si ricollega alle altre, ma è anzi quello che ci pone davanti la stessa totalità e l'esprime in forma concettuale-simbolica.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in *ECW* 14 (2002), trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia editrice, Firenze 1935, rist. anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano (Napoli) 2024, pp. 16-17. «Ben grande dev'essere quella totalità dove già in ogni singolo elemento ritroviamo la totalità stessa; e dove, in ogni dettaglio, si vede sempre una tale unità indeterminata, pregena di totalità. [...] E se un giorno raggiungessimo un punto di vista donde abbracciare con lo sguardo se non altro la nostra specie tutta, là dove conduce la catena dei popoli e dei continenti che si venne sviluppando dapprima tanto lentamente, si intrecciò in seguito, tra tanto strepito, attorno alle nazioni e doveva infine legare insieme con dolci, solidi vincoli queste stesse nazioni

Il principio di autonomia di ogni età della storia si concilia con quello della connessione e di un'unità in cui si disvela l'idea di *Humanität*. A Herder spetta, in particolare, il merito di aver saputo traghettare dalla *filosofia* dell'Illuminismo al motivo romantico di «forma organica», nucleo di una «totale interpretazione dell'universo» che conoscerà ampia fortuna critica nell'opera di Friedrich Schlegel quale «espressione di un generale *principio* speculativo, di un principio che rappresenta addirittura la mèta ultima e il centro sistematico della speculazione romantica».<sup>25</sup>

Nello studio del linguaggio è avvertita la necessità di una sintesi tra la «forma individuale» di matrice leibniziana e la bella «totalità» di Herder, per scoprire con la «varietà dei casi singoli» quella universalità che, associata a una nuova «forma organica», indica «la via per la quale Wilhelm von Humboldt raggiunge la sua concezione filosofica che racchiude in sé al tempo stesso una nuova fondazione della filosofia del linguaggio».<sup>26</sup> Con l'autore del saggio *Über Denken und Sprechen* (1795-1796) ad affermarsi è il concetto del linguaggio come *energeia* (attività) e non *ergon* (azione), organo formativo inarrestabile del pensiero che induce Cassirer a teorizzare il nesso spirito-vita, passando dal terreno della contrapposizione metafisica a quello della connessione dinamica che la forma instaura con il continuo fluire della vita.<sup>27</sup>

---

guidandole verso un'ignota mèta [...]?» (J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, pp. 585, 586, trad. it., pp. 123, 125). In proposito, sia consentito rinviare alla mia monografia, *Per Ernst Cassirer. Studi di filosofia e storia della filosofia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2024, capp. I, II e IV.

<sup>25</sup> *PSF*, pp. 114, 113.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>27</sup> Cfr. G. Cacciatore, *Cassirer: la storia come «forma simbolica»*, in *Id.*, *Storicismo problematico e metodo storico*, Guida editori, Napoli 1993, pp. 326-330. Dopo E. Rudolph (*Von Geschehen zur Form*, in F. Jaeger - B. Liebsch - J. Straub - J. Rüsen [hrsg. von], *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Band 1, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2003, pp. 38-45), sul rapporto vita-forma nella filosofia della politica e della cultura si veda – anche per il ricco aggiornamento bibliografico – il ponderoso volume di C. Möckel, *Die Philosophie Ernst*

La *Prefazione* del 1923 stabilisce il senso del richiamo a Humboldt, convinto di aver scoperto nella parola un «veicolo per trascorrere per le vette e gli abissi, nonché i vari aspetti del mondo intero»; una convinzione che, commenta Cassirer, non fu solo avversata dall'indirizzo ottocentesco della glottologia e della filosofia del linguaggio, ma fu svalORIZZATA, assumendo il linguaggio il compito di dar voce alla «sceptsi filosofica».<sup>28</sup> Già in questa annotazione, solo apparentemente marginale, l'acuto e sorvegliato avvicinamento a Humboldt diventa occasione di approfondimento del suo progetto teorico e storiografico. All'allievo eterodosso di Kant, al suo «studio veramente universale del linguaggio» – che può apparire ancora «un postulato della filosofia idealistica» – fa da contraltare la ricerca cassireriana che con il pensatore e linguista di fine Settecento non ha mancato di operare per la «concreta realizzazione scientifica» di quel postulato, formulando «problemi» e ricavandone possibili «soluzioni».<sup>29</sup> E tutto ciò per difendere il linguaggio dalla possibile dissolvenza della sua funzione spirituale, impoverita già dalla pretesa che a fondarlo filosoficamente sia «l'indagine psicologica», quella «metodica della psicologia dei popoli» che con Wundt tradisce l'«ideale di una grammatica puramente universale, puramente filosofica», lasciando spazio all'*apriori* delle «leggi psicologiche». Il rischio è che la psicologia approdi a un antistoricismo in difesa di una natura atemporale:<sup>30</sup> è il limite delle posizioni di Steintal e di Marty che tornarono alla grammatica filosofia, ma su basi

---

*Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, F. Meiner Verlag, Hamburg 2018, partic. pp. 3 e ss., 129 e ss., 293 e ss.

<sup>28</sup> *PSF*, pp. XII, XIII.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. XIV, XV.

<sup>30</sup> Sulle critiche a una certa interpretazione della psicologia identificata in Wundt cfr. B. Centi, *La storia della filosofia "come problema" nel pensiero di Wilhelm Wundt e Ernst Cassirer*, in P. Cristofolini (a cura di), *La storia della filosofia come problema*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1988, pp. 111-176, con particolare attenzione all'impegno teorico cassireriano di comprendere i modi della simultaneità dall'interno della produzione spirituale nella fase psicologica e logica (pp. 167-168, 169).

puramente psicologiche.<sup>31</sup> Cassirer denuncia lucidamente il vizio dello psicologismo contemporaneo, sottolineando anche i limiti dell'idealismo acritico che ha smarrito il concetto del linguaggio quale forma spirituale autonoma (assunta in Humboldt) e lo ha ricondotto alla funzione estetica dell'espressione con Croce e finanche con Cohen, il maestro marburghese che ha considerato la logica, l'etica, l'estetica e, infine, la filosofia della religione, come «campi per sé stanti».<sup>32</sup> La filosofia di Cassirer si colloca, invece, al fianco dei contributi di Eduard Spranger e, soprattutto, del «passo decisivo dal positivismo all'idealismo» compiuto dalla scienza del linguaggio di cui parla Vossler.<sup>33</sup>

Di Humboldt il pensatore di Breslavia ricorda l'importante lettera a Wolf del 1805 sul linguaggio quale mezzo per scoprire ciò che è *alto*, *profondo* e *vario* nel mondo, avvertendo che a tale scopo Humboldt è giunto con studi specifici di linguistica e di storia del linguaggio, confluiti nell'opera sulla lingua Kawi. Alla *Einleitung zum Kawiwerk* l'interprete si richiama direttamente, per riconoscere all'autore la capacità di attuare una «totalità e una sistematica unitaria dell'attività spirituale», basata sull'accerta-

---

<sup>31</sup> Cfr. L. Patton, *Cassirer and Steinthal on Expression and the Science of Language*, «Cassirer Studies», 7-8 (2014-2015), pp. 99-117.

<sup>32</sup> *PSF*, pp. XII, XIII. A. Poma ha messo in rilievo la piena autonomia teorica del filosofo di Breslavia da Cohen, raggiunta dopo la morte del maestro marburghese (*Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, pp. 393-394). Alla lezione kantiana di Cohen, alla riforma cassireriana del 'sistema' coheniano di «logica conoscenza pura», di «etica della volontà pura» e di «estetica del sentimento puro» pagine aggiornate si leggono in G. Saponaro, *Per Ernst Cassirer. Saggi filosofici*, Aracne, Roma 2019, pp. 266ss.

<sup>33</sup> *PSF*, p. XIII. Cfr. K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaften. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Winter, Heidelberg 1904 (in particolare su Humboldt, *ivi*, p. 94; trad. it. di T. Gnoli, Laterza, Bari 1908). Il richiamo al 'passaggio' è 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. in *Id., Mito e Concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia editrice, Firenze 1992, pp. 98-99. Su questo studio resta fondamentale l'analisi di A. Poma, *Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, pp. 398ss.

mento con «critica precisione e rigore» della specificità di quelle forme della cultura (la religione e l'arte, innanzitutto) che nella relazione con la verità introducono un rapporto fondamentale tra l'interno e l'esterno, tra «l'essere dell'io e quello del mondo». <sup>34</sup> È un rapporto di implicazione già teorizzato da Kant nella definizione delle categorie per la costituzione della coscienza dell'io e dell'oggetto, attribuita da Humboldt alle forme dell'atto linguistico. L'originalità sta nel richiamo al «simbolo fonico» che collega dimensione soggettiva e oggettiva, perché il suono della parola è prodotto, ma insieme «udito»; è parte della realtà sensibile, allude a qualcosa di interno ed esterno, è «un'energia interiore che si esprime e si obbiettiva in una realtà esteriore». <sup>35</sup> La parola è un che di soggettivo e assume contrassegno oggettivo nella vita spirituale di chi la pronuncia e di chi l'ascolta, per poter, a sua volta, rispondere. Alla semplice *riproduzione* si oppone la *produzione*, autentica garanzia di senso linguistico che, di contro al «singolo vocabolo», svela «l'originaria facoltà della *sintesi*, su cui poggia ogni atto del parlare come del comprendere». <sup>36</sup> Questi sono momenti distinti, appartenenti alla stessa facoltà linguistica, a un processo continuo e comune che è attitudine interna a formare il linguaggio. In tale libera e spontanea disposizione l'io si scopre in relazione al Tu, sfatando la comune considerazione che la parola si riduca all'indicazione di ciò che è solo esterno. In essa si realizza, invece, un processo continuo che dall'interno muove verso l'esterno, regola il passaggio dall'espressione linguistica sensibile all'intuitiva e da questa a quella relazionale, senza tuttavia che il 'progresso' all'idealità conosca tappe date o fisse, bensì una libera e continua tensione. Già nel linguaggio più legato alla sensibilità, quello dei gesti, Cassirer nota un momento di idealità e libertà sia nel movimento indicativo che in quello rappresentativo. Se nel primo l'oggetto si allontana progressivamente dal

---

<sup>34</sup> *PSF*, p. 28.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

soggetto e dal toccare e si passa a concepire, nel secondo l'oggetto non è copiato, bensì ricostruito in base al rapporto con gli altri. Dal linguaggio fonetico, più adatto all'espressione del sentimento, al linguaggio mimico (onomatopeico) e a quello analogico e da questi, fondati sulla funzione dell'indicare, alla dimensione simbolica del significare.<sup>37</sup>

Lo Humboldt di Cassirer è il fondatore di una «concezione idealistico-critica del linguaggio» che indica un motivo valido per ogni «produzione di simboli»: la sintesi di soggetto e oggetto, «dell'“io” e del “mondo”» che si costituisce in ogni direzione della filosofia della cultura.<sup>38</sup> La comprensione del momento dinamico e produttivo rompe il dualismo metafisico tradizionale di sensibile e intellegibile, di idea e realtà fenomenica, perché quest'ultima non si contrappone alla prima né è un suo riflesso immobile, bensì realtà in divenire, forma della stessa attività dello spirito.<sup>39</sup> L'oggettività che il linguaggio contribuisce a ridefinire è l'esito di un'attività di *oggettivazione*. Il sapere non è più rispecchiamento di un essere dato come per il tradizionale sostanzialismo; è una 'strutturazione', una formazione e direzione degli atti di cose, non più imitazioni di esse, perché in connessioni funzionali.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Dopo E. Becchi (*Linguaggio e mito nella “Filosofia delle forme simboliche” di Cassirer*, «Rivista critica di storia della filosofia», 21.2 [1966], p. 183), il tema è stato ampiamente discusso da B. Lauretano, *Il linguaggio tra mito e logo nel pensiero di Ernst Cassirer*, «Il pensiero», 13 (1968), pp. 159-208, con riferimento al tomo I di *PSF*, ivi, pp. 173-186. La distinzione-integrazione di *parlare e comprendere* è stata opportunamente esaminata da C. Cané, *La forma del linguaggio: l'interpretazione di E. Cassirer tra Humboldt e Goethe*, Tesi di Dottorato (Napoli 2018, pp. 68-69 con aggiornata bibliografia alle pp. 137-146), in <<http://www.fedoa.unina.it>>.

<sup>38</sup> *PSF*, p. 30.

<sup>39</sup> In proposito, si veda la documentata analisi di M. Martirano, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», 97 (1986), pp. 216-217.

<sup>40</sup> Cfr. H.J. Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 1 (2010), p. 8. A giudizio di Ferrari tutto ciò è documentato oltre che dai costanti riferimenti alle opere di Humboldt, dall'utilizzo di uno schema che muove «dalla

Nonostante la non sempre raggiunta consapevolezza delle potenzialità del suo impegno e l'«oscurità di alcuni concetti», Humboldt appare a Cassirer come pensatore che non tralascia mai il significato «produttivo» della sua opera che merita di essere raggruppata intorno a «determinati centri sistematici». Si tratta di uno «spirito perfettamente sistematico» che non cede alla classificazione di concetti astratti, ma vive di un «tono estetico del sentimento», per formare uno «stato d'animo artistico» che ravviva «l'esposizione» e, insieme, «nasconde l'articolarsi e il concatenarsi di pensieri». È un movimento che introduce tre articolate opposizioni fondamentali (soggetto e oggetto, oggettività e attività formatrice dello spirito, materia e forma) di cui Humboldt e con lui Cassirer tentano di raggiungere una «conciliazione speculativa». <sup>41</sup> E la tentano, condividendo il confronto critico con Kant, a partire dal nodo problematico da sciogliere: il momento dell'«esperienza» intesa come esperienza fenomenica in base alle premesse trascendentali della rivoluzione copernicana che all'uomo finito sbarra la strada della conoscenza dell'essere e del vero in sé. Il linguaggio per Humboldt non trascende l'esperienza così concepita, anzi la scopre nei processi di sintesi, traendo dalla kantiana «correlazione trascendentale» di soggetto e oggetto «le conseguenze per la filosofia del linguaggio». <sup>42</sup>

Raggiunta tale consapevolezza teorica nella nuova filosofia del linguaggio di Humboldt, Cassirer non esita a riconsiderare la posizione del «realismo ingenuo» che pure conosce una decisiva tra-

---

concezione olistica del linguaggio e dal suo costituire una visione globale del mondo» (M. Ferrari, *Ernst Cassirer dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, p. 203).

<sup>41</sup> *PSF*, pp. 116, 117.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 119. Cfr., in proposito, lo studio di G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant* (1996), poi in volume autonomo con altri saggi cassireriani dell'A.: *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di G. Gembillo, A. Siciliano editore, Messina 2005, pp. 13-83. Interessante è l'informato articolo di T. Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer*, «Aretè», 2 (2017), pp. 143-177.

sformazione, allorchando è individuata la funzione di una legge, di una misura dell'oggettivo che diventa un «modo di vedere soggettivo, avente tuttavia una pretesa perfettamente legittima di validità universale», perché la «vera *idealità* del linguaggio [...] [è] fondata sulla sua *soggettività*». <sup>43</sup> Il *vedere* è ovviamente quello della mente, capace di comprendere la *legge interna* del *Geist* e, perciò, di spingersi ben oltre la costruzione di una *realtà oggettiva* identificabile *qui e ora*. La capacità *funzionale* del *significare* richiede le *condizioni di possibilità* per la struttura dell'oggettivo, del sistema e della totalità delle determinazioni di posizione. <sup>44</sup>

Se in Kant è l'unità sintetica del giudizio a reggere la connessione trascendentale di soggetto-oggetto, in Humboldt è il concetto stesso di *forma*, esteso dalle singole determinazioni a tutto il linguaggio. Lo studio comincia con una ricognizione materiale di suoni e discorsi, senza tuttavia arrestarsi a essa, perché la parola non è mero meccanismo, come Cassirer osserva, sottolineando il primato della forma sulla materia, intesa quale «priorità di valore e non come priorità dell'esistenza empirico-temporale», in cui le determinazioni formale e materiale sono l'una accanto all'altra senza privilegi. <sup>45</sup> Qui si radica l'*essenza* della lingua secondo una concezione non essenzialistica ma funzionalistica, un modo di concepire l'elemento formale in quanto attività e creazione dello spirito. In proposito, sono ancora notevoli i commenti all'introduzione humboldtiana all'opera sulla lingua Kawi che il filosofo delle *forme simboliche* cita, analizzando un brano in grado di provare che persino ciò che in una lingua sembra avere un contenuto *sostanziale* non allude mai al prodotto o a un concetto concluso e definitivo, perché è un «incentivo alla formazione di quest'ultimo mediante una facoltà autonoma». <sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> *PSF*, pp. 119, 120.

<sup>44</sup> Così C. Cané, *La forma del linguaggio: l'interpretazione di E. Cassirer tra Humboldt e Goethe*, p. 74.

<sup>45</sup> *PSF*, pp. 124, 125.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 122.

Consapevole di aver solo tracciato il «profilo esteriore» della concezione humboldtiana del linguaggio, il filosofo di Breslavia conclude osservando quanto sia interessante notare che «l'intelaiatura intellettuale» sia stata riempita dalle notevoli ricerche glottologiche, dall'alternanza di *direzione* e di *idea* presente nel concetto humboldtiano di «organismo» linguistico. Quest'ultimo è coerente con i nuovi principi e compiti della «scienza comparata del linguaggio»<sup>47</sup> che è *energia produttiva*, irriducibile a copia passiva del reale in sé; è *totalità* in cui il tutto è prima delle parti e vive del loro stesso ritmo.

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 125.

CLAUDIA MEGALE

ORIGINALITÀ DEL RINASCIMENTO E NUOVA SCIENZA

La raccolta di saggi scritti da Ernst Cassirer tra il 1930 e il 1945 (anno della morte) giunse in Italia tradotta da Federico Federici per la casa editrice «La Nuova Italia» nel 1967 con il titolo *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Il volume, curato dall'allievo Kristeller, è una vera e propria silloge del pensiero cassireriano che, partendo da una riflessione su *L'originalità del Rinascimento*, si conclude con un articolo dedicato all'Illuminismo. L'obiettivo del curatore è di disporre i saggi partendo dal loro contenuto piuttosto che dalla data della pubblicazione, dando spazio, quindi, all'intento dell'autore di riconoscere, proprio nel pensiero rinascimentale, le basi del pensiero moderno (illuministico).

Il periodo della stesura degli articoli coincide con gli anni di vita di Cassirer in Germania e dell'esilio prima in Svezia e poi negli Stati Uniti, al punto che le tematiche esposte in conferenze, convegni e recensioni possono essere lette come supplemento alle note monografie. Inoltre, così com'è difficile ricondurre la sua filosofia a una definizione, altrettanto difficile risulta definire il volume del 1967, poiché le sue chiavi di lettura potrebbero tanto indurre a considerarlo un'opera di filosofia della scienza, quanto un testo di storia della filosofia o di filosofia del linguaggio, di *Kulturphilosophie* o ancora di filosofia morale. In ogni saggio ricorrono spesso termini quali 'simbolo' e 'funzione'

e al centro delle speculazioni è vivo l'interesse per la 'storia' e il binomio libertà-necessità, così come centrale risulta l'attenzione alle origini del pensiero scientifico.

L'opera di Cassirer è espressione di compiuta interdisciplinarietà. Dialogava con fisici e biologi, Einstein era un suo diretto interlocutore. Se la trilogia di *Sostanza e funzione* (1910), *Sulla relatività di Einstein* (1921), *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* (1937) ne fa un filosofo della scienza, gli studi compiuti nell'ambiente di Aby Warburg (al quale dedicò, per il sessantesimo compleanno, *Individuo e cosmo* del 1927) consentono di ricordarlo come il filosofo delle «forme simboliche». Ma un centro della sua speculazione è stata la questione gnoseologica, da quando, nel 1906, il 'neokantiano' della scuola di Marburgo pubblicò i primi volumi di *Erkenntnisproblem*.

Cassirer raccoglie e sviluppa un'eredità che, da un punto di vista culturale, ha grande rilevanza, perché riesce a focalizzarsi – dopo che l'idealismo tedesco aveva esaltato il momento logico-razionale, mettendo tra parentesi altri criteri dell'attività conoscitiva – proprio su quegli aspetti del pensiero umano atti a incrementare un'*attività simbolica*. Da qui i tre volumi della *Filosofia delle forme simboliche* (1923-1931) nei quali il 'neocriticismo' cede il passo al *simbolismo*. L'interesse per la storia non si discosta mai dalla filosofia, concretizzandosi nel suo ultimo volume, *Saggio sull'uomo*, scritto e pubblicato in inglese nel 1944:

Il centro della sua attenzione, commenta Kristeller, rimane la filosofia di Kant e della sua scuola, insieme con le sue fonti antiche e moderne, cominciando con Platone. Il suo interesse per la matematica e la fisica moderna lo dirige verso grandi filosofi e scienziati del Seicento, Galilei, Keplero, Newton e Cartesio, Spinoza e Leibniz. E il suo programma d'una filosofia della cultura lo attrae verso l'Illuminismo che stabilì il sistema moderno della cultura, e verso il Rinascimento che ne preparò alcuni aspetti importanti.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> P.O. Kristeller, *Prefazione* a E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1967, p. VIII.

Prima di analizzare le varie argomentazioni che possono scaturire dalla lettura della citata silloge del 1967, ci soffermiamo su ciò che lo stesso autore suggerisce nel saggio di apertura, *L'originalità del Rinascimento*, facendo riferimento alla «storia delle idee» e al compito dello «storico delle idee» che «non chiede innanzitutto quale sia la sostanza di alcune idee. Chiede quale sia la loro funzione. Ciò che va indagando – o andrebbe a indagare – è meno il contenuto delle idee che la loro dinamica».<sup>2</sup> In proposito, condividiamo con Lorenzo Bianchi che questi saggi (interpretati separatamente e non nella raccolta curata da Kristeller) sono figli di un secondo Cassirer, la cui *kehre* può essere datata 1927, anno della pubblicazione di *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* e momento di netto distacco dall'impostazione della monumentale *Erkenntnisproblem*: «Nell'opera del 1906 la problematica storica è allora più un supporto che un'intenzionalità critica, mentre in quella del 1927 l'indagine appare più specificatamente rivolta alle singole storiche comprensioni per cui si sottolineano in *Individuum und Kosmos* quelle varie influenze che hanno inciso sulla formazione culturale di Cusano».<sup>3</sup> Lungi dall'essere un cambiamento di impostazione (gnoseologica), sempre centrale nella riflessione cassireriana, questa affermazione si riferisce all'apertura a nuovi campi di studio quali il linguaggio, l'arte, il mito, in una parola a tutte le *forme simboliche*. Da questo punto di vista risulta riuscitissima la proposta editoriale curata da Fabrizio Lomonaco che, nella ripubblicazione del volume del 1967 con il titolo *Da Cusano a Leibniz*, ha inserito i due capitoli dedicati al teologo tedesco, presenti in *Individuo e cosmo*, per completare, anche secondo finalità didattiche, la rassegna dei pensatori che, per Cassirer, hanno ridisegnato la mente

---

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 11 (nuova ed. in Id., *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Campobasso 2018).

<sup>3</sup> L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, «Acme», XXXI. 1 (1978), p. 71.

degli uomini del Rinascimento: «All’ enunciato criterio metodologico fondamentale della filosofia di Cusano – scrive Lomonaco – Cassirer fa seguire l’ acuta esposizione del principio di *relatività* del movimento e la dottrina del *moto* della terra che il dotto tedesco teorizzò in opposizione alla cosmologia aristotelica del ‘luogo naturale’». <sup>4</sup>

Per Mario Dal Pra il testo in oggetto va letto non solo con come supporto ai volumi che l’ hanno preceduto e relativi al Rinascimento, ma anche come introduzione all’ altra notevole e ben nota monografia del 1932, *La filosofia dell’ Illuminismo*: «La novità maggiore che queste pagine di Cassirer ci riservano – commenta l’ acuto interprete – concerne l’ intera spartizione dell’ età moderna tra Rinascimento e Illuminismo, il quale ultimo abbraccerebbe non soltanto il Settecento, ma anche la nascita della scienza moderna e tutta la filosofia del Seicento. [...] Rinascimento ed Illuminismo stanno tra loro nel rapporto dell’ inizio e del pieno sviluppo di un medesimo movimento». <sup>5</sup>

Un’ *occulta concatenatio* – per usare un’ espressione che lo stesso Cassirer riferisce alla filosofia di Pico – lega tutti i saggi del volume, a conferma di quanto si legge nel primo: «Un’ opera come la dinamica di Galilei non può nascere tutta in una volta, come Atena dalla testa di Giove. Ha bisogno di una lenta preparazione tanto in campo empirico quanto nel logico e metodologico». <sup>6</sup> A tale convinzione si ispira l’ ordine dato al volume dal curatore, per cui ogni pensatore trattato ha contribuito, anche solo con una piccola innovazione e, soprattutto, con la sua visione dell’ universo, alla grande svolta copernicana di Kant. Quasi tutti i saggi si chiudono con un riferimento al filosofo di Königsberg, per mostrare quanto la svolta trascendentale abbia le sue

---

<sup>4</sup> F. Lomonaco, *Introduzione*, in E. Cassirer, *Da Cusano a Leibniz*, p. XIX, ora in Id., *Per Ernst Cassirer. Studi di filosofia e storia della filosofia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2024, cap. II.

<sup>5</sup> M. Dal Pra, *Recensione* a E. Cassirer, *Dall’ Umanesimo all’ Illuminismo*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 25.4 (1970), p. 459.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Dall’ Umanesimo all’ Illuminismo*, p. 3.

radici nel pensiero rinascimentale (non solo radici logiche, ma ‘fondamenta’ storiche), non senza mettere in risalto la capacità di portare a soluzione questioni teoriche precedenti.

Nel rispondere all’invito degli editori del «Journal of History of Ideas» a prendere parte alla discussione sull’originalità del Rinascimento, Cassirer fa diretto riferimento alla «mutazione semantica», alla trasformazione di significato di una parola, di un’idea, dovuta al cambiamento di un’epoca storica: «Quanto ci interessa di conoscere non è già quell’idea particolare, ma la sua portata e l’impulso ch’essa impartisce agendo nell’intera struttura»<sup>7</sup> e come questa si sia trasformata nel tempo e nella storia. E, partendo dal testo di Burckhardt, ne ripropone l’originalità per la tesi secondo cui il Rinascimento italiano rappresenta l’era «nella quale l’uomo divenne un *individuo* intellettuale e si riconobbe tale». Confutando le critiche di Huizinga, secondo cui è impossibile confinare l’individualità nel Rinascimento, Cassirer riabilita lo storico di Basilea, perché «non intendeva la sua tesi in questo senso. Voleva solo dimostrare che nell’età del Rinascimento l’accento andò spostandosi dall’‘universale’ al ‘particolare’».<sup>8</sup>

Il Rinascimento è «l’epoca della tensione dell’uomo verso una tensione più attiva della propria libertà»;<sup>9</sup> se Agostino aveva scoperto l’individuo con la sua interiorità, Montaigne sa coglierlo con le sue ‘idiosincrasie’. L’uomo del Rinascimento è un incompiuto, in perenne lotta con se stesso. Di ciò è già consapevole Pico della Mirandola, del quale è esaminata non solo la splendida *Oratio De hominis dignitate*, ma anche le celebri 900 tesi, l’*Heptaplus* e il *De ente et uno*. Sfidando le grandi monografie di Renan, Anagnine e Garin, Cassirer lo eleva al rango di filosofo. Nella tesi sulla creazione, predominante nell’*Heptaplus*, «Pico non vuole più dimostrare che il molteplice è *effetto* dell’Uno, Egli vede il molteplice come *espressione, figurazione, come simbolo*

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 10.

<sup>8</sup> Ivi, p. 8.

<sup>9</sup> M. Dal Pra, *Recensione*, p. 459.

dell'uno; e ciò che egli vuole mostrare, è che solo in questa forma mediata e simbolica, l'uno in sé e l'essere assoluto in sé possono manifestarsi alla conoscenza umana». <sup>10</sup>

Nell'analizzare le principali questioni emergenti dall'Accademia platonica, Cassirer si sofferma sui rapporti tra arte e speculazione filosofica, sottolineando quanto per i platonici fiorentini la libertà umana si riveli *forma* dell'esercizio estetico. Arte e scienze hanno in comune la *funzione formatrice*. Galileo e Leonardo sono figli di questa evoluzione espressa all'ennesima potenza, poiché hanno trasformato le prime ricerche da empiriche (all'inizio del Quattrocento ancora intrise di magia) in esattezza matematica:

Per lui la natura non è più il regno della pura materia, come assenza di forma, la quale si ribella al principio formale ed al suo dominio; per lui non è più ciò che è straniero alla forma, ma diviene anzi, per Leonardo che la guarda solo attraverso il medio dell'arte, il regno della forma perfetta ed assoluta. [...] La natura è ora redenta ed abilitata. [...] Galilei sarà quello che trarrà questa ardua conseguenza. <sup>11</sup>

Nel saggio dedicato a *La posizione di Ficino nella storia del pensiero* (1943), nato da una recensione alla monografia di Kristeller, Cassirer riconosce nel pensatore rinascimentale, non solo un dotto traduttore di Platone e di Plotino, ma soprattutto l'autore della *Theologia Platonica sive de Immortalitate animorum*. Partendo dal capitolo in cui un allievo del dotto umanista aveva trattato le 'metafore', il filosofo di Breslavia è acuto nell'aggiungere: «Nella metafora di Ficino c'è evidentemente un elemento nuovo, ontologico; e sotto il nesso dei concetti è nascosto un simbolo interiore delle cose». <sup>12</sup> La parte più innovativa del saggio è, forse, nelle conclusioni, laddove emergono le criticità di Kristel-

---

<sup>10</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 65.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 255, 256. Sull'originale ed essenziale confluenza di Leonardo e Galileo si veda il fondamentale saggio di G. Gigliotti, "Videre aude". *Galileo nel neokantismo marburghese*, «Galilaeana. Journal of Galilean Studies», III (2006), pp. 33-53.

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 31.

ler, giunto a collegare la dottrina dei «tre amori» del *De amore* di Ficino con la teoria delle «tre religioni» di Goethe. Da parte sua Cassirer riconosce una somiglianza tra i due pensatori su un altro importante punto: l'idea di immortalità dell'anima intesa da entrambi come 'attività. Goethe e Ficino sostengono che quell'idea sia confermata dall'anelito verso Dio, poiché nulla è vano nella nostra esistenza terrena, destinata a raggiungere il suo scopo solo in un tempo futuro: da qui la *necessità* di un'anima immortale. Anche questa ricostruzione si conclude con un significativo 'ritorno' al filosofo del trascendentale: «Con le dovute modificazioni l'argomento riappare nella stessa filosofia di Kant, nel capitolo dell'immortalità dell'anima come postulato della pura ragion pratica».<sup>13</sup>

Se l'Umanesimo è stato approfondimento del valore dell'uomo, rivalutazione dell'individuale a dispetto di un universale astratto, è altrettanto vero che il celebre motto dell'illuminismo, *Sapere Aude*, trasformerà definitivamente il contenuto delle dottrine dogmatiche in esperienza morale: «La medesima tesi fondamentale perseguita qui dalla scienza della natura del secolo diciassettesimo viene trasferita, attraverso le correnti moderne del diritto naturale, in sede diritto e di etica».<sup>14</sup> Non solo, Kant realizza in campo gnoseologico l'attesa rivoluzione che in quello astronomico era stata compiuta da Copernico e in campo etico da Spinoza. Nell'illuminante saggio dedicato al filosofo olandese Cassirer chiarisce la famosa questione del panteismo. L'errore che aveva indotto Bayle a intervenire sta nell'illegittima interpretazione del concetto di *natura*. Le 'innumerevoli altre cose' cui fa riferimento il *Trattato teologico-politico*, quando si tratta di definire tale concetto, vanno sottoposte a un'attenta analisi filologica che deve avere l'obiettivo di inserire il pensatore olandese nel clima spirituale del suo tempo. Perciò, il *Deus sive Natura* altro non è che la rivoluzione scientifica galileiana trasferita nel piano

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 42.

<sup>14</sup> Ivi, p. 290.

etico; l'ideale di conoscenza, rappresentato in campo scientifico dal pisano e in quello giuridico da Grozio, diventa legge universale senza eccezione alcuna, e l'*amor Dei intellectualis*, teorizzato nell'*Etica*, è tale che «sorge dalla pura conoscenza e la penetra con la sua luce».<sup>15</sup>

Secondo l'analisi di Bianchi, a questo punto del volume inizierebbe una seconda parte dedicata alla filosofia della scienza con gli interventi dedicati a Galileo, Cartesio e, in chiusura, a Newton e a Leibniz: «Gli articoli che vertono intorno al Rinascimento si possono suddividere in due momenti: un primo che si rivolge a questo periodo nel suo complesso o a singoli pensatori, con interventi che vanno da Ficino fino a Vesalio o a Keplero e un secondo che tratta più precisamente Galilei e la novità scientifica e metodica a lui connessa [...]. Se Cassirer ci ripropone un nuovo Galileo realizzatore degli ideali del Rinascimento, mette anche l'accento sui rapporti e sulle continuità tra Galileo e Kant».<sup>16</sup>

La parte centrale del volume è articolata in tre densi e fondamentali saggi che mettono in rilievo la figura dello scienziato pisano e ne colgono la centralità nel movimento rinascimentale. Cassirer è stato il primo a sviluppare una ricognizione dettagliata della rivoluzione scientifica a partire da Galileo e Newton, interpretando questo momento epocale nei termini di una 'sistemica' applicazione della matematica alla natura. Lo sviluppo del pensiero moderno è concepito secondo le indicazioni della scuola marburghese per la quale la filosofia è epistemologia; il suo compito primario è l'elaborazione della moderna scienza naturale matematica; il punto di partenza e il suo dato ultimo sono rappresentati dal 'fatto della scienza'.

Per il pensatore di Breslavia il pisano è riuscito a formulare una nuova ermeneutica; la sua *fisica-matematica* diventa lo strumento per lo studio della natura, «un elemento necessario alla sua concezione della vita e del mondo, alla sua interpretazione

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 308.

<sup>16</sup> L. Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, pp. 82, 83, 84.

dell'universo». <sup>17</sup> Penetrando a fondo nel significato della fisica galileiana, Cassirer ne coglie la portata che, lungi dal rimanere rinchiusa nelle scoperte scientifiche, assume un valore totalizzante nella storia delle idee. Sostenere che l'autore de *Il Saggiatore* è sinonimo di scienza moderna significa cogliere all'interno della sua opera un valore universale di *verità*. La dinamica è qualcosa di più della teoria del moto, è il sottile obiettivo della nuova scienza: conquistare «un fondamento universale della teoria della natura». <sup>18</sup>

Nel saggio dedicato al *Platonismo di Galileo* l'interprete intende affrontare una delle questioni più discusse, esaminando quale tipo di platonismo caratterizzi lo scienziato pisano:

Per Platone l'abisso tra mondo sensibile e mondo intellegibile, tra il mondo del divenire e quello dell'essere era insuperabile. La verità fisica, dato che possa esservi una verità nei nostri giudizi sulle cose fisiche, non è paragonabile e commensurabile alla verità matematica. Qui si tratta di pura opinione (*doxa*) non di conoscenza (*episteme*). Come dice Platone nel *Timeo*: «La Verità sta nella fede come l'essere nel divenire». Se questo è il platonismo Galileo non era un platonico. <sup>19</sup>

Partendo da tali premesse, si chiarisce subito che il «platonismo di Galileo è di natura tutta nuova e paradossale», <sup>20</sup> per cui il suo Platone non è *metafisico* ma *fisico*. Entrambi concordano sulle definizioni di scienza e verità scientifica, ma per il filosofo greco sarebbe inammissibile sostenere che «la verità è scritta nel gran libro della natura», a differenza di Galileo, come documenta

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 6.

<sup>18</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), in *ECW* 15 (2003), trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1973, rist., ivi 1977<sup>2</sup> (rist. anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano [Napoli] 2021), p. 26 (d'ora in poi con la sigla *PA*). In proposito e per le osservazioni seguenti sia consentito di rinviare alla mia monografia, *Galileo in Vita. Contributi alla storia della fortuna di Galileo Galilei nel primo Novecento europeo*, Mimesis, Milano - Udine 2019, cap. I.

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 196.

<sup>20</sup> Ivi, p. 195.

la celebre lettera a Benedetto Castelli del 1613, lettera che, tra l'altro, divenne uno dei più rilevanti capi d'accusa per la definitiva condanna. Quella semplice affermazione nasconde una radicale rivoluzione non solo nel campo scientifico ma anche in quello teologico. Se essa apre alla discussione puramente filosofica sul platonismo, da un punto di vista teologico attribuire alla natura la perfettibilità matematica insinua un atto di presunzione inaccettabile per una concezione teocentrica e scolastica. La *Lettera* a Castelli e le teorie di Galileo non potevano certo passare inosservate in un clima rigidamente ostile alle innovazioni scientifiche, in un'Italia postconciliare in cui gli stessi cardinali Bellarmino e Barberini, apparentemente sensibili alle nuove scoperte, rimanevano sempre fedeli al loro *habitus* culturale:

Quel che non potevano tollerare, quel che minacciava le fondamenta del sistema ecclesiastico era il nuovo concetto di verità che il Galilei annunciava. Accanto alla verità della rivelazione si pone ora una propria, originale, autonoma verità della natura. Questa verità non ci è data dalla parola di Dio, ma dalla sua opera, e non si fonda sulla testimonianza della Scrittura o della tradizione, ma è sempre presente davanti ai nostri occhi.<sup>21</sup>

Con questa intuizione, che diventerà realtà con Newton, il pisano aveva messo in discussione uno dei dogmi fondamentali delle verità di fede: il peccato originale. L'espiazione della colpa primordiale non avrebbe trovato più posto in un mondo decifrabile e matematicamente perfetto.

Ritornando al platonismo di Galileo, l'interprete insiste nel volerne dimostrare la fondatezza non per l'intero campo della filosofia platonica, bensì per una sola questione, lontana tanto dai problemi della filosofia naturale, trattati ad esempio nel *Timeo*, quanto dai concetti di *mimesis* e di imperfezione del mondo naturale che mai potrà raggiungere la perfettibilità della matematica. L'interesse di Galileo per Platone conosce la sua ragion d'essere in un breve dialogo etico, il *Menone*, che, osserva Cassirer,

---

<sup>21</sup> E. Cassirer, *PA*, p. 70.

non si occupa di problemi di filosofia della natura né si interessa essenzialmente e profondamente alla teoria della conoscenza: L'episodio dello schiavo è solo una digressione, non costituisce il tema principale del dialogo. Questo tema, come è annunciato fin dall'inizio del dialogo, è un tema etico. Si tratta dell'antica questione socratica: se la virtù si possa più o meno insegnare. Questa volta Socrate non osa rispondere direttamente a questa domanda. Le sue risposte sono tentativi, sono ipotetiche. Dice che invece di fare una dichiarazione diretta e dogmatica preferisce «argomentare su un'ipotesi». E spiega il suo metodo riferendosi al metodo della geometria.<sup>22</sup>

Il passaggio a Galileo resta fondamentale, giacché in lui il logicismo, l'argomentare su un'ipotesi conoscono le prime concettualizzazioni. Cassirer attribuisce, così, allo scienziato pisano la qualifica di 'dialettico' nel senso platonico e non hegeliano del termine, in quanto assegnò al *metodo ipotetico* del filosofo antico una posizione *ontologica*. Per l'autore del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, infatti, non esiste separazione tra universo fisico e mondo matematico e i principi della meccanica hanno la stessa validità di quelli della geometria e della aritmetica. Galileo è, per il filosofo di Breslavia, un *logico* prima di essere un *fisico* platonico, un logico che è andato oltre lo stesso Platone: «Il suo pensiero è collegato direttamente e immediatamente a quello di Platone, di Eudosso e di Euclide».<sup>23</sup> Egli è riuscito a dare «al metodo greco classico dell'*analisi problematica* nuovo respiro e nuova profondità»;<sup>24</sup> è giunto, cioè, a *matematizzare* il mondo fisico, calando in esso i *principi* assoluti della matematica pura. Questa lettura si conferma centrale in una conferenza tenuta alla Cornell University nell'aprile del 1942 (in occasione del centenario della morte dello scienziato italiano) e che nel volume è intitolata: *Galileo scienza nuova e spirito nuovo*. Partendo dall'analisi dei *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, Cassirer sottolinea le basi del «metodo compositivo», la cui interpreta-

---

<sup>22</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 204.

<sup>23</sup> Ivi, p. 218.

<sup>24</sup> Ivi, p. 219.

zione diventa il principale compito della filosofia moderna. Le scuole degli empiristi e dei razionalisti, sviluppatesi nel Seicento inglese, francese e tedesco, non potranno prescindere dalle scoperte galileiane. Lo stesso Kant ne sottolineerà l'importanza nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, come si avverte in chiusura del saggio; quello che Galileo aveva teorizzato era una nuova concezione della *verità* per cui il mondo della *natura* si elevava dalla *contingenza* alla sfera della *necessità*. Il *moto*, considerato per tradizione come sinonimo di imperfezione, si innalzava ad archetipo di *idea*, a principio e come tale conquistava certezza e universalità:

La teoria della dinamica galileiana distruggeva questo concetto di eterogeneità della materia, nello stesso senso nel quale la sua filosofia negava l'assunzione di una radicale eterogeneità di verità. Dalla sua osservazione sulla caduta dei gravi, il Galilei aveva imparato che tutti i gravi cadono ubbidendo a identiche leggi e a velocità uguale, senza nessun riguardo alla loro massa e alla loro composizione chimica. La natura, concludeva Galilei, è uniforme, agisce sempre seguendo la stessa via.<sup>25</sup>

Tutto ciò, però, senza mortificare l'induzione che per lo scienziato moderno è il metodo di ricerca per eccellenza, pur se Cassirer non manca di rilevare la netta differenza rispetto al metodo induttivo di Bacone. Se quest'ultimo, infatti, ha condotto le proprie ricerche su una *regula* di *dispersione* e di *espansione*, il pisano ha introdotto un nuovo tipo di induzione basata sulla *semplificazione*:<sup>26</sup> «All'induzione fisica, quale è intesa da Galileo, è assegnato fin dall'inizio il compito di preparare e additare la via alla deduzione matematica dei fenomeni. Finché questa deduzione non è raggiunta non abbiamo alcuna garanzia di muoverci entro il vero essere e non in un fantastico mondo di favole».<sup>27</sup> Nasce,

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 184.

<sup>26</sup> Ivi, p. 188.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I (1906), in *ECW* 2 (1999); vol. II (1907), in *ECW* 3 (1999); vol. III (1920), in *ECW* 4 (2000); vol. IV (1957), in *ECW* 5 (2000),

così, il metodo *risolutivo-compositivo*; la struttura matematica della realtà e la sensata esperienza consentono allo scienziato di formare un'ipotesi. Il procedimento sperimentale attraverso la ripetizione delle osservazioni già fatte, simulata in condizioni predeterminate, può trasformare l'*ipotesi* in *legge* a seconda che quella ripetizione confermi o no la stessa ipotesi. Così, i due processi dell'induzione e della deduzione si integrano nel metodo risolutivo-compositivo, in cui l'analisi quantitativa dei fenomeni è il momento risolutivo e l'esperimento, inteso come quello compositivo, giunge a formulare l'*ipotesi*.<sup>28</sup> Questo procedimento segna il più caratteristico punto di frattura con la filosofia scolastica e il più diretto accostamento dell'indagine scientifica alla tradizione dell'artigianato e dell'ingegneria. Cassirer attribuisce alla rivoluzione metodologica galileiana un significato profondamente filosofico; riconosce nel genio toscano colui che ha messo a tacere la disputa tra razionalisti ed empiristi. Esperienza e ragione si fondono in un rapporto di reciproca interscambiabilità e penetrazione, dando vita a quel passaggio da una concezione *sostanzialistica* a una *funzionalistica* della filosofia:

Viene posto ora un altro problema, ben più profondo: cioè, se si debba muovere dalle *cose* o dalle *relazioni*, dall'*esistenza* o dalle *forme* della concatenazione. Contro la concezione *sostanzialistica* del mondo ne sorge ora un'altra, che ha le sue radici nel concetto di *funzione*. [...] In Galileo, il nuovo orientamento è implicitamente contenuto nel modo e nell'indirizzo della sua ricerca, ma anche formulato con chiarezza e precisione sorprendenti.<sup>29</sup>

Le scoperte di Galilei non sono solo l'esito di un'eccellente attività scientifica, perché la sua opera presenta un alto valore filosofico. Alla base delle sue 'investigazioni' – che hanno come

---

trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, vol. I; vol. II, a cura di G. Colli, ivi, 1953; vol. III, a cura di E. Arnaud, ivi, 1955; vol. IV, a cura di E. Arnaud, ivi, 1958 (rist. anastatica, ed. Pgreco, Milano 2016), vol. I, t. 2, pp. 433, 434.

<sup>28</sup> Ivi, p. 440.

<sup>29</sup> Ivi, p. 446. Cassirer indica, a questo riguardo, la lettura delle *Lettere intorno alle macchie solari*.

primo obiettivo quello di demolire il potere della scolastica e di negare la concezione fondata sul *Verbo ispirato* – è l'affannosa ricerca di un «nuovo ideale di verità»<sup>30</sup>, tutto incentrato sull'uomo. A giudizio di Cassirer, nessuno è più rinascimentale del pisano che incarna in pieno l'antropocentrismo del secolo XVI. La *nuova scienza* presuppone la visione dell'uomo dotato di un punto di vista *intensivo*, ma non estensivo simile alla stessa capacità di conoscenza di Dio. Dopo Cusano e Leonardo da Vinci, Galileo è colui che riesce a trovare «l'ideale teorico della conoscenza»:<sup>31</sup>

Tuttavia, Leonardo e Galileo, per quanto vicini l'un l'altro nel loro modo di considerare la natura, non sono però giunti per lo stesso cammino ad ottenere questo risultato. Infatti, allorché Galileo traccia la linea, che separa verità oggettiva della natura dal mondo della favola e della finzione, colloca pure la poesia, colloca pure l'arte assieme a quest'ultima. Per Leonardo invece l'arte non è mai soltanto una creazione della fantasia soggettiva, ma è, e rimane, un vero ed indispensabile organo per l'apprensione dello stesso reale.<sup>32</sup>

Per attuare la sua revisione gnoseologica, prima ancora che a Kant, Cassirer assegna un ruolo fondamentale al suo primo autore, Leibniz, per il quale il significato di *funzione* aveva già assunto un valore specifico nel campo della matematica. Ed è proprio il filosofo della *monade* a condurre Cassirer a Galilei, giacché questi gli appare non solo come lo scopritore della legge dell'isocronismo dell'oscillazione pendolare. L'autore dei *Nouveaux Essais* va esaminato con lo sguardo puntato «soprattutto sui suoi studi di ordine teorico, sulla fondazione della dinamica», per riconoscere in Galileo «il primo che ha trovato e dimostrato con esattezza una scienza nuovissima di una materia vetustissima. [...] Le sue

---

<sup>30</sup> E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, p. 147.

<sup>31</sup> Ivi, p. 153.

<sup>32</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in *ECW* 14 (2002), trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia editrice, Firenze 1935 (rist. anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Scisciano [Napoli] 2024), p. 248.

opere riguardanti la fisica sono il risultato e per così dire il frutto maturo del suo nuovo concetto e ideale di verità». <sup>33</sup> Più la scienza progredisce, più tende a passare da una concezione statica a una considerazione dinamica della realtà.

È con Leibniz, anzi è con il rapporto Newton-Leibniz che si chiude la silloge del 1967 (se consideriamo che l'ultimo saggio dedicato all'Illuminismo una breve sinossi rispetto al poderoso volume su *La filosofia dell'Illuminismo*). L'autore dei *Nouveaux Essais* raccoglierà «in unità ciò che nel Rinascimento era ancora distinto e lontano». <sup>34</sup> A giudizio di Cassirer, fu il primo pensatore a teorizzare un concetto del vero carattere *simbolico* della matematica, poiché riuscì a cogliere, da grande logico, l'idea secondo cui le teorie matematiche non nascono da bisogni pratici, ma vengono concepite come schemi del pensiero che precedono ogni applicazione: «Il punto più importante della teoria leibniziana fu la creazione di un nuovo simbolismo». <sup>35</sup> Il che fa di lui un pensatore originale che, a differenza di Newton (partito, nello studio delle flussioni, dall'osservazione dei fatti), prese le mosse, nella scoperta del calcolo differenziale, dallo «studio delle forme». <sup>36</sup>

Il fatto che la matematica sia un linguaggio simbolico universale, che non voglia descrivere cose ma scoprire e descrivere relazioni in termini generali, è stato riconosciuto abbastanza tardi nella storia della filosofia. Nessuna teoria della matematica basata su una tale concezione è apparsa prima del XVII secolo. Leibniz fu il primo grande pensatore moderno che ebbe un'idea chiara del vero carattere simbolico della matematica e che ne trasse subito conseguenze feconde di ampia portata. Sotto questo aspetto, la storia della matematica non differisce dalla storia di tutte le altre forme simboliche. <sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Ivi, pp. 154, 155.

<sup>34</sup> Ivi, p. 105.

<sup>35</sup> Ivi, p. 328.

<sup>36</sup> Ivi, p. 329.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in *ECW* 23 (2006), trad. it. di C. D'Altavilla, rivista da M. Ghilardi, Mimesis, Milano - Udine 2011, p. 285.

Più in generale, il Rinascimento secondo Cassirer – ha bene osservato Mario Dal Pra – non rappresenta tanto l'epoca dell'individualità, come sostenuto da Burckhardt, quanto piuttosto l'età della tensione dell'uomo verso un impiego più attivo e consapevole della propria libertà.<sup>38</sup> Tale impulso si manifesta sia nell'esaltazione delle facoltà intellettive sia nella concezione di una natura osservata con rigore e organicità. In questo contesto, trovano spazio sia la speculazione metafisica di Cusano sia le audaci riflessioni di Bruno, come pure l'organizzazione scientifica di Leonardo e le indagini sulla magia naturale.

La novità più significativa che le pagine di Cassirer attestano riguarda la riflessione sull'età moderna nel suo complesso tra Rinascimento e Illuminismo. Quest'ultimo include l'alba della scienza moderna ed è considerato in relazione con l'intero pensiero filosofico del Seicento. Eppure, qualora si volesse osservare che Cassirer, pur avvalendosi di un concetto ampio e generale di Illuminismo, abbia saputo sottolineare anche il netto divario del pensiero del Seicento da quello del secolo XVIII, le ultime pagine dedicate a Newton e Leibniz ne darebbero la conferma più eloquente. Newton, com'è noto, divenne emblema e vessillo non solo degli sviluppi scientifici sei-settecenteschi, ma anche il grande autore di Kant. Ed è alla storiografia di matrice kantiana, rappresentata da Buhle e Tennemann, che si deve l'origine di un concetto di 'filosofia moderna' ereditata da Cassirer e concepita quale progressivo divenire di idee, incentrata non unicamente sulla scienza esatta e la filosofia, bensì riferita all'arte, alla religione, al mito, per coniugare conoscenza e pratica scientifica alla luce del contemporaneo valore della responsabilità etico-politica.

---

<sup>38</sup> M. Dal Pra, *Recensione*, p. 459.

MASSIMO FERRARI

NEL LABORATORIO DELLA *FILOSOFIA DELLE FORME SIMBOLICHE*:  
CASSIRER E HEGEL

1. *Agli inizi del periodo amburghese: il terzo volume dell'Erkenntnisproblem*

Ernst Cassirer venne chiamato all'Università di Amburgo nell'estate del 1919, appena pochi mesi dopo la sua fondazione patrocinata dalla ricca e lungimirante borghesia locale.<sup>1</sup> L'arrivo nella gloriosa città anseatica in quell'anno oscuro e difficile per la Germania precipitata nel caos dell'immediato dopoguerra rappresentò una svolta importante nella biografia intellettuale di Cassirer. Nel 1918 era uscita la monografia su Kant che concludeva l'edizione delle opere kantiane promossa dalla scuola di Marburgo e curata, insieme ad altri, dallo stesso Cassirer; ma nel frattempo Cassirer era anche impegnato nella stesura dei saggi su Hölderlin, Kleist, Goethe e Schiller che verranno raccolti nel 1921 in *Idee*

---

<sup>1</sup> Sull'Università di Amburgo cfr. E.L. Levine, *Dreamland of Humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 72-92. Sul periodo amburghese (durato dal 1919 al 1933) è sempre utilissima la testimonianza della moglie di Cassirer: cfr. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2003, pp. 121-208. Si veda anche B. Vogel, *Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933*, in D. Frede - R. Schmücker (hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pp. 185-214.

*und Gestalt*. Di lì a poco, nell'estate del 1920, Cassirer avrebbe ultimato l'esame critico della teoria della relatività di Einstein che si chiude con un primo abbozzo di una filosofia delle forme simboliche, mentre era intanto iniziata la collaborazione con la Bibliothek Warburg che si sarebbe rivelata di straordinaria importanza per lo sviluppo del suo pensiero. Anche i lavori preparatori per la *Filosofia delle forme simboliche* (il cui primo volume uscirà nel 1923) erano già avviati da tempo, ancora prima dell'arrivo ad Amburgo.<sup>2</sup> Era dunque un momento di eccezionale creatività filosofica, al quale appartiene anche la pubblicazione, nel 1920, del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* dedicato ai «sistemi postkantiani» (ma terminato per l'esattezza il 25 ottobre 1919, a conclusione di un lavoro che aveva alle spalle un lungo periodo di gestazione).<sup>3</sup>

Anche questo grande libro (in verità troppo trascurato persino dagli studi più recenti) segna un ulteriore momento di passaggio nella riflessione di Cassirer e rappresenta – all'interno della monumentale ricostruzione del «problema della conoscenza» da Cusano sino all'età contemporanea – un ampliamento dell'impostazione originaria. Se nei due primi volumi, dati alle stampe tra il 1906 e il 1907, era ben chiaro per Cassirer che «non è possibile comprendere nel suo sviluppo la storia della *filosofia* moderna senza metterla in relazione con la *scienza* esatta»,<sup>4</sup> ora

---

<sup>2</sup> Per quest'ultimo aspetto cfr. A. Schubach, *Die Genese des Symbolischen. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Symbolphilosophie*, Meiner, Hamburg 2016.

<sup>3</sup> Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III, *Die nachkantischen Systeme*, Bruno Cassirer, Berlin 1920, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, p. VIII (*Storia della filosofia moderna*, vol. III, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1955, p. 15). È appena il caso di ricordare come il titolo della traduzione italiana dell'*Erkenntnisproblem* come *Storia della filosofia moderna* sia tendenziosamente infedele e abbia generato l'equivoco duro a morire di un Cassirer puro «storico della filosofia». Nel seguito citeremo sempre il testo di Cassirer secondo il titolo originale abbreviato come *Erkenntnisproblem*, Bd. III.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, zweite durchgesehene Auflage, Bd I, Bruno Cassirer, Berlin

quella convinzione sembrava modificarsi e l'attenzione si spostava sulla successione dei sistemi filosofici dell'età post-kantiana, partendo dal dibattito sulla filosofia critica alla fine del Settecento per giungere agli edifici speculativi di Fichte, Schelling e Hegel: nella convinzione – non per nulla subito dichiarata a chiare lettere – che i loro problemi non fossero «affatto esauriti», nonostante essi potessero apparire «superati e invecchiati».<sup>5</sup> In realtà si tratta di un terreno di indagine che, come ricordava lo stesso Cassirer, risaliva agli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) e peraltro non nasceva «direttamente da interessi e da studi storici».<sup>6</sup> Già nell'ampio esame critico dei principali aspetti della discussione filosofica contemporanea pubblicata nel 1913 Cassirer aveva preso posizione nei confronti di alcuni dei protagonisti della *Hegel-Renaissance* d'inizio secolo – come Julius Ebbinghaus e Benedetto Croce – e dell'intervento di Ernst von Aster sui rapporti tra neokantismo e hegelismo.<sup>7</sup> A questo saggio ne era immediatamente seguito un altro, uscito nel 1914 su una rivista che ebbe breve vita, dedicato ai problemi della metodica kantiana in rapporto alla filosofia post-kantiana: un testo che delinea alcuni nodi cruciali sui quali Cassirer ritornerà negli anni seguenti e che non a caso

---

1910-1911, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, p. 402 (*Storia della filosofia moderna*, vol. I, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, p. 446).

<sup>5</sup> *Erkenntnisproblem*, Bd. III, p. V (trad. it., p. 9).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, «Jahrbücher der Philosophie», 1 (1913), pp. 29-35, ristampato in Id., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hrsg. von R.A. Bast, Meiner, Hamburg 1993, pp. 39-46 (*La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica [1913]*, in *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 33-39). Si veda inoltre E. von Aster, *Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophie-geschichtliche Parallele*, in *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Barth, Leipzig 1911, pp. 1-25.

verrà riproposto senza sostanziali variazioni come introduzione al terzo volume dell'*Erkenntnisproblem*, di cui già allora Cassirer annunciava la prossima pubblicazione.<sup>8</sup> Ma, come si è detto, sono soprattutto le grandi opere del periodo bellico, e in particolare gli studi sulla «storia spirituale della Germania» contenuti in *Freiheit und Form*, a preparare il terreno anche del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem*, che in qualche modo completa lo studio dell'incidenza della filosofia kantiana – del suo *Weltbegriff* – sull'età di Goethe e di Hegel.<sup>9</sup> Di non minore rilievo, in questa fase del pensiero di Cassirer, è anche la monografia su Kant, la cui novità principale consiste nel ruolo che Cassirer riconosce alla *Kritik der Urteilskraft* per avere reso possibile l'«ampliamento e [l'] approfondimento» del concetto di a priori oltre il dominio della conoscenza scientifica e dell'etica.<sup>10</sup> Un'originale interpretazione della terza *Critica* kantiana apre a Cassirer l'orizzonte di una concezione pluralistica delle forme del sapere influenzata, e questo va sottolineato, anche dalla morfologia di Goethe, che costituisce del resto una fonte non sempre adeguatamente riconosciuta della stessa *Filosofia delle forme simboliche*.<sup>11</sup> Al tempo stesso, il tentativo kantiano di far valere l'analisi critica anche al di là del «campo di applicazione» della scienza matematica della natura per dare conto delle forme viventi e della loro concrezione indi-

---

<sup>8</sup> Cfr. E. Cassirer, *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur Nachkantischen Spekulation*, «Die Geisteswissenschaften», 1 (1914), pp. 784-787, 812-815. L'articolo è ripubblicato in E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1901-1921)*, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2001 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 9), pp. 201-216.

<sup>9</sup> Per un esame dettagliato di *Freiheit und Form* mi permetto di rinviare al mio libro *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 45-84.

<sup>10</sup> Cfr. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin 1918, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 324 (*Vita e dottrina di Kant*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 362).

<sup>11</sup> Sul rapporto di Cassirer con Goethe, che è veramente il suo grande 'autore' sempre presente, si rimanda agli studi raccolti in B. Naumann - B. Recki (hrsg.), *Cassirer und Goethe*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

viduale diviene per Cassirer il punto di partenza di una visione della cultura che assume la totalità «della vita naturale e spirituale [...] come un unico “organismo” della ragione».<sup>12</sup>

Sono queste complesse premesse a costituire la cornice filosofica in cui si colloca il terzo volume dell'*Erkenntnisproblem*. Non è questa la sede per considerare più da vicino, e in tutte le sue sottili articolazioni, gli aspetti principali dell'analisi che Cassirer dedica a quell'ampliamento della «cerchia problematica» della filosofia critica che gli sembrava il «merito storico essenziale» del pensiero post-kantiano.<sup>13</sup> Tuttavia, conviene almeno sottolineare che questa parte dell'*Erkenntnisproblem* costituisce anche il documento di un delicato periodo di transizione della filosofia tedesca nel secondo decennio del Novecento, in una fase storica duramente segnata dalla tragedia della Grande Guerra.<sup>14</sup> In linea generale anche il ponderoso volume di Cassirer si colloca infatti nel clima di riassetto e in parte di dissoluzione delle 'scuole' neokantiane che è tipico degli anni a cavallo della fine del conflitto; e tra i molti elementi che contraddistinguono questa fase di trapasso vi è senz'altro un diverso rapporto con il pensiero classico tedesco, da Fichte a Hegel, che comporta al contempo una lettura di Kant ormai decisamente diversa da quella che aveva segnato le origini del neokantismo oltre mezzo secolo prima. Già nel 1910, del resto, Wilhelm Windelband aveva parlato di «rinnovamento dell'hegelismo» e aveva posto sul tappeto – nel contesto della *Hegel-Renaissance* d'inizio secolo avviata dalle opere di

---

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, p. 384 (trad. it., p. 428).

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, Bd. III, p. VII (trad. it., p. 12).

<sup>14</sup> Per quanto riguarda gli sviluppi del pensiero di Cassirer nel periodo bellico si veda l'esauriente sintesi di N. de Warren, *German Philosophy and the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 272-311. Sulla fine della Prima guerra mondiale come *terminus ad quem* della storia della scuola di Marburgo e della sua incidenza filosofica cfr. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, specie pp. 438-481.

Kuno Fischer, di Wilhelm Dilthey e dall'edizione nel 1907 degli scritti giovanili di Hegel curata da Hermann Nohl – l'esigenza per il movimento neokantiano di ripensare l'eredità di Hegel in nome di una «filosofia della cultura»: al di là, certo, degli 'artifici' da tempo screditati del metodo dialettico, ma anche al di là delle unilateralità di una pura teoria della conoscenza.<sup>15</sup> Non per questo il neokantismo si trasformava in una forma di neohegelismo; ma è pur vero che in Heinrich Rickert come in Paul Natorp, in Bruno Bauch come nello stesso Cassirer, il confronto con l'idealismo classico tedesco, e con Hegel in particolare, si faceva sempre più pressante. Non per nulla in un'opera come il *System der Philosophie* di Rickert (1921) il riconoscimento del «tutto unitario» rappresentato dalla filosofia *von Kant bis Hegel* è messo in primo piano, anche se non meno esplicita è l'accusa a Hegel di essere «orientato in maniera troppo unilaterale».<sup>16</sup> E del resto anche l'ultimo Natorp, il Natorp della «logica universale» e del «sistema aperto delle categorie» scandito nel movimento della tesi, dell'antitesi e della sintesi, si mostrerà per più di un verso vicino – come sottolineerà lo stesso Cassirer nel 1925 – alle filosofie di Fichte e di Hegel.<sup>17</sup>

Che nel corso degli anni Venti una ripresa in varie forme di Hegel animasse l'ultima fase del neokantismo tedesco era d'altronde ormai evidente, tanto da divenire una questione all'ordine del giorno. Ne avrebbe discusso diffusamente nel 1927 Heinrich Levy in una puntuale rassegna ancora oggi utilissima dedicata

---

<sup>15</sup> Cfr. W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in *Präludiven*, Mohr, Tübingen 1919, Bd. I, pp. 273-289. Ma di Windelband occorre qui ricordare anche il saggio *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, «Logos», 1 (1910-1911), pp. 186-196, ristampato nei *Präludiven*, Bd. II, pp. 279-294.

<sup>16</sup> H. Rickert, *System der Philosophie*, Bd. 1, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921, pp. XI-XII.

<sup>17</sup> Cfr. E. Cassirer, *Paul Natorp*, «Kant-Studien», 30 (1925), p. 292. Di un «hegelismo inconfessato» di Natorp parlerà Hans-Georg Gadamer in *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*, posto a premessa di P. Natorp, *Philosophische Systematik*, hrsg. von H. Knittermeyer, Meiner, Hamburg 1958, p. XVI.

alla *Hegel-Renaissance* e alla sua incidenza sul neokantismo, in cui si insisteva peraltro sulla vicinanza della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.<sup>18</sup> D'altra parte, sarebbe difficile affrontare un momento così intricato senza fare riferimento al quadro più generale di quella *Hegel-Renaissance* che prese avvio agli inizi del Novecento in Germania e che si estese poi, nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, anche ad altri contesti filosofici (e in specie alla Francia) intensificandosi significativamente tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta.<sup>19</sup> Ma al terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* spetta comunque un rilievo particolare, che va al di là dell'evoluzione interna del pensiero di Cassirer. Non per nulla gli dedicò subito un'ampia analisi Georg Lasson, in un saggio-recensione che resta a tutt'oggi l'unico studio di rilievo (ancorchè fortemente condizionato dal punto di vista hegeliano di Lasson) dedicato al libro di Cassirer.<sup>20</sup> In gioco vi era non solo – annotava Lasson – il «nuovo orientamento» ormai in atto del neokantismo, bensì la necessità di un «processo di revisione» che investisse

---

<sup>18</sup> Cfr. H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1927 pp. 43-50.

<sup>19</sup> Ancora preziose sono le rassegne di A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Argalia, Urbino 1965, pp. 65-107, 217-241. Per l'ambiente francese cfr. almeno il panorama fornito da Alexandre Koyré nel 1930 nel *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, poi in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 225-251.

<sup>20</sup> Cfr. G. Lasson, *Kritischer und spekulativer Idealismus*, «Kant-Studien», 27 (1920), pp. 1-58. Tra le recensioni dei contemporanei va ricordata la segnalazione di Ernst Troeltsch (apparsa sulla «Theologische Literaturzeitung», 46 [1921] coll. 160-161), il quale lamentò la scarsa attenzione rivolta da Cassirer al problema della conoscenza storica, tanto che pur esprimendo ammirazione per il terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* egli rinviava ai propri saggi sull'*Historismus* (raccolti di lì a poco nel volume *Der Historismus und seine Probleme*) come ad una sorta di «contrappeso molto più modesto» all'opera cassireriana. Di questa recensione si ha una traduzione italiana in M. Martirano, *Le recensioni di Troeltsch a Cassirer: un confronto critico*, «Archivio di storia della cultura», 34 (2021), pp. 427-429.

i rapporti tra idealismo critico e idealismo speculativo, al di là della convinzione nutrita da Cassirer che si trattasse di due forme contrapposte di idealismo e non di «due tipi strettamente affini di pensiero».<sup>21</sup> «Una via necessaria» porta in realtà da Kant a Hegel e per quanto l'idealismo critico non sembri esserne consapevole in esso è già contenuto, almeno in potenza, l'idealismo hegeliano: per Lasson l'unità della ragione che Cassirer vedeva compiuta nel sistema kantiano delle pure funzioni del pensiero trova in realtà la sua piena realizzazione nella ragione hegeliana, che non costituisce un'alternativa a Kant bensì l'autentico principio fondatore dell'esperienza e dello stesso «concetto autonomo di soggetto».<sup>22</sup> Agli inizi degli anni Venti si profilava così uno scenario filosofico che non riguardava solo il «progresso» che condurrebbe da Kant a Hegel,<sup>23</sup> ma il superamento stesso del neokantismo che per Lasson era ormai giunto al capolinea, fosse pure nella versione duttile e raffinata di Cassirer. Non si trattava dunque di una questione puramente storiografica, bensì di un problema di natura essenzialmente 'sistemica' – ed è anche su questo sfondo che va collocata la genesi della *Filosofia delle forme simboliche*.

## 2. Idealismo critico e idealismo assoluto

La pubblicazione del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* precede di poco quella di altre due grandi opere che studiano il «tutto» di cui aveva parlato Rickert: l'imponente ricerca di Richard Kroner *Von Kant bis Hegel* (il primo volume vede la luce nel 1921) e la *Philosophie des deutschen Idealismus* di Nicolai Hartmann (la cui prima parte è pubblicata nel 1923, la seconda uscirà nel 1929). Beninteso, si tratta di due opere non solo diverse tra loro, ma anche assai differenti dal libro di Cassirer. Più vicino

---

<sup>21</sup> G. Lasson, *Kritischer und spekulativer Idealismus*, pp. 4, 7-8.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 12, 49, 50-51, 53-54.

<sup>23</sup> Ivi, p. 54.

a Cassirer è certamente Hartmann, il quale – pur non privilegiando il problema della conoscenza e trattando autori che Cassirer ignora, come Schleiermacher e Schlegel – si mostra però convinto che «il significato dei grandi sistemi idealistici non sia esauribile nella loro struttura sistematica».<sup>24</sup> Impostato sulla base della *Problemgeschichte*, e animato da un orientamento filosofico che si colloca nella fase di passaggio dall'iniziale adesione al neokantismo della scuola di Marburgo alla costruzione di un'ontologia critica alla quale Hartmann stava lavorando nei primi anni Venti, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* condivide con l'opera di Cassirer l'interesse per i «problemi» aperti con grande «ricchezza» dall'idealismo tedesco e, in misura particolare, da Hegel, la cui eredità deve ancora essere raccolta ed elaborata.<sup>25</sup> D'altra parte, Hartmann – a differenza di Kroner – non crede che sia in atto una 'rinascita' del pensiero hegeliano, e a questo proposito sottolinea che come era stato illusorio mezzo secolo prima 'tornare a Kant', così non è oggi possibile 'tornare a Hegel': «lo sviluppo vitale della ricerca procede necessariamente in avanti, mai all'indietro».<sup>26</sup> Un'affermazione che – spogliata delle punte polemiche contro il neokantismo – forse anche Cassirer poteva sottoscrivere.

Molto più marcata è invece la diversità di Kroner rispetto a Cassirer: diversità del resto dichiarata e consapevolmente cercata. Kroner – che proveniva dalla cerchia di Rickert e dall'ambiente di Heidelberg, la roccaforte della scuola neokantiana del Baden – non solo è convinto, come Lasson, che il «progresso» da Kant a Hegel si svolga in forza di una «necessità immanente»,<sup>27</sup> ma addirittura

---

<sup>24</sup> Cfr. N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Bd. 1, *Fichte, Schelling und die Romantik.*, de Gruyter, Berlin - Leipzig 1923, p. v (*La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. [in un solo volume] di B. Bianco, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1983, p. 3).

<sup>25</sup> Cfr. N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Bd. II, *Hegel*, de Gruyter, Berlin - Leipzig 1929, pp. V-VII (trad. it., pp. 239-240).

<sup>26</sup> Ivi, p. VI (trad. it., p. 239).

<sup>27</sup> R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Mohr, Tübingen 1921, p. 31 (*Da Kant a Hegel*, I, *Dalla critica della*

ra rovescia lo schema interpretativo di Cassirer e – polemizzando esplicitamente con lui – sostiene che a torto i «kantiani» hanno creduto di poter vedere nella speculazione dei filosofi successivi a Kant solo un «arricchimento di contenuto» che non avrebbe messo in questione la validità della «metodica kantiana». <sup>28</sup> Al contrario, secondo Kroner bisogna riaffermare il punto di vista hegeliano, oltre il quale non si può andare e che rappresenta la soluzione di tutti i problemi, i dualismi e le opposizioni rimaste irrisolte in Kant. Il cammino dell'idealismo tedesco da Kant a Hegel (Kroner dedica a Kant una lunga sezione di oltre trecento pagine) si configura così come il cammino verso la conquista del pensiero come essenza 'divina' del mondo. <sup>29</sup> Parafrasando un celebre detto di Windelband («comprendere Kant significa andare oltre Kant»), Kroner sottolinea a questo proposito che il suo libro «intende aprire gli occhi ai kantiani sul fatto che i grandi successori di Kant sono andati oltre di lui *perché* lo hanno compreso – perché lo hanno compreso meglio di quanto Kant avesse compreso sè stesso». <sup>30</sup>

Non è possibile addentrarsi qui ulteriormente nel confronto tra Cassirer, Hartmann e Kroner, che peraltro dovrebbe chiamare in causa quella nozione unitaria di 'idealismo tedesco' che li accomuna pur nella diversità delle prospettive, ma che certamente

---

*ragione alla filosofia della natura*, trad. it. di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2020, p. 55 [trad. modificata]). Il secondo volume dell'opera di Kroner, con il sottotitolo *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, uscì nel 1924.

<sup>28</sup> *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, pp. 27-28 e n. 1 (trad. it., pp. 52-53 e n. 31). Kroner, comunque, riconosce senza esitazioni il valore del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* e apprezza la «sperimentata maestria» di Cassirer (ivi, p. 23 [trad. it., p. 49]). D'altra parte, adottando il metodo di una «storia critica dei problemi (*kritische Problemgeschichte*)» (ivi, p. 28 [trad. it., p. 46]) Kroner condivide con Cassirer l'intento non solo storiografico che anima il suo imponente lavoro.

<sup>29</sup> Ivi, p. 16 (trad. it., p. 43).

<sup>30</sup> Ivi, p. 27 (trad. it., p. 52 [trad. modificata]). Kroner si riferisce ripetutamente a Cassirer e ne discute anche l'interpretazione della *Kritik der Urteilskraft*, muovendogli l'obiezione, a proposito dell'«organismo della ragione» in cui culminerebbe la terza *Critica*, di aver proiettato Hegel nel corpo della dottrina kantiana (ivi, p. 299n. 1 [trad. it., pp. 261-262n. 222]).

– tanto nella versione «necessaria» di Kroner quanto in quella più problematica di Cassirer e Hartmann – ha ormai fatto il suo tempo.<sup>31</sup> Occorre piuttosto insistere, anche tenendo conto di questo sfondo, sulla specificità del libro di Cassirer, originato da un preciso interesse teorico e concepito come un lavoro «al tempo stesso storico e sistematico».<sup>32</sup> Questa impostazione può anche giustificare l'articolazione dell'opera, che si chiude in maniera «storicamente arbitraria» (è Cassirer stesso a riconoscerlo) con tre capitoli dedicati a Herbart, Schopenhauer e Fries, lasciando invece al di fuori tutto lo sviluppo successivo del problema della conoscenza così come esso si ricostituisce gradualmente entro le scienze particolari con la dissoluzione dei sistemi idealistici.<sup>33</sup> Ma ciò che va messo a fuoco nell'ampia analisi dei «sistemi post-kantiani» non è tanto la coerenza e la solidità di una ricostruzione storica a tutto campo (per questo aspetto Kroner sembra superiore a Cassirer), bensì la discussione critica dei «problemi», che a sua volta fa tutt'uno con gli sviluppi del pensiero di Cassirer a cavallo dei primi anni Venti.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> A proposito del libro di Kroner va comunque ricordato il giudizio decisamente critico espresso più tardi da Cassirer nelle lezioni su Hegel tenute a Oxford nel 1934, dove la tesi della linea continua che collegherebbe Kant a Hegel è giudicata «insostenibile» (E. Cassirer, *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, hrsg. von Ch. Möckel, Meiner, Hamburg 2013 [= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 16], pp. 6-7). Anche più tardi, in occasione di un seminario sulla teoria hegeliana dello Stato svolto a Yale nel febbraio 1942, Cassirer non avrà dubbi nel contestare la tesi di Kroner, in polemica con il quale viene sottolineata «la contrapposizione fondamentale, intrinseca e inestirpabile» tra Kant e Hegel (ivi, pp. 178-179).

<sup>32</sup> *Erkenntnisproblem*, Bd. III, p. V (trad. it., p. 10).

<sup>33</sup> Verosimilmente è per questa ragione che un lettore entusiasta dei primi due volumi dell'*Erkenntnisproblem* come Edmund Husserl ebbe invece a manifestare una certa delusione nei confronti della terza parte: «[...] forse il terzo volume non è più all'altezza dei primi due», scriveva a Natorp il 1° febbraio 1922 (E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. V, *Die Neukantianer*, hrsg. von K. Schumann, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1994, p. 147).

<sup>34</sup> Un esame accurato del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* non è stato ancora condotto, specie per quanto riguarda le parti più originali, in particolare il primo ricchissimo capitolo dedicato a *L'«oggetto dell'esperienza e la cosa in*

Nell'economia del terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* Hegel si colloca in una posizione privilegiata rispetto a Fichte e Schelling perché incarna – sin dal periodo giovanile che Cassirer valorizza sulla scorta di Dilthey e di Nohl – la ricerca di un nuovo terreno nel quale radicare il problema kantiano della sintesi: non il terreno morale, e neppure quello dell'arte o della natura, bensì il terreno della «concreta *vita* spirituale nella totalità delle sue manifestazioni». <sup>35</sup> Ma, al di là di questo tradizionale schema 'gerarchico' (che va da Fichte a Schelling sino al coronamento rappresentato dal sistema hegeliano), l'importanza del capitolo dedicato a Hegel difficilmente può essere passata sotto silenzio, anche perché si tratta non solo della prima e – almeno per quanto riguarda l'opera edita – unica esposizione d'insieme della filosofia hegeliana che Cassirer abbia mai scritto, ma pure del tentativo di 'fare i conti' con la filosofia di Hegel nel suo insieme e di riconoscerne la grandezza pur rimanendo all'interno della prospettiva neokantiana. Una prospettiva – ed è bene insistere su questo punto – che Cassirer non ha mai abbandonato neppure in seguito, anche quando più appariscente si è fatto il suo 'civettare' con la filosofia hegeliana, al punto che taluni interpreti hanno sbrigativamente tratto la conclusione di un Cassirer ormai 'hegeliano' e del tutto dimentico delle sue origini neokantiane. D'altronde la valutazione critica espressa in queste pagine trova un significativo precedente nell'articolo del 1913 che già si è ricordato, in cui Cassirer – nel vivo della discussione tra von Aster e Natorp su neokantismo e hegelismo – aveva preso indirettamente posizione discutendo la filosofia di Croce in quanto variante del neohegelismo contemporaneo. In quell'occasione Cassirer sottolineava che il limite fondamentale del «sistema hegeliano» andava indi-

---

sé», che contiene analisi di singolare acutezza di pensatori come Jacobi, Reinhold, Beck, Maimon (*Erkenntnisproblem*, Bd. III, pp. 17-125 [trad. it., pp. 39-169]). Per un primo sguardo d'insieme mi permetto di rinviare alla mia *Préface* a E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. III, *Les systèmes postkantians*, Cerf, Paris 1999, pp. I-XX.

<sup>35</sup> *Erkenntnisproblem*, Bd. III, p. 291 (trad. it., p. 370).

viduato nella sua pretesa di chiudere nell'identità dell'Assoluto il processo lungo il quale universale e particolare, forma e materia, razionale e reale si configurano invece come elementi di un infinito sviluppo, il cui termine ideale è da intendersi soltanto come una mèta mai raggiunta né raggiungibile: un avvicinamento «asintotico» che per definizione non precipita – per usare le celebri parole di Hegel – in un «risultato calmo».<sup>36</sup>

Queste considerazioni si saldavano a quelle, del tutto analoghe, che Natorp aveva svolto l'anno precedente nella famosa conferenza su *Kant e la scuola di Marburgo*, dove – contestando l'«innegabile affinità» e il «singolare parallelismo» tra Hegel e il neokantismo di Marburgo che von Aster aveva creduto di poter ravvisare – egli aveva duramente attaccato l'«assolutismo» hegeliano, contrapponendo al sapere assoluto che chiude il processo storico il motto caro al revisionismo del socialdemocratico Eduard Bernstein: «il cammino è tutto, la mèta non è nulla».<sup>37</sup> La filosofia dei marburghesi – aveva aggiunto Natorp – è «molto lontana» dall'atmosfera

---

<sup>36</sup> Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, p. 42 (trad. it., pp. 35-36 [trad. modificata]): «Nel sistema compiuto di Hegel questo processo è invece condotto al suo arresto. L'identità del razionale e del reale è raggiunta e in tal modo è raggiunta la conclusione della conoscenza [*Einsicht*] filosofica e scientifica». La formulazione di questa critica a Hegel (che come vedremo diverrà ricorrente in Cassirer) è accennata per la prima volta nelle pagine introduttive al primo volume dell'*Erkenntnisproblem*, in cui Cassirer discute, anche apprezzandone «il profondo motivo idealistico», la concezione hegeliana della storia della filosofia rigettando però «tutte le deviazioni metafisiche» connesse all'«autosviluppo dell'“Idea”, [al] progresso dello “spirito del mondo” e così via» (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, p. 18 [trad. it., pp. 33-34]).

<sup>37</sup> P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, «Kant-Studien», 17 (1912), p. 212 (*Kant e la scuola di Marburgo*, trad. it. di G. Gigliotti in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011, p. 130). Cfr. E. von Aster, *Neukantianismus und Hegelianismus*, pp. 22, 25. Per la verità von Aster aveva richiamato l'attenzione anche sulle «profonde differenze» tra Natorp e Hegel (il rifiuto della «chiusura» nell'Assoluto, il ruolo autonomo dell'etica e dell'estetica che si collocano «accanto» al pensiero scientifico ma non sono riducibili entro il processo dialettico dello spirito, la «gerarchia» delle scienze che per Natorp culmina nella scienza mate-

da ‘crepuscolo degli dèi’ che è propria della concezione hegeliana della filosofia, notoriamente paragonata alla Nottola di Minerva che prende il volo al calare della sera. Al contrario, il processo della cultura e della vita spirituale è inesauribile, è un infinito approssimarsi a un fine «asintotico», all’idea-limite in senso kantiano che si fonda sullo scarto tra il reale e l’idea, tra l’essere (*Sein*) e il dover essere (*Sollen*): se è vero che anche per il neokantismo di Marburgo, come per Hegel, la funzione sovrana del pensiero è nel processo di determinazione della X della conoscenza che non dipende mai dal dato, ma invece lo determina progressivamente, la differenza fondamentale risiede però nel fatto che tale processo è inesauribile e non giunge mai a un arresto conclusivo. Per Natorp idealismo assoluto e idealismo critico sono separati inequivocabilmente proprio da questa diversa maniera d’intendere il movimento del pensiero e sono, da questo punto di vista, inconciliabili nonostante la «sintonia» che si può riconoscere con la logica hegeliana.<sup>38</sup> «L’idealismo trascendentale – così concludeva Natorp – [...] è *toto coelo* lontano [da quello hegeliano]: esso pone alla filosofia, del tutto non hegelianamente, il compito *modesto* della critica o, detto in maniera positiva, della metodica».<sup>39</sup>

Per quanto sorretta da un’ampia ricostruzione critica dell’intero sistema e delle principali opere di Hegel che va ben oltre la rapida analisi di Natorp, la valutazione a cui perviene Cassirer nell’*Erkenntnisproblem* è in evidente consonanza con Natorp. Non per nulla è ben marcata la radicale diffidenza nei confronti tanto delle «stravaganze» della filosofia della natura quanto del metodo dialettico, per confutare il quale (e con particolare riferimento alla triade essere-nulla-divenire che apre la *Scienza della logica*) Cassirer riprende argomenti che da Trendelenburg in poi

---

matica della natura [pp. 22-23]). Tuttavia ciò che Natorp contestava a von Aster era la legittimità stessa di un supposto ‘parallelismo’ con la filosofia hegeliana.

<sup>38</sup> P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, p. 213 (trad. it., p. 131): «È un po’ come se si dicesse che Tycho Brahe era perfettamente d’accordo con Copernico salvo il particolare che negava il movimento della terra».

<sup>39</sup> Ivi, p. 211 (trad. it., p. 129 [corsivo nostro]).

avevano fatto testo nella discussione sull'hegelismo, sino a Dilthey compreso.<sup>40</sup> Ma la critica più sostanziosa del pensiero hegeliano è affidata al paragrafo conclusivo, che sin dal titolo – «idealismo critico e idealismo assoluto» – si ricollega alle discussioni degli anni prebellici. Per Cassirer, in primo luogo, la logica hegeliana è la logica di ciò che Kant chiamava «intelletto intuitivo», ossia di un intelletto che ha fuori di sé solo ciò che esso stesso ha creato. Ma in Kant la spontaneità della facoltà intellettuale non ha questo significato: si tratta piuttosto della spontaneità del «determinare», ossia di stabilire solo i principi dell'esperienza possibile e non già di anticipare il loro contenuto concreto. Lo slittamento dall'«idealismo critico» all'«idealismo assoluto» trova d'altra parte il suo fondamento nel metodo dialettico, che tuttavia – nonostante l'«entusiasmo logico» di Hegel – appare a Cassirer del tutto inadeguato per almeno due buone ragioni: da un lato perchè esso è in contraddizione con se stesso nel momento in cui viene postulata la 'chiusura' del processo del sapere nel sapere assoluto (e in questo senso la dialettica hegeliana è infedele a se stessa: non garantisce il movimento incessante in vista del quale essa si è costituita); dall'altro lato il metodo dialettico reintroduce surrettiziamente i contenuti empirici di cui dovrebbe essere il momento generatore, con il risultato paradossale di un rovesciamento dell'idealismo assoluto nel suo «opposto sistematico», nell'«empirismo assoluto». Ed è qui che torna in primo piano l'aspetto su cui aveva già insistito Natorp, quando aveva contrapposto all'assolutismo hegeliano il *Sollen* kantiano e neokantiano: come scrive Cassirer, «si evita questo pericolo solo riaffermando l'idea non come un dato, ma come compito infinito e come puro dover essere, la qual cosa però Hegel ha sempre combattuto come

---

<sup>40</sup> Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart - Göttingen 1959<sup>2</sup>, pp. 229-230 (*Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, trad. it. di G. Cavallo Guzzo, Guida, Napoli 1986, p. 327): «Il metodo dialettico è, come Trendelenburg ha convincentemente dimostrato, completamente inutilizzabile».

l'errore fondamentale di una falsa "filosofia della riflessione" e come la forma tipica del "cattivo infinito".<sup>41</sup>

A queste obiezioni, che mirano a colpire il cuore del sistema hegeliano, Cassirer aggiunge alcune considerazioni non meno rilevanti. Se l'attacco alla filosofia della natura hegeliana e al «linguaggio mitico» a cui essa mette capo a dispetto dell'originario panlogismo rientra indubbiamente nella diffidenza per la *Naturphilosophie* che sin dalla metà dell'Ottocento era diventato un luogo comune per la filosofia tedesca, assai più significativo è invece quanto Cassirer dice a proposito dei limiti di Hegel anche sotto il profilo della filosofia dello spirito. Qui infatti – nella pretesa di una gerarchia delle «forme spirituali della cultura» dedotta dialetticamente da un principio supremo – Cassirer individua un sostanziale fraintendimento del senso e del valore della «critica trascendentale»: la quale, nel campo della conoscenza come in quello della filosofia della cultura, non va mai al di là dell'«esperienza possibile» e non può postulare un rapporto logico tra i principi trascendentali che si collochi oltre il nesso organico delle funzioni conoscitive: «delle quali nessuna è la prima e nessuna è l'ultima perché tutte si compenetrano a vicenda». <sup>42</sup> Pertanto per la filosofia critica non si tratta di dedurre dalla ragione la varietà delle forme della cultura, esaurendone anche il singolo contenuto concreto, «bensì [di] mostrare l'unità della ragione nelle sue diverse direzioni fondamentali, nell'edificazione e nella formazione del mondo scientifico, artistico, morale e religioso come tale». E Cassirer aggiunge: «essa [la filosofia critica] non crede però di poter trovare la concreta attuazione e la concreta conservazione di questa unità nei concetti di alcun sistema filosofico, bensì soltanto nel *lavoro infinito* della stessa cultura spirituale». <sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *Erkenntnisproblem*, Bd. III, pp. 369-370 (trad. it., p. 465).

<sup>42</sup> Ivi, p. 371 (trad. it., p. 467).

<sup>43</sup> Ivi, p. 373 (trad. it., p. 469 [corsivo nostro]). Su questo punto sono da tenere presenti le riserve di G. Lasson, *Kritischer und spekulativer Idealismus*, p. 49, che osserva non a torto come nelle opere di Hegel non sia dato trovare

Nelle sue linee essenziali è questa l'immagine della filosofia hegeliana che Cassirer nel 1920 consegna alle pagine dell'*Erkenntnisproblem*. Si tratta per molti aspetti di un'immagine datata (ma a lungo dominante anche in seguito), che almeno in parte è ancora debitrice dell'interpretazione di Hegel come l'implacabile costruttore del 'metodo dialettico', e al contempo come l'artefice della chiusura finale del movimento dello spirito e della storia umana nell'Assoluto, nel sistema ferreamente compiuto, che ha radici profonde nella ricezione di Hegel e nella polemica anti-hegeliana dell'Ottocento tedesco.<sup>44</sup> Ma è proprio nei confronti di *questo* Hegel che Cassirer fa valere la rivendicazione (kantiana e neokantiana) del «lavoro infinito» che non esaurisce e non può esaurire la «cultura spirituale», che non si arresta insomma con il volo della Nottola di Minerva: assunto di fondo e motivo ispiratore destinato a ritornare anche nella *Filosofia delle forme simboliche*, delimitando nettamente (ed è questo il punto che qui interessa) il debito di Cassirer verso Hegel – un Hegel letto con finezza e profondità sempre ammirevoli, ma intimamente legato a un contesto che non può essere ignorato.<sup>45</sup>

---

una sorta di 'deduzione' delle forme della cultura da un unico principio della ragione.

<sup>44</sup> Per una puntuale messa in discussione di questa immagine cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 19-125.

<sup>45</sup> Sul nesso tra il capitolo su Hegel dell'*Erkenntnisproblem* e il ruolo di Hegel nella *Filosofia delle forme simboliche* si veda M. Wunsch, *Phänomenologie des Symbolischen? Die Hegelrezeption Ernst Cassirers*, «Hegel-Studien», Beiheft 55, *Hegel in der neueren Philosophie*, hrsg. von W. Laeschke und L. Siep, Meiner, Hamburg 2011, pp. 113-140. Cfr. inoltre Ch. Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Meiner, Hamburg 2018, pp. 467-492 e T. Endres, *Negativity in Cassirer: On the Scope and Limits of a Hegelian Reading of The Philosophy of the symbolic Forms*, in G.S. Moss (ed.), *The Being of Negation in Post-Kantian Philosophy*, Springer, Cham 2023, pp. 494-499. Wunsch, Möckel e Endres, tuttavia, omettono ogni riferimento al contesto della *Hegel-Renaissance*.

### 3. Una 'critica della cultura' hegeliana?

Nella prefazione al terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (datata Amburgo, luglio 1929) Cassirer spiegava perché avesse scelto come suo sottotitolo *Fenomenologia della conoscenza*: «Parlando di una fenomenologia della conoscenza non mi ricollego al moderno uso linguistico, ma risalgo a quel fondamentale significato di “fenomenologia” che Hegel ha fissato e che è stato da lui motivato e giustificato dal punto di vista sistematico». <sup>46</sup> L'affermazione di Cassirer sembra inequivocabile: non si tratta di rifarsi alla fenomenologia di Husserl, bensì all'opera di Hegel, al quale Cassirer dedica nelle pagine successive una sorta di *laudatio*. Non solo Cassirer ricorda (seppure in maniera imprecisa) il detto di Hegel «il vero è l'intero», ma definisce anche l'essenza del pensiero in termini espressamente hegeliani: «L'elemento (*Element*) del pensiero, in cui la scienza è e vive, ottiene [...] il suo compimento e la sua chiarezza solo attraverso il movimento del suo divenire». <sup>47</sup> L'apprezzamento di Cassirer

---

<sup>46</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1929, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, p. VI (*Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/1, *Fenomenologia della conoscenza*, trad. it. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. XII).

<sup>47</sup> Ivi, p. VI (trad. it., pp. XII-XIII [trad. modificata]). Si noti che Cassirer in realtà letteralmente scrive «Die Wahrheit ist das “Ganze”» (e la traduzione italiana segue a calco «La verità è il “tutto”»), laddove invece le famose parole di Hegel suonano «Das Wahre ist das Ganze», peraltro senza le virgolette aggiunte da Cassirer. Nella traduzione italiana della *Fenomenologia dello spirito* di Enrico De Negri (La Nuova Italia, Firenze 1963, rist. an. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, vol. I, p. 15) si legge correttamente «Il vero è l'intero»; quella recente di Gianluca Garelli (Einaudi, Torino 2008, p. 15) propone invece «il vero è il tutto». Su questi «sottili cambiamenti» apportati da Cassirer si veda S.G. Lofts, *Cassirer's Auseinandersetzung with Hegel: Ethical Freedom, Ontological Pluralism an Open Cosmopolitanism*, in L. Filieri and A. Pollock (eds.), *The Method of Culture. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, Edizioni ETS, Pisa 2021, pp. 152-153. Le parole di Hegel vanno comunque lette nel contesto di un passo in cui Hegel si sofferma, come noto, sull'*assoluto* come *risultato* dello sviluppo dello spirito, dal che consegue che il vero è tale solo come *sistema* e la

per Hegel è fondato sulla convinzione che la fenomenologia, così come Hegel l'ha delineata, rappresenti il presupposto fondamentale della riflessione filosofica, perché la comprensione e la totalità delle forme spirituali è possibile solo cogliendone l'intima dinamica partendo dagli stadi iniziali e dai passaggi intermedi che esse percorrono. Dopo una citazione tratta dalla *Fenomenologia dello spirito* a proposito della certezza immediata della coscienza, Cassirer aggiunge un'osservazione che chiarisce perfettamente la sua concorde discordia con Hegel: «La riflessione filosofica non scinde [...] la fine dall'inizio e da ciò che sta in mezzo, ma li considera tutti e tre elementi integranti di un complessivo movimento unitario. In questo *principio fondamentale* della trattazione la *Filosofia delle forme simboliche* si trova d'accordo con l'impostazione hegeliana, sebbene nel giustificarlo e nello svolgerlo sia costretta a seguire altre vie». Ma queste «altre vie» portano in realtà a una divaricazione da Hegel: si tratta infatti «di intendere la conoscenza non tanto nel suo risultato, nel suo semplice prodotto, quanto piuttosto nel suo puro carattere di processo, nella natura e nella forma del “*procedere*” stesso», riconoscendo piena dignità a ciascuno dei gradi dello sviluppo complessivo già a partire dalle «configurazioni primarie» dell'attività spirituale.<sup>48</sup>

Queste affermazioni che Cassirer pone a premessa del volume conclusivo della *Filosofia delle forme simboliche* sono di grande importanza perché hanno svolto, e svolgono tuttora, un ruolo significativo tra gli studiosi cassireriani che ritengono che la *Filosofia delle forme simboliche* rappresenti una sorta di svolta hegeliana e il definitivo commiato, da parte di Cassirer, dal suo precedente neokantismo. Senza entrare nel dettaglio di simili interpretazioni, che sono stata avanzate ripetutamente e autorevolmente sino a tempi recenti, sembra però opportuno tentare una

---

*sostanza* si rivela soggetto. Cassirer – per contro – sembra ricorrere a un uso più che altro metaforico delle parole hegeliane.

<sup>48</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, p. VII (trad. it., p. XIII [trad. modificata]).

risposta alla questione relativa al supposto ‘hegelismo’ di Cassirer risalendo al progetto originario del suo *opus magnum* nei primi anni Venti e tenendo ben presente (più di quanto non si sia fatto solitamente) l’interpretazione di Hegel che Cassirer avanza, come si è visto, nel terzo volume dell’*Erkenntnisproblem*: interpretazione in realtà non più revocata e, anzi, sempre presente a Cassirer anche nella fase ultima del suo cammino filosofico.<sup>49</sup>

A questo proposito è opportuno innanzi tutto insistere sul fatto che lo Hegel con il quale Cassirer dialoga più in profondità negli anni in cui scrive la *Filosofia delle forme simboliche* è senza dubbio lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* (non accidentalmente l’unica opera, salvo alcuni rimandi alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, più volte citata per esteso). Così, nella prefazione al secondo volume dedicato al *Pensiero mitico* (datata Amburgo, dicembre 1924), Cassirer sottolinea che il modo corretto di trattare il mito al di là di «limitazioni psicologiche o psicologistiche» consiste nell’inserirlo «nella cerchia generale di problemi che è stata chiamata da Hegel “fenomenologia dello spirito”». <sup>50</sup> Anche in

---

<sup>49</sup> La vicinanza di Cassirer a Hegel è stata sostenuta soprattutto da D. Ph Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, «Journal of the History of Ideas», 20 (1969), pp. 33-46 e successivamente in Id., *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. Kant, Hegel, and Cassirer*, Northwestern University Press, Evanston 2011. In maniera indubbiamente efficace John Michael Krois ha ripreso la posizione di Verene osservando a questo proposito che «[...] più volte concezioni errate sull’opera di Cassirer sono derivate dalla convinzione che egli sia un neokantiano» (*Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London 1987, p. 115). Sull’hegelismo del Cassirer della filosofia della cultura cfr. anche M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago and La Salle 2000, pp. 99-101 (*La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, trad. it. di M. Mugnai, Cortina, Milano 2004, pp. 122-126). Per una messa a punto rinvio al mio saggio *Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically speaking?*, in R. Makkreel and S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism and Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 2010, pp. 293-314.

<sup>50</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin 1925, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, p. IX (*Filosofia delle forme simboliche*,

questo caso Cassirer fa ampio riferimento al capolavoro di Hegel e cita un lungo passo in cui Hegel sottolinea la relazione tra lo spirito come scienza di sé stesso e l'inizio del suo processo nella semplice immediatezza (si tratta anche qui dell'analisi di Hegel della «certezza sensibile»). Il commento che Cassirer propone di queste pagine di Hegel è illuminante. Cassirer ritiene infatti che il rapporto tra la 'scienza' e la coscienza sensibile sia posto da Hegel in termini che possono essere adottati anche per il rapporto che sussiste tra la conoscenza e il pensiero mitico: «il vero punto di partenza per ogni divenire della scienza, il suo inizio nel dato immediato, non si trova tanto nella sfera del sensibile, quanto in quella dell'intuizione mitica». <sup>51</sup> A differenza di Hegel, dunque, il lungo cammino verso l'autocoscienza dello spirito incomincia da un livello ancora più originario rispetto alla coscienza sensibile: esso prende avvio non già da un mondo già formato di 'cose' e di 'proprietà', bensì da una sfera vitale dominata da «potenze e forze mitiche, [da] raffigurazioni di demoni e di dèi». Si tratta dunque di «un gradino più profondo» di quello da cui muove la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel; ma resta fuori questione che lo sviluppo dello spirito – la formazione del mito come visione del mondo e come 'forma simbolica' – è un *processo*: «L'esame del "divenire" della scienza – inteso in senso ideale e non in senso cronologico – è compiuto solo quando è stato mostrato il suo sorgere e il suo distinguersi dalla sfera dell'immediatezza mitica e si è preso conoscenza della direzione e della legge di questo movimento». <sup>52</sup>

Per chi sia già entrato nel 'laboratorio' della *Filosofia delle forme simboliche* queste ulteriori dichiarazioni di inequivocabile sapore hegeliano non dovrebbero tuttavia suggerire la tesi decisamente impegnativa di una 'conversione' ormai compiuta di Cassirer: un passaggio definitivo, insomma, da Kant a Hegel,

---

vol. II, *Il pensiero mitico*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. XIV).

<sup>51</sup> Ivi, p. X (trad. it., p. XV [trad. it. modificata]).

<sup>52</sup> Ivi, p. XI (trad. it., p. XVI [trad. it. modificata]).

fosse pure in maniera diversa da quella ‘necessaria’ rivendicata da Kroner. In realtà, non si insisterà mai abbastanza sul fatto che Cassirer si riferisce positivamente a Hegel tenendo sempre presente una precisa impostazione problematica: vale dire per mettere a fuoco le modalità attraverso le quali la vita spirituale si esprime e si oggettiva nelle forme. Non a caso, proprio alla fine del saggio programmatico del 1922 su *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* – il ‘manifesto’, si potrebbe dire, della *Filosofia delle forme simboliche* – Cassirer, citando anche in questo caso la *Fenomenologia*, aveva scritto: «Vita e forma costituiscono un’unità inseparabile. Perché solo attraverso la forma e la sua mediazione la semplice immediatezza della vita riceve la figura dello *spirito*: ma la forza dello spirito – secondo un’espressione di Hegel – è “grande quanto la sua estrinsecazione (*Äußerung*); la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisce di espandersi e di perdersi mentre dispiega sè stesso”». <sup>53</sup> La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel offre insomma a Cassirer una chiave fondamentale per delineare il rapporto reciproco tra forma e vita, essendo entrambe coinvolte nel processo lungo il quale lo spirito giunge alla comprensione di sé stesso attraverso i propri prodotti. Non per nulla, nell’introduzione generale alla *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer rendeva omaggio a Hegel proprio per aver saputo cogliere in tutta la sua ricchezza la «totalità concreta» dello spirito nelle sue diverse realizzazioni: «L’esigenza di pensare la totalità dello spirito (*das Ganze des Geistes*) come totalità *concreta* e quindi di non fermarsi al semplice concetto di essa, ma di svilupparlo nella totalità (*Gesamtheit*) delle sue manifesta-

---

<sup>53</sup> E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, p. 200 (*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, pp. 134-135). La citazione di Hegel che compare nel passo di Cassirer è tratta dalla traduzione di De Negri della *Fenomenologia dello spirito*, p. 9.

zioni, è stata affermata da Hegel con acutezza non raggiunta da alcun pensatore prima di lui». <sup>54</sup> D'altra parte, Cassirer si preoccupa al tempo stesso di delimitare chiaramente ciò che lo *separa* da Hegel, riprendendo implicitamente la distinzione tra idealismo critico e idealismo assoluto con la quale terminava l'esposizione del sistema hegeliano nel terzo volume dell'*Erkenntnisproblem*. Nella prospettiva di Hegel, infatti, il cammino fenomenologico dello spirito «deve soltanto preparare alla *logica* il terreno e la via da percorrere. La molteplicità delle forme spirituali quali sono presentate nella fenomenologia alla fine sbocca, per così dire, in una suprema vetta logica e in questo suo termine trova la sua compiuta "verità" e la sua essenza». <sup>55</sup> Ma evidentemente non è questa conclusione ultima, non è questa 'chiusura' del processo che Cassirer possa incorporare nella sua filosofia della cultura.

Per quanto sottile, questa linea di confine sembra invalicabile ed è su questo terreno che Cassirer – e del resto già l'*Erkenntnisproblem* non lasciava margini di dubbio a tal proposito – rimane fedele all'idealismo critico in contrapposizione all'idealismo assoluto. D'altra parte, il progetto cassireriano di una filosofia della cultura è formulato non accidentalmente in termini *kantiani* e la sua famosa dichiarazione programmatica all'inizio della *Filosofia delle forme simboliche* è molto esplicita nel rivendicare l'estensione della critica della ragione kantiana ad un'indagine volta a individuare le condizioni di possibilità delle forme culturali in generale: «La critica della ragione diviene [...] critica della cultura (*Kultur*). Essa cerca di comprendere e di mostrare come ogni contenuto della cultura, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su un generale principio formale, ha come presupposto un'originaria attività dello spirito. Solo qui la tesi fondamentale dell'idea-

---

<sup>54</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin 1923, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, p. 15 (*Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 17).

<sup>55</sup> Ivi, p. 15 (trad. it., p. 17 [trad. modificata]).

lismo trova la sua vera e compiuta conferma». <sup>56</sup> Sebbene Cassirer consideri la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel come una fonte fondamentale per comprendere l'intima natura dello spirito come progresso costante dal livello più basso (il *fruchtbare Bathos der Erfahrung* di cui parlava Kant) sino alle manifestazioni più alte della mente umana, resta comunque di primaria importanza, in ultima analisi, il fatto che Cassirer intenda sì ampliare l'eredità kantiana, ma senza rinunciare ai suoi strumenti metodologici e mantenendo piuttosto una piena adesione al *metodo trascendentale*: il metodo che anche nei confronti dei 'fatti' della cultura consente di risalire alle 'condizioni di possibilità', ovvero – nel linguaggio di Wilhelm von Humboldt che Cassirer predilige – dall'*ergon* all'*energeia*, dalle produzioni dello spirito al produrre spirituale, dalla *forma formata* alla *forma formans*. <sup>57</sup> Hegel non è stato certo, per Cassirer, un 'cane morto' e – per restare ancora al linguaggio della tradizione marxiana – certamente Cassirer ha 'civettato' con la *Fenomenologia dello spirito*. Ma la *Hegel-Renaissance* degli anni Venti in Germania è rimasta alle soglie della *Filosofia delle forme simboliche*, senza intaccare in maniera corrosiva l'eredità neokantiana di cui Cassirer è stato l'ultimo nobile rappresentante. E, del resto, se nella 'critica della cultura' cassireriana non è il movimento dialettico dello spirito, bensì se mai il «ritmo» di una morfologia della cultura ispirata a Goethe a scandire lo sviluppo del *Geist*, come potrebbe davvero proiettarsi l'ombra lunga di Hegel sulla *Filosofia delle forme simboliche*? <sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 11 (trad. it., p. 12 [trad. modificata]).

<sup>57</sup> Mi permetto di rinviare a questo proposito al mio *Ernst Cassirer. Transcendental Method and Philosophy of Culture*, in *The Method of Culture. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, pp. 97-119 (e nello stesso volume cfr. anche F. Capeillères, *Cassirer's Edification of a Philosophy of Culture and the "Transcendental Method"*, pp. 67-96).

<sup>58</sup> Per la contrapposizione tra Goethe e Hegel si veda da ultimo N. de Warren, *German Philosophy and the First World War*, p. 299. Cfr. anche T. Endres, *Ernst Cassirer's Phänomenologie der Wahrnehmung*, Meiner, Hamburg 2020, specie pp. 65-70.

#### 4. Cassirer, Hegel, Dilthey

Sebbene Cassirer abbia sempre riconosciuto a Hegel il merito di aver colto la pienezza della vita spirituale, sono dunque evidenti le ragioni che rendono discutibile l'assimilazione della 'critica della cultura' a una forma rinnovata di hegelismo. Del resto, anche a diversi anni di distanza dalle pagine dedicate a Hegel nell'*Erkenntnisproblem*, Cassirer non si stancherà di insistere sui limiti insormontabili di Hegel e in particolare sull'impossibilità di accogliere i due pilastri del sistema hegeliano: la logica e la dialettica. Anche per il Cassirer più tardo ormai in esilio, l'adesione all'«idealismo critico» di Kant rimane molto netta, come ben emerge tra l'altro dalla conferenza tenuta il 26 maggio 1936 al Warburg Institute di Londra intitolata non per nulla *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. «L'idealismo critico – affermava Cassirer – si propone un compito diverso e più modesto rispetto all'idealismo assoluto di Hegel. Non pretende di poter comprendere i contenuti e lo scopo della cultura in modo tale da poter dare una deduzione logica di tutti i suoi singoli passi e una descrizione metafisica del piano universale secondo il quale essi si evolvono a partire dalla natura e dalla sostanza assoluta dello spirito (*mind*)». <sup>59</sup> Questo tuttavia non significa che Cassirer intenda la cultura come un insieme di *disjecta membra* non connesse tra loro; al contrario, il tema dell'*unità* della cultura è sempre centrale ed è in questo senso – seppure molto lato – che il richiamo a Hegel rimane ancora valido. Eppure, nella lezione tenuta a Göteborg nel 1935, Cassirer si era nuovamente premurato di sottolineare – prendendo le distanze dall'ottimismo di Hegel codificato dal celebre motto relativo al reale e al razionale – che la concezione hegeliana della ragione

---

<sup>59</sup> E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. by Donald P. Verene, Yale University Press, New Haven 1979, p. 89 (*Simbolo, mito e cultura*, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma - Bari 1981, p. 98 (trad. modificata, corsivo nostro).

come «sostanza» rappresenta un'involuzione rispetto alla concezione «funzionale» propria dell'idealismo critico: «dobbiamo [...] sostituire la concezione sostanziale della ragione da cui è dominato e permeato il sistema di Hegel con una concezione funzionale. Hegel afferma che la ragione è sostanza immanente, l'eterno che è sempre presente. Ma la ragione – aggiungeva Cassirer – non è mai solo un semplice presente; non è tanto un qualcosa di attuale, bensì un qualcosa che deve sempre e continuamente venire attualizzato: non un dato (*ein Gegebenes*), ma un compito (*ein Aufgegebenes*)». <sup>60</sup>

Per quanto sia generalmente sfuggito, il lessico a cui ricorre qui Cassirer è ancora quello della scuola di Marburgo: il «compito» (l'*Aufgabe*) spodesta il «dato» (*das Gegebene*) nel processo infinito non solo della conoscenza, ma della cultura e dell'oggettivazione culturale; e al contempo il primato della ragione pratica chiama in causa la dimensione etica della ragione, il *Sollen* che va contrapposto – come già si diceva nell'*Erkenntnisproblem* – alla 'chiusura' propria del sistema hegeliano. <sup>61</sup> Ancora in un saggio del 1939, Cassirer ritornerà non per nulla sull'opposizione tra l'idea kantiana come «compito infinito» e l'idea hegeliana come

---

<sup>60</sup> E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie*, in Id., *Zu Philosophie und Politik. Mit Beilagen*, hrsg. von J.M. Krois und Ch. Möckel, Meiner, Hamburg 2008 (= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 9), p. 159 (*Il concetto di filosofia come problema filosofico*, trad. it. in *Simbolo, mito e cultura*, p. 71 [trad. modificata]).

<sup>61</sup> Non è del resto difficile trovare già in Natorp la formulazione di questi 'dogmi' del neokantismo marburghese: cfr. ad esempio *Kant und die Marburger Schule*, pp. 207-211 (trad. it., pp. 125-129). Cassirer a sua volta ritorna ripetutamente sulla contrapposizione tra *Sein* e *Sollen* nelle lezioni oxoniensi su Hegel del 1934 che si sono già ricordate, dove l'accento cade nuovamente sulla «fondamentale differenza» tra la filosofia morale di Kant e l'etica di Hegel, così come sull'«ingiusta» polemica che Hegel conduce contro la 'vuotezza' della morale kantiana (*Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, pp. 5, 8, 73). Sulla contrapposizione tra Kant e Hegel a proposito della nozione centrale di libertà cfr. anche E. Cassirer, *Vorlesungen und Vorträge zu Kant*, hrsg. von Ch. Möckel, Meiner, Hamburg 2016 (= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 15), p. 349.

«potenza assoluta», risalendo di qui a quella linea Kant-Goethe (passando per Humboldt e Schiller) che costituiva ai suoi occhi la più valida alternativa all'idealismo speculativo analizzato con grande efficacia già vent'anni prima.<sup>62</sup> Più che a Hegel, Cassirer in realtà è vicino se mai alla filosofia della vita storica e delle forme della cultura che caratterizza l'ultimo Dilthey – un Dilthey, certo, passato anche attraverso il confronto con Hegel in termini in parte non diversi da Cassirer. Nel cosiddetto 'quarto' volume della *Filosofia delle forme simboliche* rimasto incompiuto si incontrano a questo proposito osservazioni davvero illuminanti. Dopo aver sottolineato che Dilthey ha compiuto un «passo decisivo» oltre il razionalismo illuministico, e in qualche misura anche oltre Kant, per avere messo al centro dell'indagine sulle forme storiche della vita umana il passaggio dall'«immediata esperienza vissuta all'opera (*Werk*)», Cassirer richiama l'attenzione sulla convergenza tra l'impostazione di Dilthey e la *Filosofia delle forme simboliche*. Quest'ultima riprende la «posizione critica del problema» formulata da Kant, ma conferendole

---

<sup>62</sup> E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Elanders boktryckeri aktiebolag, Göteborg 1939, p. 28 (*Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, trad. it. in *Conoscenza, concetto, cultura*, p. 229). Le implicazioni anche politiche di questo atteggiamento anti-hegeliano meriterebbero di essere considerate più in dettaglio, soprattutto tenendo conto del capitolo dedicato al pensiero politico ad Hegel nel postumo *Mito dello Stato*. Comunque, per quanto riguarda l'*Auseinandersetzung* di Cassirer con lo Hegel politico (e sempre alla luce della contrapposizione tra Hegel e il *Sollen* kantiano) va sottolineato che si tratta anche in questo caso di una questione che ha radici lontane nel tempo, come si può vedere dalle pagine dedicate a Hegel in *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1916, rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 357-368 (*Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, trad. it. di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 362-372). Cfr. in proposito Ch. Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers*, pp. 205-227, che offre un'equilibrata ricostruzione dell'interpretazione cassireriana della filosofia politica di Hegel, registrando anche le sottili diversità di valutazione che intervengono nell'arco di un trentennio – sino alla condanna finale, nel *Mito dello Stato*, del potenziale totalitarismo che alberga nella concezione hegeliana dello Stato.

un contenuto più ampio perché qui «tutte le “opere” (*Werke*) della cultura devono essere indagate per quanto riguarda le loro condizioni ed essere presentate nella loro “forma” universale. Questa “forma” può essere trovata solo immergendosi nel materiale empirico, ma esso ci è accessibile – e qui la nostra analisi concorda con Dilthey – solo in forma storica». <sup>63</sup> In tal modo, come è stato osservato giustamente, «invece di ricorrere a Hegel, Cassirer ricorre a Dilthey nel formulare la sua concezione dello spirito». <sup>64</sup>

Certo, Cassirer non si stanca di ripetere (lo scrive in un manoscritto risalente al 1929) che il grande merito di Hegel consiste nell’aver individuato nell’«autosviluppo dello spirito» il problema centrale della filosofia, configurando la natura dello spirito – a differenza di Kant – non come qualcosa di astratto, ma come un «principio *concreto*». <sup>65</sup> Tuttavia a questo motivo si affianca sempre, per contrasto, un netto rifiuto della logica dialettica di Hegel e del suo «schema» triadico: la logica non solo delle scienze esatte, ma pure delle scienze della cultura non può che essere una logica *trascendentale* sulla cui base occorre indagare anche il mondo «della storia, delle scienze dello spirito». <sup>66</sup> Sono annotazioni che risalgono al 1941, alla vigilia della fuga dalla Svezia e dell’ultima tappa dell’esilio di Cassirer negli Stati Uniti. Ma la linea di continuità con lo straordinario periodo amburghese non si era spezzata e Cassirer rimaneva sostanzialmente fedele a sè stes-

---

<sup>63</sup> E. Cassirer, *Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von J.M. Krois, Meiner, Hamburg 1995 (= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1), pp. 159, 163-164.

<sup>64</sup> S. Matherne, *Cassirer*, Routledge, London - New York 2021, p. 123. Cfr. anche p. 124: «Così, per quanto sostenga la trattazione metodologica della cultura nei termini di una fenomenologia dello spirito, Cassirer la concepisce come una fenomenologia dello spirito oggettivo nel senso di Dilthey: cioè una fenomenologia dei tentativi dinamici compiuti collettivamente dagli esseri umani per costruire il mondo della cultura».

<sup>65</sup> E. Cassirer, *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1919-1941*, hrsg. von R. Kramme, Meiner, Hamburg 2004 (= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 5), pp. 15, 21.

<sup>66</sup> Ivi, p. 200.

so: detto altrimenti, nemmeno dopo molti anni era entrato nello «scenario hegeliano». <sup>67</sup> L'atteggiamento nei confronti di Hegel forgiato nel laboratorio della *Filosofia delle forme simboliche* restava intatto: all'insegna di quella «modestia» ereditata da Kant <sup>68</sup> che fungeva da argine nei confronti dell'idealismo speculativo e alla quale anche Natorp – come già si è ricordato – aveva reso omaggio invocando «il compito *modesto* della critica». <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> S. Luft, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* (Cohen, Natorp, & Cassirer), Oxford University Press, Oxford 2015, p. 205.

<sup>68</sup> Cfr. K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2000, pp. 37-77.

<sup>69</sup> P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, p. 211 (trad. it., p. 129 [corsivo nostro]).



SALVATORE CARANNANTE

CASSIRER, WARBURG E LO STATUTO ‘IBRIDO’ DELL’ASTROLOGIA

### *Introduzione*

Scrivendo ad Aby Warburg il 26 giugno 1921 Ernst Cassirer circoscrive efficacemente il terreno sul quale si sarebbe sviluppato l’intenso dialogo con il suo interlocutore, fondatore della *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (KBW) e all’epoca ricoverato presso la clinica Bellevue di Kreuzlingen, sul lago di Costanza.<sup>1</sup>

Egregio Professore,  
ho ricevuto da Fritz Saxl il suo saggio che è stato recentemente pubblicato nella collana dell’Accademia delle scienze di Heidelberg, e vorrei non mancare di ringraziarla per la lettura assai piacevole e molto istrut-

---

<sup>1</sup> Dove lo stesso Cassirer farà visita a Warburg, il 10 aprile 1924. I documenti che consentono di ripercorrere le fasi del ricovero, il processo di ‘guarigione’ e l’articolato rapporto con Binswanger sono raccolti nel fondamentale L. Binswanger - A. Warburg, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza 2005. Sull’argomento cfr. anche K. Königseder, *Aby Warburg im “Bellevue”*, in R. Galitz - B. Reimers (hrsg. von), *Aby M. Warburg. “Ekstatische Nymphe... trauernder Flussgott”*. *Portrait eines Gelehrten*, Dölling und Galitz, Hamburg 1995, pp. 74-98; K.-H. Cha, *Mimesis und schizophrenes Wissen. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in Aby Warburgs Kreuzlinger Vortrag über das Schlagenritual der Hopi*, «Paragrana», 23/2 (2014), pp. 63-74; P. Loewenberg, *Aby Warburg, the Hopi Serpent Ritual and Ludwig Binswanger*, «Psychoanalysis and History», 19/1 (2017), pp. 77-98.

tiva che mi ha regalato. Non mi azzardo ad esprimere un giudizio sulle parti puramente storico-artistiche del suo lavoro: mi limito a leggerle con la gioia tipica del profano che una volta tanto incontra fenomeni e problemi focalizzati e illuminati da un punto di vista inconsueto. Tanto più mi avvince invece, dati i miei studi filosofici e umanistici, il problema generale della struttura spirituale dell'astrologia, sulla cui importanza è stato Lei ad aprirci di nuovo gli occhi. Già da lungo tempo rifletto su tale questione nell'ambito di problemi di carattere meramente teoretico-conoscitivo, e proprio adesso me ne sto occupando nella prospettiva di un saggio a proposito del carattere teoretico-conoscitivo del concetto di simbolo. Ho pertanto considerato un particolare colpo di fortuna quello di essere stato chiamato ad Amburgo perché ciò mi avvicina alla Sua biblioteca, cui devo già ora gli stimoli più preziosi, e il cui valore e importanza mi si rivelano ogni giorno nel modo più chiaro. Non posso dunque lasciarmi sfuggire l'opportunità che mi si presenta e Le esprimo la mia più profonda gratitudine anche per la continua promozione che la Sua biblioteca fa del mio lavoro.<sup>2</sup>

Motivo contingente della missiva, che segna l'inizio della corrispondenza tra i due autori, è il ringraziamento per la ricezione, tramite Fritz Saxl, dell'importante saggio *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, pubblicato nel 1920 nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg come rielaborazione dei materiali connessi, prevalentemente, alla conferenza tenuta il 12 novembre 1917. Obiettivo di Warburg è indagare il riemergere dell'antichità, e in special modo delle dottrine astrologiche connesse alla spiegazione dei grandi eventi storici, nelle immagini di propaganda politica negli anni della Riforma, esaminando il differente rapporto intrattenuto con l'astrologia da Martin Lutero, tendenzialmente 'razionalista', e Filippo Melantone, che attribuisce grande potere alle forze astrali. In quest'ottica, mediante l'analisi della rappresentazione dei fenomeni celesti e dell'influenza ambivalente al riguardo esercitata dall'antichità, Warburg assume l'astrologia come angolo visuale privilegiato per riconsiderare le fasi genetiche della moderna mentalità scientifica, nel corso di quell'«età di Faustus» in cui «lo

---

<sup>2</sup> A. Warburg - E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino 2003, pp. 41-42.

scienziato moderno, oscillando fra pratica magica e matematica cosmologica, cerca di conquistare nello spazio del pensiero la distanza fra se stesso e l'oggetto». È precisamente quest'aspetto a essere richiamato da Cassirer nella lettera, riconoscendo a Warburg il merito di aver attirato l'attenzione sul «problema generale della struttura spirituale dell'astrologia», con riferimento specifico al suo ambiguo statuto,<sup>3</sup> sospeso tra magia e matematica, e al complesso posto da essa occupato nella «tragica storia della libertà di pensiero dell'uomo nell'Europa moderna».<sup>4</sup> Cassirer mette in luce anche la comunanza dell'oggetto di ricerca, quello del simbolo, precisando al contempo che la questione lo occupa «da lungo tempo» e che la sua analisi, a differenza di quella warburghiana, si muove «nell'ambito di problemi di carattere meramente teoretico-conoscitivo». Proprio grazie al «particolare colpo di fortuna» che l'ha condotto, due anni prima, ad Amburgo, Cassirer può fornire nuovo alimento alle proprie indagini attingendo alla Biblioteca Warburg, che, del resto, fa una «continua promozione» del lavoro del filosofo, testimoniata anzitutto dall'uscita, tra le pubblicazioni della Biblioteca, dei due studi fondativi della prospettiva delle forme simboliche, vale a dire *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922) e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1923). Assumendo come punto di partenza il primo dei due saggi, per poi estendere l'indagine al secondo volume delle *Philosophie der symbolischen Formen – Das mythische Denken* (1925) – e al saggio su *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), le pagine che seguono intendono delineare come e con quali conseguenze venga definendosi, nel contesto dell'intenso

---

<sup>3</sup> Sul quale si riverbera la più generale ambiguità che caratterizza l'influsso dell'antico, compendiata nel celebre dualismo, che è poi una complementarità, tra Atene e Alessandria; cfr. A. Warburg, *Divinazione antica pagana nei testi e nelle immagini nell'età di Lutero*, in Id., *Opere II. La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Torino 2008, pp. 83-207: 171-172.

<sup>4</sup> Ivi, p. 171.

scambio intellettuale intrattenuto da Cassirer con Warburg, un interesse specifico per l'astrologia, per il suo statuto 'ibrido' e per il posto da essa occupato tanto nel complesso della civiltà del Rinascimento quanto rispetto alla genesi della scienza moderna.<sup>5</sup>

### 1. *La forma di pensiero dell'astrologia*

Di particolare importanza sono le considerazioni contenute nel saggio *Die Begriffsform im mythischen Denken*, nato da una conferenza tenuta presso la *Religionswissenschaftlichen Gesellschaft* di Amburgo nel luglio 1921 e pubblicato nel 1922 come volume inaugurale delle *Studien der Bibliothek Warburg*. Il ruolo della Biblioteca Warburg è rimarcato da Cassirer fin dalla prefazione,

---

<sup>5</sup> Nell'ambito dell'ormai cospicua letteratura critica sul rapporto tra Cassirer, Warburg e la KBW va anzitutto richiamato il capitolo ottavo, *Una biblioteca 'pericolosa'*, di M. Ferrari, *Ernst Cassirer: Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996. Utili considerazioni, soprattutto sul versante metodologico, in U. Raulff, *Von der Privatbibliothek des Gelehrten zum Forschungsinstitut: Aby Warburg, Ernst Cassirer und die neue Kulturwissenschaft*, «Geschichte und Gesellschaft», 23 (Januar/März 1997), pp. 28-43. Da segnalare poi gli articoli raccolti nel numero monografico di «Cassirer Studies» del 2008, specificamente dedicato a *Philosophy and Iconology*. Tra i contributi più recenti, cfr. E.J. Levine, *Hamburg, Dreamland of Humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School*, Chicago University Press, Chicago 2013; H. Bredekamp - C. Wedepohl, *Warburg, Cassirer und Einstein im Gespräch. Kepler als Schlüssel der Moderne*, Wagenbach, Berlin 2015; M. van Vliet, *Correspondance entre Warburg, Cassirer et Panofsky. Le problème de la survivance des symboles*, «Revue germanique internationale», 28 (2018), pp. 69-86; D. Sacco, *Per una critica dell'irragionevolezza. Sul concetto di funzione simbolica in Ernst Cassirer e Aby Warburg*, «Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'estetico», 11 (2018), pp. 181-192. Da ultimo sia consentito rimandare a S. Carannante, «Un elemento vivente necessario». *Note su pensiero mitico, astrologia e filosofia simbolica in Ernst Cassirer*, in A. Angelini (a cura di), *Lo sguardo del lupo. Arte, matematica e filosofia nell'umanesimo del Quadrivio*, Pendragon, Bologna 2024, pp. 193-224; nelle pagine che seguono, in particolare nei §§1 e 3, vengono riprese, ampliate e approfondite, alcune osservazioni contenute nei §§ 3 e 5 di questo studio del 2024.

dove viene ringraziato specificamente Fritz Saxl per aver caldeggiato e «assistito in ogni maniera» la pubblicazione, agevolando anche il «reperimento delle fonti, spesso difficilmente accessibili, provenienti nella maggior parte dal materiale della Biblioteca Warburg».<sup>6</sup> Sempre nella prefazione Cassirer presenta il saggio «come un primo progetto e un primo schizzo» che introduce l'«esposizione della completa sfera di problemi» poi divenuta oggetto della *Philosophie der symbolischen Formen*.<sup>7</sup> L'impresa avviata da Cassirer consiste nell'analizzare linguaggio, coscienza mitica, arte nel quadro di una «rigorosa fondazione sistematica», un'analisi, nel riprendere in forme nuove il progetto di Giambattista Vico di una «edificazione costruttiva delle scienze dello spirito», giunga ad estendere il raggio della rivoluzione criticistica di Kant alle molteplici manifestazioni della cultura umana.<sup>8</sup> Nel quadro di un «ampliamento del concetto di logica», da intendersi come dottrina del pensiero in generale, Cassirer sottolinea come questa debba «dirigere il suo sguardo al di là delle pure *forme del sapere*» e gettarlo «sulla *totalità* delle forme spirituali della concezione del mondo».<sup>9</sup> Allo stesso modo in cui esiste una logica del pensiero astratto è dunque possibile riconoscere e descrivere una logica del mito e della fantasia, mettendo in luce la «forma concettuale del mito»<sup>10</sup> e il saggio si propone appunto di delinea-

---

<sup>6</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 35.

<sup>7</sup> *Ibidem*: «in un primo momento conterrà però solo la fenomenologia della forma linguistica; ad essa dovrà poi aggiungersi, in conformità con il piano complessivo del lavoro, anzitutto un'analisi della coscienza mitica e della sua posizione rispetto al linguaggio, all'arte e alla conoscenza scientifica, nella quale molto di ciò che qui si è potuto solo accennare troverà una esposizione più precisa e, come spero, una più rigorosa fondazione sistematica».

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 41: «ciascuna di esse – come il linguaggio e il mito, la religione e l'arte – si dimostra adesso come un organo peculiare della comprensione del mondo e, per così dire, della sua creazione ideale, e tale organo ha il suo particolare compito e il suo particolare diritto accanto alla conoscenza teoretico-scientifica e di fronte ad essa».

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

re il mito come una «modalità di pensiero» dotata di un «peculiare senso logico», ossia di una sua specifica e intrinseca legalità.<sup>11</sup>

In questa cornice vanno ad impiantarsi sia gli elementi tratti dai ricchi materiali della Biblioteca Warburg che alcune acquisizioni dello stesso Warburg – oltre che degli studi di Franz Boll sull'astrologia, fondamentali per lo stesso Warburg –, due canali distinti ma complementari attraverso i quali Cassirer si addentra in un campo d'indagine nel quale la forma di pensiero propria del mito si rende particolarmente evidente e analizzabile, vale a dire l'astrologia. Soprattutto a partire dai Greci, che riprendono «le dottrine antico-babilonesi e cercano di renderle «feconde scientificamente», il pensiero mitico-astrologico si rivela tutt'altro che un disordinato coacervo di arbitrarie superstizioni bensì un mezzo di organizzazione e rappresentazione dello spazio dotato di una intrinseca coerenza:

l'astrologia, per quanto le sue deduzioni appaiano singolari e stravaganti, non consiste unicamente in un miscuglio di superstizioni confuse, ma ha alla sua base una peculiare *forma di pensiero*. Il *problema* di pensare la totalità del mondo come un'unità legale, come una struttura causale in sé conclusa, è già posto nel modo più netto nell'astrologia. Dappertutto noi vi incontriamo «spiegazioni» dei fenomeni particolari che, per quanto possano apparire incerte ed instabili nei dettagli, appartengono tuttavia al *tipo* generale del pensiero causale, del dedurre e del concludere causali. L'intero sistema astrologico poggia sul presupposto che tutti gli eventi fisici nel mondo sono collegati l'uno all'altro mediante passaggi impercettibili, e che ogni effetto si prolunga all'infinito dal luogo in cui è prodotto, per investire e coinvolgere alla fine tutte le parti dell'universo.<sup>12</sup>

La «peculiare forma di pensiero» dell'astrologia si esprime anzitutto nella rappresentazione della totalità del mondo «come un'unità legale», «una struttura causale in sé conclusa» che consente di stabilire un collegamento tra «tutti gli eventi fisici nel mondo». Tra la forma di pensiero mitico-astrologica e la «forma

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 52.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 65-66.

della spiegazione scientifica della natura» Cassirer individua così un rapporto non interpretabile in termini semplicistici o meramente oppositivi, come diventa evidente proprio dalla peculiare fisionomia assunta dall'astrologia nel Rinascimento, epoca di transizione in cui diventa indagabile un certo radicamento della mentalità scientifica nel pensiero mitico. Nell'astrologia si mostra «dappertutto lo sforzo di spiegare ogni formazione terrena ed ogni effetto terreno mediante gli “efflussi” del mondo sovra-terreno», sforzo che anima, ad esempio, la riflessione di Marsilio Ficino, che nel terzo libro del *De vita* aveva esposto in dettaglio la dottrina dei *radii coelestes*, riconducendo «ogni specifico esserci ed accadere» al legame con «un determinato punto del cielo come al suo luogo d'origine»:

Come si vede, in tutto ciò la visione del mondo astrologica rivendica, secondo la *forma*, nientemeno che quello che effettua la moderna spiegazione scientifico-naturale della natura. L'astrologia, se compresa da un punto di vista meramente formale, è uno dei più grandiosi tentativi di considerazione sistematico-costruttiva del mondo che mai sia stato osato dallo spirito umano: raramente, come qui, si è posta con tanta energia e si è tentato di attuare così conseguentemente l'esigenza di «scorgere il tutto nell'ultimo particolare».<sup>13</sup>

Non sorprende, dunque, che l'astrologia abbia esercitato «un potere quasi incontrastato sugli spiriti scientifici più grandi», compresi protagonisti della rivoluzione scientifica come Tycho Brahe e Giovanni Keplero. Per quanto possa ormai risultare ovvia la fragilità e, in ultimo, l'inconsistenza, delle spiegazioni dell'astrologia se paragonate al «nostro *metodo* della causalità nella fisica», uno sguardo più approfondito mostra come quest'ultimo «non sia un possesso ovvio dello spirito, ma una delle sue più tarde conquiste metodiche», i cui prodromi risiedono proprio nel grande tentativo di «considerazione sistematico-costruttiva del mondo» condotto dall'astrologia. È perciò necessario cercare di comprendere «la forma presente del mondo» scorgendone la fra-

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 67.

stagliata connessione con il pensiero mitico, che non si distingue dalla mentalità scientifica «né per la struttura né per la specie, dal momento che esso medesimo ha in tutto e per tutto il colore della presenza sensibile». <sup>14</sup> Questa acquisizione, va precisato, non induce Cassirer a edulcorare le nette differenze tra i due termini del confronto; proprio l'astrologia consente di mostrare come il rapporto tra scienza e mito si caratterizzi per un complesso intreccio di profonda connessione e irriducibile scarto, aspetto evidente anche nell'articolazione complessiva dell'unità del mondo naturale:

Per la scienza moderna l'unità che essa cerca è l'unità della legge di natura, come di una pura legge *funzionale*; per l'astrologia l'unità è quella di un patrimonio permanente e continuo, di una *struttura* della totalità del cosmo. Il mondo è simile ad un cristallo che, per quanto lo si frantumi in parti sempre più piccole, rivela ancor sempre in tutte queste la stessa forma caratteristica d'organizzazione. [...] La struttura dell'intero si ripresenta dunque nelle singole parti con la massima precisione, soltanto ridotta e contratta in scala minore. Ugualmente nell'immagine astrologica del mondo la totalità dei periodi e delle età, delle qualità e degli elementi, del mondo dei corpi e degli spiriti, dei caratteri e dei temperamenti appare costruita secondo lo stesso modello, che ci si rivela nel modo più chiaro solo nella configurazione del mondo dei pianeti, poiché qui esso sta dinanzi a noi, per così dire, in una proiezione spaziale oltremodo leggibile, in un ordine oltremodo perspicuo di tutti i rapporti fondamentali. <sup>15</sup>

Si radica qui, assumendo un significato nettamente definito, quella che Cassirer definisce «l'idea fondamentale e decisiva dell'astrologia», vale a dire l'unità del microcosmo e del macrocosmo, da intendersi sempre in chiave «statico-sostanziale»; ancor prima che per gli influssi astrali da lui subiti, l'uomo è sottoposto alle leggi del cosmo perché ne condivide la struttura essenziale: «egli, in scala minore, è lo stesso cosmo». <sup>16</sup> Un ruolo cruciale è svolto, in tale contesto, dalla casualità, a sua volta pie-

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 70-71.

<sup>16</sup> Ivi, p. 71.

tra di paragone del complesso rapporto tra pensiero mitico e mentalità scientifica. In particolare, se la causalità mitica si risolve in rapporti di somiglianza tra cose, coordinate in un'unità della natura concepita come «un patrimonio permanente e continuo», in cui ciascuna parte riproduce il tutto, nella scienza la conoscenza procede mediante la riconduzione dei fenomeni a grandezze misurabili, con la scomposizione dei processi naturali in cambiamenti elementari e in relazioni spazio-temporali, nel contesto di una unità concepita non in termini ontologici, bensì come «unità della legge di natura», «una pura legge *funzionale*». <sup>17</sup> Eppure, nonostante questa differenza fondamentale, nell'astrologia si rende tangibile evidente il laborioso riplasmarsi della causalità mitica in causalità scientifica:

Il pensiero non si accontenta più ora di cogliere “causa” ed “effetto” soltanto come *contenuti*, dei quali uno sarebbe derivato dall'altro, e di constatare il semplice fatto di questa derivazione, ma s'interroga sulla forma di questa derivazione stessa e cerca di sottoporla ad una *regola* generale. Il pensiero astrologico sta già su questo gradino della riflessione; ma d'altra parte esso non si è ancora distaccato dal pensiero “complesso” del mito, da quel pensiero che oppone soltanto causa ed effetto come totalità cosali non scomponibili. Si spiega così il fatto che esso, secondo la sua forma, occupa una particolare posizione intermedia ed ibrida fra il mito e la scienza. Le forze singole, infinitamente varie, del mito vengono qui sistematizzate per la prima volta ed inserite in un ordine universale. Mediante la relazione delle divinità con i singoli pianeti, alle figure divine del politeismo sono assegnate una posizione per così dire saldamente definita nello spazio totale del cosmo ed una determinata efficacia, che è intrinseca a ciascuna di esse. Non sono più forze incalcolabili, governate dall'arbitrio individuale, ma sono forze collegate ad una forma universale dell'effettuare, che si congiungono in un concetto unitario di “natura” come legalità universale dell'accadere. <sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 70. Che non sia «la forma della causalità come tale» ma «la sua specifica direzione e la sua specifica configurazione» a distinguere «in linea di principio il concetto mitico dell'essere e del divenire dal concetto scientifico» Cassirer torna a rimarcarlo nel saggio su *Il concetto di forma simbolica*, in Id., *La forma del concetto nel pensiero mitico*, pp. 105-150: 128.

<sup>18</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 68.

La legalità del cosmo riconosciuta e descritta nell'astrologia rimane per lo più ancorata alla 'cosalità' di enti non scomponibili, non riducibili a elementi fondamentali e non giunge dunque ad assumere una forma tale da consentire la formulazione di leggi di natura analoghe a quelle della scienza moderna, perdendosi piuttosto «in ciò che è fantastico e stravagante». Al tempo stesso, però, le forze singole del mito vengono nel pensiero astrologico sistematizzate e inserite in un ordine universale; non si tratta più di «forze incalcolabili, governate dall'arbitrio individuale, ma sono forze collegate ad una forma universale dell'effettuare, che si congiungono in un concetto unitario di "natura" come legalità universale dell'accadere»<sup>19</sup>. Si rivela così la «posizione intermedia ed ibrida fra il mito e la scienza» occupata dall'astrologia, che si conferma il terreno d'indagine ideale per poter comprendere nei suoi giusti termini il 'passato mitico' della moderna spiegazione scientifica della natura.

L'idea dello statuto 'ibrido' dell'astrologia, statuto nel quale peraltro si rivela più in generale l'essenza del Rinascimento quale «decisivo punto di svolta intellettuale»,<sup>20</sup> è ribadita più avanti da Cassirer in relazione ad un concetto complementare a quello di

---

<sup>19</sup> È un aspetto ripreso nel primo volume delle forme simboliche, *Das Sprache*, pubblicato nel 1923. Se, per un verso, la «forma generale della causalità» accomuna mito e scienza, per l'altro essa «appare in una luce completamente diversa a seconda che la consideriamo nello stadio del pensiero astrologico o in quello del pensiero mitico»; anche nel mito è individuabile il concetto di causalità, adoperato «tanto nelle sue teogonie o cosmogonie generali quanto per l'interpretazione di una quantità di fenomeni singoli che "spiega" miticamente sulla base di questo concetto». Tuttavia, precisa Cassirer, «il motivo ultimo di questa "spiegazione" è totalmente diverso da quello che, mediante i concetti teoretico-scientifici, domina nella conoscenza causale. Il problema dell'origine, preso come tale, è comunque alla scienza e al mito; ma la specie, il carattere, la modalità dell'origine si modificano non appena passiamo da un campo nell'altro, quando, invece d'intenderla come potenza mitica, la usiamo come principio scientifico e impariamo a intenderla come tale»; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll. in 4 tomi, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961-1966, vol. I *Il linguaggio*, p. 35.

<sup>20</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 84.

causalità, il numero, ed è precisamente a tale livello che diviene evidente l'impatto sortito dall'incontro, stavolta più che con i materiali della Biblioteca, direttamente con le riflessioni di Warburg. La centralità assunta dal numero, paradossale e contraddittoria ad un primo sguardo, se esaminata nella giusta ottica rivela il complesso intrecciarsi nel sistema di idee dell'astrologia di pensiero mitico e mentalità scientifica:

nel concetto astrologico astrologico di numero si incontrano e si compenetrano tendenze intellettuali che paiono semplicemente escludersi. L'esattezza del pensiero matematico confina dappertutto con una mistica fantastica ed astrusa. Questo peculiare duplice carattere metodico del sistema dell'astrologia ha sempre attirato l'attenzione dei suoi migliori conoscitori.<sup>21</sup>

Tra i migliori conoscitori del sistema dell'astrologia e della sua peculiare natura Cassirer annovera esplicitamente Warburg, le cui posizioni vengono richiamate mediante un'estesa citazione dal saggio sulla *Divinazione antica-pagana*, punto di partenza, s'è detto, del dialogo tra i due autori.

Sullo sfondo complessivo dell'influenza 'bifronte' esercitata dall'antichità, in cui il lato olimpico e rischiaratore simboleggiato da Atene convive e si combina conflittualmente con un versante demoniaco, Alessandria, connesso alla superstizione e al timore delle forze astrali, l'astrologia viene esaminata come quello strumento di orientamento e di rappresentazione del cosmo in cui queste opposte istanze coesistono.<sup>22</sup> In quest'ottica, le divinità astrali si rivelano nella loro natura di «caratteri demoniaci dal potere sinistramente antitetico»: per un verso, infatti,

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 82.

<sup>22</sup> Le divinità astrali, in questo senso, si rivelano «caratteri demoniaci dal potere sinistramente antitetico, giacché come segni astrali ampliavano lo spazio, offrivano punti di orientamento per l'anima in volo attraverso il cosmo; come costellazioni erano invece contemporaneamente idoli con i quali le povere creature, alla stregua di uomini-fanciulli, aspiravano a unirsi in modo mistico attraverso un comportamento pieno di timore reverenziale» (A. Warburg, *Divinazione antica pagana...*, p. 88).

come segni astrali offrono punti di orientamento in uno spazio ignoto e altrimenti incomprensibile, per l'altro, però, rappresentano degli idoli delle quali guadagnarsi il favore mediante un «comportamento pieno di timore reverenziale».<sup>23</sup> Questa ambiguità si ripropone con forza per l'astronomo dell'età della Riforma, che fa convivere nella propria speculazione «astrazione matematica» e «riverente culto», due poli opposti che alla scienza contemporanea sembrano inconciliabili; poco oltre, Warburg chiarisce la natura di questi due poli, ossia quello logico, «che, attraverso una *connotazione concettualmente distinta crea lo spazio del pensiero*, la distanza tra soggetto e oggetto», e quello magico, «che distrugge invece questo *spazio* grazie ad una *connessione ravvicinata* e superstiziosa, non importa se ideale o pratica, di soggetto e oggetto».<sup>24</sup> Compendiando efficacemente la «doppiezza del sentimento e della disposizione intellettuale»<sup>25</sup> che caratterizza l'astrologia, Warburg osserva:

per dar vita a un cosiddetto metodo astrologico si sono sicuramente alleate due potenze spirituali tra loro del tutto eterogenee che, almeno a rigor di logica, dovrebbero essere tra loro avverse: la *matematica*, vale a dire lo strumento più sottile della forza del pensiero astratto, e la *paura dei demoni*, cioè la forma più primitiva della causalità religiosa. Benché l'astrologo interpreti l'universo in modo chiaro e armonico all'interno dell'obiettivo sistema geometrico e sappia calcolare in anticipo e con precisione le posizioni delle stelle fisse e dei pianeti rispetto alla Terra e tra di loro, egli è pur sempre animato di fronte alle sue tavole matematiche da una timidezza superstiziosa e atavica verso quelle denominazioni astrali che tratta sì come segni numerici, ma che sono in fondo dei demoni che lui stesse teme.<sup>26</sup>

Nel richiamare esplicitamente questo passaggio, Cassirer aggiunge però un'importante precisazione circa la specifica natura della componente matematica dell'astrologia:

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 88.

<sup>24</sup> Ivi, p. 89.

<sup>25</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 82.

<sup>26</sup> A. Warburg, *Divinazione antica pagana...*, p. 109.

questa doppiezza del sentimento e della disposizione intellettuale diventa forse comprensibile, se si considera che non è il numero in generale, bensì una determinazione ed un impiego del tutto specifico del concetto di numero che si manifestano nel pensiero della legge proprio della moderna scienza della natura e che conferiscono a questo pensiero la sua impronta caratteristica. Il passaggio a tale pensiero ebbe luogo solo dopo che il numero stesso si trasformò, da semplice *numero di cose* nel *numero di funzione* dell'analisi dell'infinito. L'astrologia non conosce ancora il numero in questo suo nuovo significato decisivo. Essa se ne serve non per esprimere le leggi dei cambiamenti, ma per esprimere e per stabilire identità ed analogie nella struttura materiale di differenti campi dell'essere. I rapporti numerici invariabili che ricorrono per tutto l'essere e l'accadere, diventano per essa il mezzo per sopprimere di nuovo tutte le apparenti divisioni e specificazioni dell'essere in un'unica forma originaria dell'universo»: «in virtù di questa riduzione, on solo ogni evento particolare viene riportato ora alla *forma* ideale del numero, ma è ancora una volta congiunto, attraverso la mediazione di questa, al suo concreto *sostrato* materiale, ossia al cielo. Come il cielo stesso non è altro che l'armonia divenuta visibile dei numeri, così a sua volta qualsiasi rapporto numerico, sia mediato che immediato, appare collegato, come da misteriosi vincoli magici, ad esso e alle sue forze.<sup>27</sup>

Analogamente alla categoria di causalità, il numero segna, in linea generale, un tratto di continuità tra astrologia e scienza moderna ma, al tempo stesso, ne rivela esemplarmente la distanza: il 'numero di cose' adoperato dall'astrologia è infatti sensibilmente differente dal 'numero di funzione' proprio della scienza moderna. Il numero dell'astrologia non esprime «le leggi dei cambiamenti» bensì indica e stabilisce «identità e analogie», delineando così «rapporti numerici invariabili» riscontrabili a tutti i livelli della realtà, in quanto manifestazione di un'unica forma originaria che si ripete in ogni angolo del cosmo. Ogni rapporto numerico è pertanto connesso, «come da misteriosi vincoli magici», al cielo e all'armonia che in esso si rende visibile. In questo senso, i 'numeri sacri' dell'astrologia rappresentano, per un verso, un fondamentale passo in direzione della liberazione dello spirito, dell'emancipazione del pensiero dall'esperienza immediata del

---

<sup>27</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 83.

mondo, ma si rivelano, per un altro, espressione di una nuova, sebbene più astratta e raffinata, forma di sottomissione dell'uomo al fato, condizione davvero superata solo quando il numero di cose viene compiutamente riplasmato e superato nel numero di funzione. Essenziale per mettere a fuoco il cruciale e tormentato passaggio dall'uno all'altro è l'opera di Keplero, che soprattutto nell'*Harmonices mundi* dimostra di essere faticosamente riuscito a liberarsi «dal fascino della maniera di pensare astrologica», che pure «al principio teneva prigioniero lui, come tutti gli altri grandi astronomi del Rinascimento». <sup>28</sup> Anche qui solidale con Warburg, Cassirer accorda anche una precisa valenza etica al superamento della mentalità astrologica in direzione della scienza moderna: l'astrologia, infatti, pur rappresentando un essenziale tappa intermedia tra mito e scienza, «determina una volta per tutte l'essere e il destino» degli individui e, declinando il determinismo in senso fatalistico, irretisce l'uomo «nel ferreo cerchio della necessità». L'emergere della moderna scienza della natura, fondata su un nuovo modo di concepire la causalità ed il numero, assume una precisa funzione liberatrice:

Il numero strutturale dell'astrologia irretisce l'uomo, nel corpo e nello spirito, nella necessità dell'accadere cosmico; il numero funzionale della scienza moderna fa precisamente sì che questa necessità sia fondata nella forma dello stesso pensiero scientifico e dunque nella libertà e profondità dello spirito. Infatti i segni numerici che sono usati nella moderna analisi e nella fondazione della moderna scienza matematica

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 85. Nel secondo volume delle *Forme simboliche* Cassirer ribadirà l'importanza di Keplero, che colloca il principio fondamentale di ogni 'astrologia filosofica' nel «risolvere nell'ordine ogni apparente mancanza di ordine, rintracciare in ogni apparente anomalìa la norma nascosta»; in questa nuova ottica, sia nell'*Apologia pro Tychone contra Ursum*, scritta nel 1601 in difesa del suo maestro Tycho Brahe, che nell'*Astronomia nova*, pubblicata nel 1609, «i pianeti cessano di essere le antiche divinità del tempo e del fato; la visione complessiva del tempo e dell'accadere cronologico è passata dal mondo immaginativo della fantasia mitico-religiosa al rigoroso mondo concettuale della conoscenza scientifica», un transito che, tuttavia, si compie secondo una traiettoria tutt'altro che lineare (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 197).

della natura non sono tanto, secondo la loro specifica essenza gnoseologica, segni di cose, quanto piuttosto segni di relazioni e di operazioni.<sup>29</sup>

La necessità connessa all'astrologia e al suo «numero strutturale» sottomette l'uomo, ponendosi come una forza esterna cui è impossibile sottrarsi, mentre la necessità che discende dal «numero funzionale della scienza moderna» è espressione della «forma dello stesso pensiero scientifico» e, come tale, piena manifestazione della «libertà e profondità dello spirito», della capacità della ragione di dare attivamente forma alla realtà mediante relazioni e operazioni. Causalità e numero si intrecciano, in un'ottica eminentemente funzionale e 'ideale', nella concezione della legge di natura su cui fa perno la scienza moderna, a sua volta profondamente differente da quella pur riscontrabile nell'astrologia, che, come chiaramente riscontrabile nella riflessione di figure come l'astrologo Manilio, «fa inseparabilmente causa comune con quello del fato»; «il concetto di legge della scienza moderna» sottolinea Cassirer «se compreso e approfondito filosoficamente, non riconduce all'idea del fato, ma ad una forma fondamentale ed originaria di pensiero: sottoponendo le cose ad una necessità ideale, tale concetto libera lo spirito»,<sup>30</sup> una capacità emancipatrice che lo stesso Warburg, nei suoi studi sull'astrologia, aveva messo a fuoco nella sua fisionomia complessiva, sottolineando la natura tormentata e 'tragica' del lungo processo di affermazione della moderna razionalità scientifica.

## 2. Dal mito alla scienza: totalità, connessione, unità del cosmo

Molte considerazioni sull'astrologia contenute nel saggio su *Die Begriffsform im mythischen Denken* vengono riprese e approfondite nel secondo volume della *Philosophie der symbolischen*

---

<sup>29</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 83.

<sup>30</sup> Ivi, p. 84.

*Formen*, lavoro che, come dichiarato da Cassirer nelle pagine della *Prefazione*, si è giovato del contatto con la Biblioteca Warburg non solo per il ricco materiale in essa contenuto per lo studio del mito e la storia generale delle religioni ma anche dell'impronta spirituale impressa da Aby Warburg, ossia il criterio secondo cui tale materiale è «ordinato e scelto in relazione a un unico problema centrale» organicamente connesso alle questioni con cui il filosofo si stava confrontando:

Questa coincidenza – prosegue Cassirer – diventò per me un sempre nuovo sprone a procedere sulla via che avevo presa: risultava, infatti, che il compito sistematico affrontato da questo libro era intimamente connesso con le tendenze e le esigenze sorte dal lavoro concreto delle stesse scienze dello spirito e dallo sforzo di porne e di approfondirne le basi storiche.<sup>31</sup>

Il dialogo con Warburg e la sua Biblioteca offre a Cassirer nuovi elementi e spunti di riflessione intorno ai complessi rapporti tra conoscenza teoretico-scientifica e coscienza mitica, le quali non sono separate da un abisso; all'opposto, «la scienza conserva a lungo l'antichissima eredità mitica, alla quale essa imprime soltanto una diversa forma» e la sua conoscenza del mondo è frutto di «secolari lotte, non ancora concluse neppure oggi». <sup>32</sup> È un elemento specificamente approfondito all'inizio secondo capitolo, dedicato a *Le singole categorie del pensiero mitico*, dove Cassirer argomenta che il nerbo dell'opposizione reciproca tra concezione scientifica e concezione mitica del mondo risiede non nell'utilizzo di categorie totalmente differenti per considerare e intendere il reale bensì nella modalità secondo la quale queste categorie vengono articolate e coordinate instaurando specifici nessi formali. Cassirer osserva a questo riguardo che le forme generalissime dell'intuizione e del pensiero costituiscono l'unità della conoscenza come tale, «e quindi tanto l'unità della co-

---

<sup>31</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. XVIII.

<sup>32</sup> Ivi, pp. XVI-XVII.

scienza mitica quanto quella della pura coscienza conoscitiva»; ognuna di queste forme prima di acquistare la sua determinata impronta logica «deve necessariamente aver attraversato un precedente stadio mitico». Tale aspetto diventa particolarmente tangibile nell'idea di cosmo:

Alla base dell'idea di cosmo, dell'idea di spazio cosmico e della distribuzione dei corpi nello spazio cosmico, quali sono state delineate dalla scienza astronomica, vi è l'intuizione astrologica dello spazio e dell'accadere nello spazio. La teoria generale del movimento, prima di diventare meccanica pura, rappresentazione matematica dei fenomeni di movimento, cerca di risolvere la questione della "origine" del movimento, la quale conduce al problema mitico della creazione, al problema del "primo motore".<sup>33</sup>

La preistoria mitica dei concetti scientifici trova piena conferma nell'astrologia, anzitutto nell'intuizione dello spazio e degli eventi astrali, che rappresenta la base da cui si svilupperà la visione moderna del cosmo e della distribuzione dei corpi celesti, un nesso che Cassirer riscontra anche nel concetto di numero, nella concezione delle specie di relazione-unità-molteplicità e in quelle di unione-coesistenza-succezione, rinvenibili nella strutturazione tanto della spiegazione mitica che di quella scientifica del mondo. Nell'aspirare a una 'unità dell'universo' basata su un ordine di differenti potenze astrali e demoniache, il mito, e specialmente l'astrologia che ne incarna la forma più raffinata e articolata, rivela in sé idee e scopi che saranno poi ripresi, seppur sostanzialmente trasformati nelle loro forme e modalità di attuazione, dalla scienza moderna; aggiunge Cassirer al riguardo:

come la conoscenza scientifica aspira a raggiungere una gerarchia di leggi, così il mito tende a una gerarchia di potenze e di forme divine. Il mondo gli si fa sempre più chiaro di mano in mano che esso lo ripartisce fra le diverse divinità e di mano in mano che esso pone ciascun campo particolare dell'esistenza e dell'attività umana sotto la tutela di una particolare divinità.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 89.

<sup>34</sup> Ivi, p. 92.

Certo, precisa Cassirer, l'organizzazione in un tutto elaborata dall'astrologia in particolare e dal mito in generale è profondamente differente da quella cui tende dalla mentalità scientifica; il mito procede ricercando nessi di analogia o identità concreti tra i singoli elementi, ciascuno dei quali riproduce la struttura dell'intero, mentre la scienza collega «gli elementi solo in quanto li distingue gli uni dagli altri in un solo e medesimo atto critico fondamentale», utilizzando forme ideali, e non materiali, di relazione.<sup>35</sup> Tuttavia, l'astrologia, quale espressione peculiarmente ricca e complessa della mentalità mitica, si rivela, una volta di più, «una specie di essere ibrido», una «scienza semimitica della natura» che vede profilarsi nel cuore stesso del pensiero mitico i lineamenti della mentalità scientifica. Nel prosieguo della sua analisi, per rimarcare questo carattere 'ibrido' dell'astrologia Cassirer si sofferma nuovamente sulla categoria di causalità, stabilendo un interessante parallelismo con l'alchimia:

Come forse nella struttura dell'astrologia si può intendere nel modo più chiaro la natura specifica del concetto mitico di causalità, così il concetto mitico di proprietà si manifesta con la massima chiarezza se si considera la struttura dell'alchimia. L'affinità fra l'alchimia e l'astrologia, che può essere seguita attraverso tutta la loro storia, trova qui la sua spiegazione sistematica; essa è fondata in definitiva sul fatto che entrambe sono soltanto due diverse espressioni della medesima forma di pensiero, del concetto mitico-sostanzialistico dell'identità. Questo considera spiegata ogni comunanza di proprietà, ogni somiglianza nella manifestazione sensibile o negli effetti di cose diverse, solo in quanto è «contenuta» in esse una sola e medesima causa sostanziale.<sup>36</sup>

Tanto l'alchimia quanto l'astrologia esaminano la realtà ricorrendo alla causalità e, al contempo, rappresentano due specificazioni della medesima forma di pensiero mitica imperniata sull'identità. Per questo motivo, se, da un lato, la tendenza, assai evidente nell'alchimia e nell'astrologia, ad elaborare una spiegazione causale dei fenomeni rappresenta un ponte tra mito e

---

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> Ivi, p. 97.

scienza, dall'altro, l'articolazione della causalità nella mentalità mitica e nel pensiero scientifico è assai differente. La causalità mitologica intende infatti spiegare ogni comunanza di proprietà e ogni somiglianza tra i diversi enti e i loro effetti riconducendole alla manifestazione di «una sola e medesima causa sostanziale».<sup>37</sup> È la tensione all'individuazione dell'identità sottesa ai rapporti tra le cose a incarnare la differenza specifica tra la connessione descritta dal mito da quella ricercata dalla scienza, nel quadro del comune sforzo per costruire un sistema di leggi e descrivere un ordine causale imperniato su spazio, tempo e numero, da intendersi come 'schemi' di pensiero che consentono la mediazione tra il singolo elemento sensibile e le leggi universali del pensiero.<sup>38</sup> Nel mito può dunque essere riscontrato un processo di 'schematizzazione', analogo e al contempo differente da quello che avviene nella conoscenza empirica, secondo un intreccio di prossimità e distanza che Cassirer vede incarnato, nuovamente, dall'astrologia, in cui si fa valere «la tendenza a inserire ogni esistenza in un comune ordine spaziale, ogni eventi in un comune ordine temporale e fatale».<sup>39</sup>

Per quanto riguarda, in particolare, lo spazio, Cassirer precisa che nella moderna conoscenza scientifica esso è concepito in termini funzionali; il rapporto della totalità con la parte è pensato «non già in senso oggettivistico, ma fondamentalmente anch'esso in senso puramente funzionale». Lo spazio del mito è invece 'strutturale' nella misura in cui la totalità che esso contribuisce a delineare non sorge geneticamente, secondo una specifica legalità, dagli elementi fondamentali, «ma è costituita da un rapporto puramente statico di immanenza», dando luogo a una struttura olografica in cui, per quanto si possa reiterare la suddivisione, viene rinvenuta in ogni parte la forma del tutto:

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 98.

<sup>38</sup> Ivi, p. 116.

<sup>39</sup> Ivi, p. 117.

Questa forma quindi non è risolta, come avviene nell'analisi matematica dello spazio, in elementi omogenei e perciò informi, ma nonostante ogni suddivisione permane intatta in se stessa. L'intero mondo spaziale, e con esso il cosmo in genere, appare costruito secondo un determinato modello che ci si può presentare ora in misura ingrandita, ora in misura rimpicciolita, ma che nella massima come nella minima rimane sempre il medesimo. Ogni nesso nello spazio mitico poggia in definitiva su questa identità originaria; non risale a un'uniformità di azione, a una legge dinamica, ma a un'originaria identità di essenza.<sup>40</sup>

Di questa peculiare concezione dello spazio, imperniata su un'identità originaria «di essenza», profondamente diversa dall'«uniformità di azione» in opera nella mentalità scientifica, Cassirer riscontra l'implementazione più raffinata e complessa, ancora una volta, nell'astrologia, per la quale:

ogni divenire nel mondo, ogni formazione, ogni nascita di cose nuove è in fondo soltanto apparenza: ciò che si esprime in questo divenire, ciò che sta dietro di esso è un fato determinato in precedenza, quindi un'uniforme determinatezza dell'essere, che si afferma rimanendo identica a se stessa attraverso i singoli momenti del tempo. Così al principio della vita di un uomo, nella costellazione che corrisponde all'ora della sua nascita è già contenuta e racchiusa la totalità di questa vita; e in genere ogni divenire si spiega non già come un nascere, ma piuttosto come qualcosa di semplicemente esistente e come il dispiegarsi di esso. La forma dell'esistenza e della vita non si genera da elementi eterogenei, dall'azione concomitante, ma fin da principio è data come forma già conosciuta che deve soltanto rendersi esplicita per noi, che per noi spettatori si svolge in certo qual modo nel tempo. E questa legge della totalità si ripete in ogni sua singola parte. La predeterminazione dell'essere vale per l'individuo come vale per l'universo.<sup>41</sup>

Il presupposto teorico fondamentale dell'idea astrologica della predeterminazione, a livello sia individuale che universale, risiede nella convinzione che un'«uniforme determinatezza dell'essere», si ritrovi in ogni settore dello spazio e in ciascun evento nel tempo; il divenire, più che un nascere vero e proprio, è il dispiegamento di questa stessa identità originaria, un passag-

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 129.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

gio dall'implicito all'esplicito, secondo una «legge della totalità» che si ripete sempre e ovunque. Questo tipo di connessione è pienamente esemplificato dalle leggi astrologiche che descrivono l'azione dei pianeti, visti come una sorta di presenza sostanziale che influisce direttamente sulle vicende terrene e i destini umani. Riacciandosi alle ricerche di Franz Boll, e in particolare allo studio del 1913 *Die Lebensalter*<sup>42</sup>, Cassirer sottolinea che l'astrologia ha condotto alla massima coerenza «sistematica» la visione mitica dello spazio, in cui la compresenza e la connessione tra gli enti è «assolutamente concreta», direttamente connessa a una determinata posizione e ubicazione dei corpi:

Non vi è qui alcuna forma spaziale a sé stante o semplicemente astratta; ogni intuizione della forma è invece strettamente legata all'intuizione del contenuto, agli aspetti del mondo dei pianeti. Ma questi stessi aspetti non sono qualcosa di unico e di non ripetuto, non sono qualcosa di semplicemente individuale; si presenta invece in essi con intuitiva chiarezza e determinatezza la legge strutturale del tutto, la forma dell'universo. E per quanto ora noi procediamo verso il particolare, per quanto scomponiamo questa forma, l'essenza specifica di essa rimane intatta e si conserva sempre come unità indivisibile. Come lo spazio possiede in se stesso una determinata struttura che si ripete in tutte le sue singole figure, così nessun essere, nessun accadere singolo può uscire dalla determinatezza, dalla fatalità del tutto, allontanarsi, per così dire, da essa. Possiamo considerare l'ordine degli elementi naturali o l'ordine dei tempi, le mescolanze nei corpi o le nature tipiche, i "temperamenti" degli uomini: ritroviamo sempre in essi un solo e medesimo schema originario di classificazione, un solo e medesimo "articolarsi", in virtù del quale a ogni particolare viene impresso il suggello della totalità.<sup>43</sup>

L'astrologia adopera uno stesso «schema originario di classificazione» per rappresentare e rendere intelligibile ogni aspetto della realtà, dall'ordine degli elementi naturali all'ordine dei tempi, dalle mescolanze nei corpi ai temperamenti degli uomini.

---

<sup>42</sup> F. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, Teubner, Leipzig - Berlin 1913.

<sup>43</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 130.

ni; mediante quest'unico schema le realtà individuali, più che come «qualcosa di unico e di non ripetuto», vengono interpretate come istanziazione di un'unica legge strutturale del tutto, di una sola e medesima «forma dell'universo»<sup>44</sup>. Il «suggerimento della totalità» si rivela dunque impresso su ciascun ente, fornendone la chiave di comprensione e inquadramento nel tutto: si tratta di un principio generale che è sì tipico del pensiero mitico nel suo complesso, ma che l'astrologia riesce ad applicare «con grande perfezione e rigore». Per questa ragione l'astrologia, in particolare modo quella del Rinascimento, rappresenta «un tardo risultato spirituale», che nell'esemplificare appieno la mentalità mitica ne forza al contempo i confini, in una direzione che getta le basi della moderna astronomia.<sup>45</sup> Nell'astrologia il pensiero mitico assume «una ben determinata struttura concreto-spaziale», realizzando al suo interno una forma di 'orientamento', categoria questa che occupa una posizione di grande rilevanza nella riflessione di Warburg sull'astrologia ed enucleato, ancor prima che nel saggio su *Heidnisch-antike Weissagung*, nel fondativo contributo su *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara*, presentato nell'ottobre del 1912 al decimo congresso internazionale di storia dell'arte te-

---

<sup>44</sup> Particolarmente significativa in tal senso, si rivela, ancora una volta, la corrispondenza, presente dagli albori del pensiero mitico e riaffermata dall'astrologia, tra microcosmo e macrocosmo, parti dell'uomo e parti dell'universo, nell'intento di rendere comprensibile il remoto e il distante riconducendolo a ciò che è vicinissimo; si tratta di un'idea rimasta viva fino al XVIII secolo, ravvisabile ancora nelle riflessioni di Swedenborg, nella cui prospettiva «cade alla fine ogni barriera spaziale, giacché come l'uomo è raffigurabile nel mondo, così in genere ogni minimo è riproducibile nel massimo, ogni elemento prossimo in quello lontanissimo, ed è quindi ad esso uguale per essenza. Pertanto, come vi è una speciale "anatomia magica", in cui determinate parti del corpo umano vengono fatte corrispondere a determinate parti dell'universo, vi è anche una geografia mitica in cui la struttura della terra viene descritta e determinata in base alla medesima concezione fondamentale. Spesso le due cose, l'anatomia magica e la geografia mitica, si fondono in una» (ivi, pp. 132-133).

<sup>45</sup> Ivi, p. 203.

nuto a Roma presso l'Accademia dei Lincei e pubblicato dieci anni dopo.<sup>46</sup>

L'astrologia rappresenta un capitolo decisivo nella storia dell'orientamento umano, ossia nella serie plurisecolare di tentativi volti a rendere il cosmo, di per sé ignoto e incomprensibile, maggiormente intelligibile, mediante il raggruppamento delle stelle in familiari forme umane o animali. Per un verso, dunque, l'astrologia è un esercizio rischiaratore compiuto dalla ragione per liberarsi dal timore generato dai fenomeni naturali e celesti; per l'altro, però, essa si rivela permeata dal desiderio superstizioso di ingraziarsi le divinità astrali associate a stelle e pianeti. L'uomo, secondo l'efficace sintesi di Fritz Saxl, sembra muoversi tra due poli: «o trae il cosmo giù verso di sé, si pone attraverso la magia come eguale all'universo e sparpaglia i segni zodiacali sul suo corpo per esercitare il proprio influsso sull'universo, oppure pone la distanza attraverso la matematica».<sup>47</sup> Svolgendo in una nuova direzione una prospettiva analoga a quella tracciata da Warburg, Cassirer pone l'astrologia in connessione con l'orientamento, così da poter meglio esaminare in tutta la sua complessità il transito dalla mentalità mitica a quella scientifica:

Se consideriamo la natura specifica dello spazio mitico e la paragoniamo a quella dello spazio intuitivo, nonché a quella dello "spazio concettuale" della matematica, questo graduale processo dell'orientamento può essere seguito su un piano spirituale ancora più profondo; può essere inoltre indicato chiaramente il punto di transizione in cui un'opposizione, che in sé e per sé ha la sua radice semplicemente nel

---

<sup>46</sup> Tutto il pensiero dell'uomo aspira all'orientamento. Nel cielo egli cerca di riunire i punti scintillanti in costellazioni, con l'aiuto di forme di animali o di uomini, per orientarsi. E, sulla terra, cerca di cogliere, per mezzo della rappresentazione sulla mappa, la via che collega un paese con un altro paese e, nell'ambito umano, per mezzo di una tavola genealogica, [...]. L'atto fondamentale della conoscenza umana è orientarsi di fronte al caos, attraverso la posizione di immagini o di segni (F. Saxl, *Discorso di commemorazione di Aby Warburg*, in D. Stimilli (a cura di), *Aby Warburg. La dialettica dell'immagine*, «aut aut», 321-322, maggio-agosto 2004, pp. 161-172: 169-170).

<sup>47</sup> Ivi, p. 170.

senso mitico-religioso, comincia ad elaborarsi e a darsi una forma “oggettiva”, mediante la quale all’intero processo dell’oggettivazione, nonché alla comprensione e interpretazione intuitivo-oggettiva del mondo delle impressioni sensibili, viene ormai indicata una direzione nuova.<sup>48</sup>

La peculiare fisionomia dell’astrologia consente di osservare come dall’interno stesso della visione mitica dello spazio vengano gradualmente maturando i presupposti per il definirsi dello «spazio concettuale della matematica», un processo che trova nel Rinascimento il suo cruciale punto di svolta.

### 3. «L’universo del pensiero dell’astrologia»: Rinascimento e scienza moderna

Non è un caso che molti elementi enucleati in *Die Begriffsform im mythischen Denken* e nel secondo volume delle forme simboliche assumano rinnovata centralità nel lavoro di Cassirer maggiormente influenzato dallo scambio intellettuale con Warburg e la sua Biblioteca, vale a dire *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pubblicato nel 1927 nelle *Studien der Bibliothek Warburg* nel 1927. Proprio ad Aby Warburg, in occasione del sessantesimo compleanno, il volume è del resto dedicato, esplicitando un legame richiamato da Cassirer anche nella sua corrispondenza, in particolare nella lettera del 21 settembre 1927 indirizzata a Fritz Saxl, Gertrud Bing e allo stesso Warburg, dove *Individuum und Kosmos* viene descritto come un libro che non è solo il lavoro di un singolo, «ma un’opera della Biblioteca Warburg, una ricerca alla quale hanno contribuito le forze che sono lì attive».<sup>49</sup> Il principio, enucleato anche nella dedica e messo in relazione all’attività di Warburg e della sua Biblioteca, di «una unione e di una unità metodiche di tutti gli ambiti e di tutte le direzioni della storia

---

<sup>48</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 135.

<sup>49</sup> A. Warburg - E. Cassirer, *Il mondo di ieri*, p. 76.

spirituale»<sup>50</sup> viene fatto agire da Cassirer per analizzare il Rinascimento, nell'intento di correggere e integrare la «grande sintesi» intorno alla civiltà del Rinascimento tracciata da Jacob Burckhardt in *Die Kultur der Renaissance in Italien*, pubblicato nel 1860. In particolare, se lo storico svizzero aveva escluso dalla sua trattazione la filosofia, determinando così una netta separazione tra teoria e prassi, Cassirer vuole invece mostrare come sia proprio il «venir meno di questa separazione», la sensibile riduzione dello iato tra filosofia e ambiti 'pratici' (arti, costumi, politica) a incarnare un tratto caratteristico dello «spirito del Rinascimento». Scopo di *Individuum und Kosmos* è dunque, da un lato, mostrare come «il movimento di pensiero del XV e XVI secolo costituisca una unità in sé conclusa», dall'altro far emergere «il rapporto tra il lavoro teoretico del Rinascimento e le altre forze vitali che ne determinano la struttura spirituale». E nel «nuovo universo del pensiero» che contraddistingue la civiltà rinascimentale una posizione di grande rilievo è occupata proprio dall'astrologia, della quale Cassirer mette in luce il complesso legame con la genesi della «scienza moderna dell'esperienza». È soprattutto al terzo capitolo, incentrato sui concetti di libertà e necessità nella filosofia del Rinascimento e che riprende il testo della conferenza tenuta il 1° maggio 1926 per l'inaugurazione della nuova sede della KBW, al 116 di Heilwigstraße, che Cassirer si sofferma specificamente sull'«universo del pensiero dell'astrologia, che si alimenta di fonti pagane e arabe» e si rivela subito uno dei principali canali in cui l'influenza dell'antico giunge a innervare nel suo complesso la civiltà del Rinascimento. Punto essenziale, se nel Medioevo gli elementi astrologici che permeano la medicina e la scienza della natura erano subordinati «alla potenza della provvidenza divina», a partire dal XV secolo, con «la diffusione dello spirito e della cultura laici», l'astrologia entra in un rapporto dialettico, e spesso non pacifico, con la visione cristiana del cosmo, un conflitto che inizia a prendere corpo in Marsilio Ficino:

---

<sup>50</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 1.

Nella vita di Ficino, per il resto così regolare e misurata, un momento di inquietudine e di continua tensione interiore sopravviene nel rapporto conflittuale, intellettuale e morale, con l'astrologia. Perfino lui si sottomette alla concezione fondamentale cristiano-ecclesiastica, sottolineando che i corpi celesti, pur avendo potere sul corpo dell'uomo, non possono esercitare alcuna costrizione sul suo spirito e sulla sua volontà.<sup>51</sup>

Anzi, «il nuovo sentimento della vita del Rinascimento, con il suo concetto e ideale dell'umanità», imperniato sull'affermazione della libertà e della possibilità di autodeterminazione del soggetto, ingaggia una lotta non solo contro il condizionamento teologico ma anche, paradossalmente, contro la stessa astrologia: «ad ogni tentativo di liberazione dell'Io» osserva con finezza Cassirer «si contrappone una necessità che ha un carattere duplice», quella propria del vincolo trascendente e quella del vincolo connesso ai moti celesti. Quest'ultimo, inoltre, appare decisamente «più difficile da superare e da vincere», e per una ragione ben precisa:

il concetto di natura del Rinascimento si alimenta, in ultima analisi, alle stesse forze intellettuali da cui si era sviluppato anche il suo concetto di mente e di uomo. In tal modo si esige addirittura che queste forze si volgano per così dire contro se stesse, e che si pongano autonomamente i propri limiti. Se la lotta contro la scolastica e la dogmatica medievale era rivolta all'esterno, adesso si deve vincere una lotta interna, ed è chiaro che essa deve presentarsi come molto ardua e difficile.<sup>52</sup>

A fondamento del concetto rinascimentale di natura, profondamente innervato dall'idea della «causalità magico-astrologica», stanno le stesse forze intellettuali, a cominciare dalla riscoperta e dall'influsso dell'antico, che alimentano il concetto di mente e di uomo sotteso al moto di emancipazione e liberazione del soggetto proprio dal condizionamento astrologico; in questo caso, dunque, la lotta dell'io non è rivolta all'esterno, come accaduto contro la Scolastica e la dogmatica medievale, bensì assume le forme più articolate di una lotta interna. Tuttavia, ed è un ele-

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 113-114.

<sup>52</sup> Ivi, p. 115.

mento decisivo, l'astrologia non va letta come un fattore di stagnazione o addirittura di regresso; diversamente, se osservata da un differente angolo visuale, l'astrologia rivela in sé un impulso, di carattere progressivo, a spiegare e comprendere la natura *iuxta propria principia*, a individuare una «regola universale che abbraccia ogni cosa fino ad ogni accadere particolare» il cui perno risiede non in fattori trascendenti bensì nel «movimento dei corpi celesti», letto quale manifestazione più evidente e universale di una legalità immanente alla natura. È un atteggiamento che Cassirer interpreta come l'antefatto 'mitico' della scienza moderna:

nell'epoca del Rinascimento astrologia e magia non si oppongono al «moderno» concetto di natura, ma diventano piuttosto il suo più potente veicolo. L'astrologia e la nuova «scienza» empirica della natura convergono in una unione che è sia personale sia oggettiva. Per misurare interamente il potere che essa esercita sulla vita stessa, sulla sua concezione teorica così come sulla sua configurazione pratica, occorre comprendere questa unione nell'immagine dei singoli pensatori e osservarla ad esempio nella forma con cui ci appare nell'autobiografia di un uomo come Cardano. Solo con Copernico e Galileo si scioglie questo vincolo, e tuttavia anche questa soluzione non rappresenta una pura vittoria dell'«esperienza» sul «pensiero», del calcolo e della misura sulla speculazione. Prima si deve compiere anzitutto un mutamento del modo stesso di pensare attraverso la costruzione di una nuova logica della comprensione della natura. Nulla è più importante per la conoscenza dei grandi nessi sistematici interni alla filosofia del Rinascimento che approfondire il divenire di tale logica. Difatti, l'aspetto decisivo ed essenziale non è il risultato in quanto tale, ma la via attraverso cui lo si consegue. Se una simile via sembra condurci ad un groviglio di superstizioni fantastiche, se ancora in pensatori come Bruno e Campanella non è possibile tracciare con certezza i confini tra mito e scienza, tra «magia» e «filosofia», è pur vero però che qui il nostro sguardo giunge molto più a fondo nella dinamica del processo intellettuale, grazie al quale soltanto, con lentezza e continuità, si compie la «separazione» tra i due ambiti.<sup>53</sup>

Nel Rinascimento, dunque, astrologia e magia non sono opposti al moderno concetto di natura ma ne rappresentano il «più po-

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 116.

tente veicolo»; astrologia e nuova scienza, in particolare, risultano saldate tanto nella concezione teorica quanto nella configurazione pratica, sia sul piano delle premesse gnoseologiche quanto nel loro concreto attuarsi, in un vincolo che conoscerà un primo allentamento con Copernico per poi sciogliersi con Galileo. Fino alla fine del XVI secolo e poi ancora all'inizio del XVII secolo pensatori come Bruno e Campanella mostrano come, più in generale, non sia possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra mito e scienza, magia e filosofia; alla separazione tra questi due ambiti si arriva mediante un lungo processo intellettuale, la cui interna dinamica è caratterizzata da «lentezza e continuità». Tale continuità non va intesa nei termini di un progresso temporale ininterrotto, che «conduce in linea retta ad uno scopo determinato» e riproduce sul piano cronologico la concatenazione logico-sistematica delle idee; diversamente, ed è un aspetto nella cui enucleazione la lezione warburghiana risuona con forza, «vecchio e nuovo non solo procedono l'uno accanto all'altro in un lungo arco temporale, ma si fondono costantemente l'uno nell'altro»:

Si può dunque parlare di uno «sviluppo» solo nel senso che i singoli motivi teorici, proprio in questa oscillazione fluttuante, si distinguono gradualmente tra loro con sempre maggior nettezza, e si presentano in configurazioni determinate e tipiche, in cui si chiarisce il proseguimento immanente del pensiero, che non deve corrispondere necessariamente al suo corso temporale-empirico.<sup>54</sup>

La complessità del cammino verso la scienza moderna, e la liberazione dell'io che a questo si intreccia, ha uno dei suoi testimoni, nuovamente, in Keplero, il quale «non si trova ancora completamente al di fuori dell'orbita dell'astrologia, ma se ne distacca molto gradualmente»;<sup>55</sup> del resto, «l'argomento realmente

---

<sup>54</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>55</sup> E non soltanto per motivi «di natura sociale ed economica», che esigevano che «l'astronomo e l'astrologo fossero uniti in una stessa persona» e la stolta figlia astrologia mantenesse la povera ma saggia madre astronomia (ivi, p. 136).

decisivo contro l'astrologia» e dunque la dimostrazione che «il cielo non produce nuove azioni, ma “batte il tamburo” per quelle che scaturiscono da motivi naturali, da cause fisiche e da affetti e passioni umane», viene desunto non dal mondo dell'accadere naturale, ma da quello della «creazione spirituale», con la rivendicazione della spontaneità e della produttività della conoscenza, nonché, più in generale, della libertà dell'uomo.<sup>56</sup> Cassirer giunge così a individuare due diversi stadi nel faticoso processo di superamento dell'immagine astrologica del cosmo in direzione della nuova scienza della natura:

l'uno consiste nella negazione del suo contenuto, l'altro nel tentativo di rivestire tale contenuto di una nuova forma, dandogli così una nuova fondazione metodica. Quest'ultimo tentativo è caratteristico di quel modo di indagare la natura che non proviene direttamente dai fenomeni stessi, ma cerca di esaminarli servendosi dei concetti della fisica aristotelico-scolastica inserendoli nel sistema di tali concetti. Ne risulta una peculiare forma mista, una sorta di astrologia scolastica e di scolastica astrologica, che ha il suo modello in singoli sistemi medievali, soprattutto nell'averroismo.<sup>57</sup>

È precisamente in questa cornice che vengono indagate le forme assunte dall'articolata compresenza tra vecchio e nuovo, tra mentalità magico-astrologica e mentalità protoscientifica su un terreno profondamente distante da quello di Keplero (e ch'era stato, prima di lui, di Pico della Mirandola, a sua volta impegnato nella polemica contro astrologia). Cassirer passa ad analizzare l'«astrologia totalmente “razionale”» elaborata nel *De incantationibus* da Pietro Pomponazzi, il quale, nel teorizzare «l'assoluto dominio degli astri», finisce con l'affermare, in maniera solo apparentemente paradossale, il primato della ragione scientifica, fondato sulla superiorità del conoscere sul credere, delle spiegazioni immanenti su quelle trascendenti. Per quanto manchi ancora, nella sua riflessione, l'elemento decisivo della matematizzazione,

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 117.

Pomponazzi ha il grande merito di subordinare «ciò che è casuale e individuale» al necessario e all'universale, ponendosi alla ricerca di una legalità intrinseca ai processi naturali propedeutica alla visione dell'accadere fenomenico che contraddistingue la moderna mentalità scientifica:

L'importanza del *De incantationibus* di Pomponazzi per la storia delle idee consiste nel fatto che tale opera, pur collocandosi ancora interamente nella sfera di influenza della concezione astrologica, compie per la prima volta una separazione netta e consapevole tra i due elementi fondamentali di tale concezione, che fino ad allora vi si trovavano indissolubilmente intrecciati. In tal senso questo scritto, che inizialmente appare simile ad un arsenale di fede nei prodigi, contiene un autentico lavoro critico del pensiero. L'elemento puramente «primitivo» e demonico della fede negli astri viene abbandonato, e al suo posto resta solo l'idea dell'unica incrollabile legalità dell'accadere, che non conosce eccezioni o casualità, sicché la causalità «demonica» della fede cede a quella della scienza.<sup>58</sup>

In Pomponazzi Cassirer trova così un nuovo testimone di quanto Warburg aveva affermato nel saggio sulla *Divinazione antica-pagana* intorno al «volto duplice» dell'astrologia, che, in quanto teoria, «cerca di porre di fronte a noi le leggi eterne del cosmo in un percorso chiaro e obiettivo», ma sul piano della prassi «si trova sotto il segno della paura dei demoni», della «forma più primitiva della causalità religiosa». Al tempo stesso, però, con Pomponazzi questo duplice volto mostra uno sguardo rivolto in avanti, all'affrancamento dell'uomo dalla paura degli astri: non appena «il concetto astrologico di causa sarà sostituito da quello fisico-matematico, nessun ostacolo interno si opporrà più alla formazione di tale concetto scientifico». In questo senso, l'opera di Pomponazzi, così «strana e astrusa», «ha contribuito, sotto l'aspetto puramente metodico, a preparare la strada alla nuova concezione fondamentale dell'accadere naturale propria delle scienze esatte»,<sup>59</sup> confermando, su un piano più generale, come

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 119-120.

<sup>59</sup> Ivi, p. 120.

la genesi della moderna mentalità scientifica si fondi sulla multi-forme interazione di forze in conflitto, apparentemente escludentisi, e possa essere compresa nella sua effettiva fisionomia solo tenendone costantemente in considerazione il «passato mitico».



OMAR BRINO

DISTANZIAMENTO E DEMOCRAZIA.

SU «QUELLO CHE RESTA ANCORA DA IMPARARE DA CASSIRER»  
NELLA GERMANIA DEL SECONDO DOPOGUERRA

**Abstract.** Il contributo confronta due discorsi su Cassirer tenuti nel 1974, in occasione del centenario della nascita: uno di Hermann Lübbe (*Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung. „Symbolische Formen“ gehalten am 20.10.1974*) e uno di Hans Blumenberg (*Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974*). Se Lübbe vede nel mito una base irriducibile della decisione politica, latrice di una potenza irrazionale tendenzialmente aggressiva e totale, solo parzialmente limitabile dalla ragione, per Blumenberg mito e logos si muovono, viceversa, su piani diversi di un plurale processo di differenziazione, che, invece di essere totale volontà di potenza aggressiva, è soprattutto difesa della propria precarietà, non in necessario contrasto con la precarietà degli altri. Mentre Lübbe vede così in Cassirer un filosofo troppo razionalmente ‘distanziato’ per affrontare fino in fondo il politico, perché quest’ultimo sarebbe radicato su uno sfondo ‘mitico’ sempre prioritario rispetto alla democrazia, Blumenberg, rivalutando, invece, in generale, il ‘distanziamento’ culturalistico del filosofo di Breslau, rimarca quanto egli abbia ancora da insegnare, non secondariamente, sul tema del diritto al rispetto delle reciproche precarietà di tutti.

**Parole chiave:** distanziamento, mito, *Bundesrepublik*, *Ritter-Schule*, Blumenberg.

**Abstract.** The paper compares two speeches on Cassirer given in 1974, on the occasion of the centenary of his birth: one by Hermann Lübbe (*Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung. „Symbolische Formen“ gehalten am 20.10.1974*) and one by Hans Blumenberg (*Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974*). If Lübbe sees myth as an irreducible basis of political decision, bearer of an irrational power that tends to be aggressive and total, only partially limitable by reason, for Blumenberg myth and logos move, instead, on different levels of a plural process of differentiation, which, instead of being a total will to aggressive power, it is above all a defense of one's own precariousness, not in necessary contrast with the precariousness of others. While Lübbe thus sees in Cassirer a philosopher who is too rationally 'distanced' to fully address the political, because the latter would be rooted in a 'mythical' background that is always prior to democracy, Blumenberg, instead reevaluating, in general, the cultural 'distancing', underlines how much Cassirer still has to teach, not least, on the topic of the right to mutual respect for everyone's precariousness.

**Keywords:** Distancing, Myth, *Bundesrepublik*, *Ritter-Schule*, Blumenberg.

1. All'Università di Amburgo, dove Ernst Cassirer era stato eminente professore e anche rettore, prima di dover forzatamente emigrare, una manifestazione per la ricorrenza del centenario della sua nascita si tenne nell'ottobre del 1974.

Nel discorso che Hermann Lübbe tenne per la circostanza, si diceva, però, che il confronto con l'imponente opera cassireriana, «nell'ambito della filosofia tedesca del secondo dopoguerra» rimaneva nel complesso piuttosto scarso: chi citava il nome di Cassirer, pur presupponendo «il rango eccezionale della sua opera», lo faceva perlopiù smentendo una durevole «attualità»<sup>1</sup> di essa.

---

<sup>1</sup> H. Lübbe, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung. „Symbolische Formen“ gehalten am 20.10.1974*, in Id., *Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Histo-*

Questa limitata attrattiva cassireriana nel contesto filosofico tedesco, che Lübbe vedeva attorno a sé, era riportata da lui ad uno specifico fattore. Cassirer avrebbe incarnato un insegnamento filosofico di tipo accademico, caratterizzato da un

sovrano adempimento dei propri compiti professionali, sulla base di un distanziamento sociale, una cultura complessiva che garantisca una distanza analoga a quella ottenuta dalle competenze specialistiche, una scepis priva di ironia, un non ambire alla pubblicità e un pathos che, nel caso di Cassirer, è il pathos ininterrotto di quella stessa razionalità che si è fatta valere nella scienza moderna.<sup>2</sup>

Secondo Lübbe, dal punto di vista dell'analisi politologica, questo tipo di distanziamento permette a Cassirer «una straordinaria capacità di analisi genetica degli elementi dei miti politici del ventesimo secolo», alla base dei totalitarismi. «Leggo il confronto di Cassirer con il fascismo e il nazionalsocialismo», dice ancora Lübbe riferendosi a *Il mito dello stato*,

come un monito contro il pericolo di un'occupazione di campo con teorie che non soddisfano i requisiti di un esigente concetto di teoria. Secondo il loro statuto epistemologico, i miti sono esattamente questo, indipendentemente dal loro realizzarsi antropologicamente comprensibile, che li rende riattivabili. I moderni miti politici pretendono di sapere troppo.<sup>3</sup>

Il rigoroso distanziamento scientifico-razionale di Cassirer, quindi, diceva Lübbe, critica correttamente le ambizioni dei miti politici di spiegazione onnicomprensiva della realtà. Cassirer sarebbe, però, un portatore di un distacco scientifico eccessivamente fiducioso nelle proprie capacità politicamente risolutive, mentre secondo Lübbe la razionalità tecnica e scientifica deve riconoscere i suoi limiti: tale razionalità serve come profilassi

---

*rismus bis zum Nationalsozialismus*, Styria, Graz - Vienna - Colonia 1989, pp. 275-285, qui p. 275. Nel corso dell'articolo citerò le traduzioni italiane, laddove presenti, ma le citazioni potranno essere riviste per motivi di omogeneità.

<sup>2</sup> Ivi, p. 277.

<sup>3</sup> Ivi, p. 285.

verso le eccessive ambizioni totali del mito, ma, a livello politico, le sue norme valgono tuttalpiù come delimitazione difensiva, non tolgono l'ambito fondamentale e primario, imprevedibile e irrazionale della decisione.

Il tema del decisionismo irrazionale inerente al politico veniva a Lübke direttamente da Carl Schmitt, con il quale egli era in stretto contatto anche personale, come altri che componevano, con lui, la cerchia di allievi di Joachim Ritter, quali E.W. Böckenförde, R. Spaemann, K. Gründer, G. Rohmoser<sup>4</sup> (tutti presenti sia in *Collegium Philosophicum*, la *Festschrift* del 1965 per i sessant'anni di Ritter, sia in *Epirrhosis*, la *Festgabe* del 1968 per gli ottant'anni di Schmitt).<sup>5</sup> Come Lübke avrebbe esplicitato in un saggio del 1988, sarebbe possibile, a suo avviso, interpretare il decisionismo schmittiano in modo liberale, ossia la politica sarebbe comunque radicata in un decisionismo irrazionale con ambizioni totali, ma esso potrebbe venire limitato dall'esterno da norme liberali-democratiche di tipo razionale, allo scopo di evitarne le derive totalitarie.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Su Joachim Ritter e i suoi allievi cfr. M. Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2015; E. Müller - F. Schmieider, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Suhrkamp, Berlin 2016; M. Ingenfeld, *Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter*, Modern Academic Publishing, Köln 2016; M. Schweda - U. von Bülow (hrsg.), *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Wallstein, Göttingen 2017; O. Brino, *Sdoppiamenti. L'ermeneutica politica di Joachim Ritter nella Germania del Novecento*, Orthotes, Napoli - Salerno 2020; J. de Dios Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*, Comares, Granada 2022.

<sup>5</sup> E.-W. Böckenförde et al., *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel 1965; H. Barion - E.-W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber (hrsg.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Ducker & Humblot, 2 voll., Berlin 1968.

<sup>6</sup> H. Lübke, *Carl Schmitt liberal rezipiert*, in H. Quaritsch (hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 427-440. Sui rapporti tra Schmitt, Ritter e i suoi allievi cfr., da diversi punti di vista: D. Van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Aka-

Cassirer, invece, con la sua filosofia accademicamente distanziata, non avrebbe, secondo Lübbe, affrontato fino in fondo, nemmeno ne *Il mito dello Stato*, il rapporto della decisione politica con il fondo antropologico-mitologico irrazionale.

2. Il citato Ritter, che aveva formato una nutrita cerchia di allievi, come appunto Lübbe, allora accademicamente alquanto influenti nella Repubblica federale tedesca, era morto, settantunenne, nell'agosto 1974, pochi mesi prima del menzionato discorso lübbiano di Amburgo su Cassirer.

Il giovane Ritter, negli anni della Repubblica di Weimar, si era altresì formato proprio nella città anseatica con il filosofo delle forme simboliche, per quanto egli fosse rimasto in Germania dopo l'esilio del maestro e si fosse tristemente conformato poi al regime totalitario.<sup>7</sup>

Nel secondo dopoguerra, dopo aver ripreso l'attività accademica, con il beneplacito delle potenze occidentali, Ritter difendeva senz'altro le regole delle moderne democrazie liberali, ma, a partire dalla sottolineatura della loro formalità, e quindi della

---

demie, Berlin 1993, in part. pp. 192-208, 276-281 e *passim*; J.-W. Müller, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale Univ. Press, New Haven 2003, in part. pp. 116-132, 156-168; M. Schweda (hrsg.), *Die ‚nicht selbstverständliche Begegnung zwischen uns‘. Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont*, in *Schmittiana. Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. II, Akademie, Berlin 2014, pp. 201-274 [pp. 201-218, Introduzione del Curatore; pp. 218-274 carteggio tra Ritter e Schmitt]; R. Mehring, *Das Odium des Nehmens. Carl Schmitts Antwort auf Joachim Ritter*, in M. Schweda - U. von Bülow (ed.), *Entzweite Moderne*, pp. 328-353, poi in Id., *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit*, Alber, Freiburg i. Br. 2017, pp. 201-224.

<sup>7</sup> Sui rapporti tra Ritter e Cassirer, all'interno dell'intera storia accademica tedesca del Novecento, cfr. H.-J. Sandkühler, „*Eine lange Odyssee*“. *Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ‚Dritten Reich‘*, in «Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie», 1 (2006), pp. 1-40; trad. it. „*Una lunga odissea*“. *Joachim Ritter, Ernst Cassirer e la filosofia nel Terzo Reich*, in P.G. Zunino (ed.), *Università e accademie negli anni del fascismo e del nazismo*, Olschki, Firenze 2008, pp. 3-49.

«scissione» – *Entzweiung* – tra tale formalità e i contenuti storici, vitali ed esistenziali da loro normati, prospettava l'importanza delle componenti sociali che si aggregavano attorno a questi contenuti per non far sì che quelle forme si estraneassero rispetto ad essi.

Per il tema dell'*Entzweiung* Ritter si richiamava direttamente a Hegel,<sup>8</sup> ma su tale tema era tornato più volte già Cassirer, e anche discutendo del filosofo svevo, come in *Freiheit und Form* del 1916, nonché negli anni weimariani, allorché Ritter era suo assistente. Così in „*Geist*“ und „*Leben*“ in *der Philosophie der Gegenwart* del 1930, riferendosi ad un autore come Max Scheler, si dice che ciò che rende la posizione di quest'ultimo

fin dal principio paradossale ed estraniante [*befremdlich*], è questo: egli non cerca in alcun modo di superare [*überwinden*] o di riconciliare [*versöhnen*] il dualismo tra “vita” e “mente” e anzi di questa originaria scissione [*Entzweiung*] dell'essere in se stesso delinea un'immagine completamente alternativa rispetto alla tradizionale metafisica occidentale.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> G.W.F Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, Seidler, Jena 1801, in Id., *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg v. H. Buchner - O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968 [= *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung, vol. 4], pp. 14-15, trad. it. *Primi scritti critici*, ed. it. R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 14-15: «La scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni [...]. Ma la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione». Cfr. H. Ottmann, *Entzweiung und Versöhnung. Zum Hegelianismus der Ritter-Schule*, in M. Schweda - U. von Bülow (hrsg.), *Entzweite Moderne*, pp. 40-49.

<sup>9</sup> E. Cassirer, „*Geist*“ und „*Leben*“ in *der Philosophie der Gegenwart*, in «Die neue Rundschau», 41 (1930), pp. 244-264, ora in Id., *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)* [= *Gesammelte Werke*, vol. 17] ed. B. Recki, Meiner, Hamburg 2004, pp. 185-205, qui pp. 187-188; trad. it. *Spirito e vita nella filosofia*, trad. it. N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014, p. 10. Il termine *Geist* come è noto è difficilmente traducibile in italiano in modo univoco, valendo, almeno, sia «spirito», sia «mente».

Sempre in questo articolo, Cassirer fa poi i nomi di Aristotele nel mondo classico<sup>10</sup> e appunto di Hegel nel mondo moderno<sup>11</sup> come chiari esempi di questa tradizione occidentale, per cui la scissione tipicamente umana tra il vitale e il mentale (o spirituale) è sempre stata integrata in quest'ultimo, mentre in autori come Scheler egli denuncia un esempio di inaudito dualismo irrisolto in cui un logos depotenziato resta estraniato e perdente rispetto a ciò che viene presentato come la sottostante e prevalente potenza della cosiddetta «vita».

Tale testo del 1930 deriva da una conferenza che Cassirer aveva tenuto nel celebre incontro di Davos dell'anno prima, incontro in cui egli aveva riscontrato anche in Heidegger il rischio di rigettare ogni attività intellettuale schiacciandola passivamente verso strati pre-mentali.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Cfr. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, pp. 192-194; trad. it., pp. 22-25.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201-202; trad. it., pp. 44-45.

<sup>12</sup> Rispetto a Heidegger che lo incalzava, chiedendogli se la filosofia poteva liberare l'uomo dall'angoscia, come tonalità affettiva fondamentale della finitezza, della fatticità e della storicità umana, o non avesse piuttosto «il compito di consegnare l'uomo radicalmente ad essa», Cassirer aveva altresì così controbattuto: «Questa è una domanda del tutto radicale, alla quale si può rispondere soltanto con una sorta di professione di fede [*Bekanntnis*]. La filosofia deve [*soll*] far sì che l'uomo diventi tanto libero, quanto può diventarlo. In quanto lo fa, credo che certamente lo liberi, in un certo senso radicalmente, dall'angoscia come semplice tonalità affettiva», O.F. Bollnow - J. Ritter (hrsg.), *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991 [= *Gesamtausgabe*, vol. 3], pp. 274-296, qui p. 287; trad. it. in appendice a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, ed. V. Verra, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 229. Di fronte a quanto si prospettava come una «distruzione» radicale dall'intero mondo culturale, tanto più di quello moderno e contemporaneo, svalutato ad ambito dell'inautentico, Cassirer aveva dunque risposto con un atto di fiducia, con risvolti anche esplicitamente normativi, (sottolineati da quel «*soll*»), nella cultura come attività liberalizzante in quanto oggettivante: «quello che io chiamerei mondo dello spirito oggettivo» (*ivi*, p. 295; trad. it., p. 233). Cfr. il celebre luogo della propria conferenza di Davos dove Heidegger aveva appunto evocato una «distruzione di quelli che sono stati i fondamenti della metafisica occidentale (la mente, il logos, la ragione)», M. Heidegger,

Nei testi politici coevi – come ad esempio *Die Idee der republikanischen Verfassung* del 1929 o l'importante conferenza pubblicata solo postuma *Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie* –<sup>13</sup> Cassirer insiste altrettanto sul rapporto fondamentale tra attività intellettuale dei cittadini e costituzionalismo democratico. In quella che in „*Geist*“ und „*Leben*“ egli aveva chiamato l'*Entzweiung* originaria tra esperienza vitale e attività mentale è importante anche a livello politico che non si verifichi una «estraniazione» reciproca. Tanto più, lo stato democratico-liberale presuppone l'elaborazione attiva, secondo regole di reciprocità, da parte dei cittadini delle proprie esperienze vitali, laddove, invece, nella coeva filosofia politica irrazionalista Cassirer vedeva il rischio di estraniamento per cui le regole di reciprocità liberale-democratica venissero sopraffatte da una esperienza pregressa passivamente subita o fatta subire. Il discorso filosofico della totale passività della mente alla cosiddetta «vita» risultava funzionale, cioè, al passivo abbandono ad ambizioni di potenza politica totale da parte di alcuni, senza più alcun tipo di attivo controllo democratico-liberale.

In scritti molto influenti nella Germania del secondo dopoguerra, usciti a cominciare dai primi anni Cinquanta e poi raccolti in *Metafisica e politica* del 1969, Ritter – pur senza citare

---

*Kant und das Problem der Metaphysik* [= *Gesamtausgabe*, vol. 3], p. 273; trad. it., p. 217.

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Friedrichsen, Hamburg 1929, ora in Id., *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, pp. 291-307; Id., *Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie*, in Id., *Zu Philosophie und Politik, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 9, hrsg. J.M. Krois, Meiner, Hamburg 2008, pp. 61-79. Su questi testi e in generale su tutto il pensiero politico di Cassirer cfr. di recente P. Favuzzi, *Il pensiero politico di Cassirer. Filosofia della cultura tra mito e democrazia*, Mimesis, Milano - Udine 2022. Il libro – ove si sottolinea come la riflessione sulla politica non sia affatto un frutto tardivo nell'attività del pensatore ma si articoli fin dall'inizio di essa – si inserisce in una notevole rinascita di interesse internazionale anche per questo settore, non più considerato marginale, nella vasta produzione cassireriana, ma al contrario strutturalmente inserito in essa.

mai il suo antico mentore – riprendeva la tesi cassireriana della continuità tra la storia della metafisica occidentale – egli faceva appunto i nomi di Aristotele e Hegel – e la libertà civile moderna e contemporanea, ma, mentre Cassirer in questa continuità sottolineava soprattutto lo sviluppo modernizzante che aveva mutato progressivamente i precedenti contenuti e si apriva su contenuti ancora nuovi, la posizione di Ritter poteva essere interpretata in modi tra loro alquanto divergenti.

Alcuni punti di *Metafisica e politica* e di altri saggi di quegli anni (ripubblicati nella raccolta *Soggettività* del 1974)<sup>14</sup> sembravano attestarsi proprio al motivo cassireriano della trasformazione del passato nel presente e nel futuro, altri, invece, sembravano più porre l'accento sulla necessità di un supporto delle forze cosiddette «vitali» pre-liberali e pre-democratiche per permettere la sopravvivenza stessa delle regole liberali-democratiche del presente, ossia più che sullo sviluppo del passato nel presente e nel futuro insistevano piuttosto sull'asserzione che presente e futuro fossero vincolati al passato: quasi se, appunto, la pura formalità del presente democratico dovesse essere «compensata» da contenuti provenienti solamente dal passato. Il termine «*Rückbindung*»,<sup>15</sup> «vincolo all'indietro», è non a caso una locuzione specifica che si riscontra in Ritter fin da un saggio scritto, nel 1945, mentre si trovava in Inghilterra in un campo di *re-education* per ex-ufficiali della *Wehrmacht*, e anche il termine «compensazione» compare con diverse accezioni negli scritti di Ritter e dei suoi allievi.<sup>16</sup>

Un rapporto complesso, se non proprio ambiguo, tra contenuti e forme nello Stato moderno emerge pure nella famosa formu-

---

<sup>14</sup> J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969; trad. it. parz. a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983; J. Ritter, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974; trad. it. a cura di T. Griffiero, Marietti, Genova 1997.

<sup>15</sup> J. Ritter, *Subjektivität*, p. 104; trad. it., p. 70.

<sup>16</sup> Cfr. C. Dutt, *Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt*, in «Scientia Poetica», 12 (2008), pp. 294-314.

la del giurista Ernst-Wolfgang Böckenförde in cui si è visto una sorta di condensato della scuola ritteriana: «il moderno stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire».<sup>17</sup>

Da un lato – e questo era senz’altro la prevalente intenzione di Böckenförde stesso come egli ha più volte affermato –<sup>18</sup> questa

---

<sup>17</sup> E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94, poi in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, qui p. 60; trad. it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68. Sui rapporti della formulazione di Böckenförde con Ritter e Schmitt cfr. K. Grosse Kracht, ‘Homogenität’ oder ‘Entzweiung’? *Ernst-Wolfgang Böckenförde zwischen Carl Schmitt und Joachim Ritter*, in M. Schweda - U. von Bülow (hrsg.), *Entzweite Moderne*, pp. 114-130. J. Hake, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 165, parla di carattere ‘canonico’ che questa formula assume per quasi tutti gli allievi di Ritter; analoghe le posizioni di M. Schweda, *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*, Alber, Freiburg - München 2013, pp. 446-447. Secondo K. Grosse Kracht, ‘Homogenität’ oder ‘Entzweiung’?, p. 117, «Non bisogna sopravvalutare l’influsso di Carl Schmitt sul pensiero di Ernst-Wolfgang Böckenförde. Proprio riguardo alla celebre formula, essa appare avere come patrocinatore meno Schmitt e piuttosto invece il maestro filosofico di Böckenförde a Münster: Joachim Ritter».

<sup>18</sup> Si veda, per esempio, in modo molto esplicito, E.-W. Böckenförde, „*Freiheit ist ansteckend*“, «Die Tageszeitung», 23.09.2009 [intervista con Christian Rath]. Sui chiarimenti offerti da Böckenförde in merito alle possibili ambiguità interpretative che partivano dalla sua stessa formulazione, cfr. R. Mehring, *Ernst-Wolfgang Böckenfördes dogmatischer Durchbruch in Heidelberg*, in «JuristenZeitung», 70 (2015), pp. 860-865, poi in Id., *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit*, pp. 281-292, in part. p. 288: «Böckenförde chiarisce ora molto più precisamente lo scorporo specificamente moderno della coscienza rispetto alle credenze tradizionali; parallelamente, egli distingue la nuova fede dalla vecchia e si dichiara a favore di una lettura “aperta” e positiva della decisione di coscienza individuale». A smentire quelli che sono a suo avviso fraintendimenti della sua ‘formula’, Böckenförde torna anche nella lunga intervista autobiografica concessa a D. Gosewinkel, in E.-W. Böckenförde, *Wissenschaft, Politik und Verfassungsgericht*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 307-486, in part. pp. 430-434.

asserzione andava nella direzione di portare gruppi e contenuti di lunga tradizione – di tipo religioso, di tipo nazionale, di tipo latamente culturale – ad un approccio meno negativo del passato verso le forme democratico-liberali.

Ma, dall'altro lato, la medesima asserzione poteva lasciare suggerire qualcosa di ben diverso: ossia una sorta di controllo di legittimazione che forze culturali, nazionali e religiose dal passato tutt'altro che generalmente liberale-democratico mantenevano tutt'ora sulle attuali forme democratico-liberali: quest'ultime forme non avevano una cosiddetta «vita» in sé, vivevano di quanto concedevano loro le forze provenienti dal passato.

In questo contesto, l'accusa che abbiamo visto nel discorso di Lübke su Cassirer di «formalismo» distanziante rispetto ai sottostanti contenuti pre-formali, che rimanevano la spinta autentica delle decisioni, si inseriva in una filosofia politica conservatrice di successo nei decenni del secondo dopoguerra della Germania occidentale, laddove le regole democratico-liberali formali erano state vincolate all'indietro alle forze che provenivano da una storia pre-liberale e pre-democratica e rimanevano arbitre dello sviluppo politico della Repubblica.<sup>19</sup>

Dal minoritario estremo opposto dello schieramento politico, nella Repubblica federale di allora, del resto, l'accusa di «formalismo» distanziante a Cassirer poteva essere specularmente sottoscritta, laddove qui a fornire i contenuti sottostanti alle decisioni, che rendevano puramente formali le regole liberali-democratiche, erano, marxisticamente, gli interessi economici (e ancor meno, ovviamente, un libro come *Il mito dello stato* poteva

---

<sup>19</sup> Favuzzi, ne *Il pensiero politico di Cassirer*, menziona la conferenza di Lübke al convegno di Amburgo, vedendovi «un'occasione mancata» per riaprire – o, meglio, per aprire proprio – un discorso su Cassirer pensatore politico; si potrebbe forse aggiungere che le premesse di Lübke rendevano difficile il fatto che questa occasione potesse non essere mancata; nonostante il tono rispettoso, la sua conferenza risultava più una giustificazione di una situazione di fatto – la scarsa 'attualità' di Cassirer nella filosofia tedesca coeva – piuttosto che un tentativo di cambiare effettivamente tale situazione.

interessare nella DDR). Si veda, così, come, anche in ambiente francofortese, l'autore della *Filosofia dell'illuminismo* non fosse, in generale, particolarmente apprezzato e discusso.<sup>20</sup>

3. Nello stesso 1974, in cui morì l'unico allievo diretto di Cassirer durante la Repubblica di Weimar che fosse diventato ordinario in Germania (benché né dopo il '33, né dopo il '45 l'avesse quasi mai più citato nelle sue opere a stampa) e in cui venne tenuto il discorso di Lübke, a Cassirer venne dedicato anche un altro discorso, destinato molto più del precedente ad avere un'influenza decisiva nello stimolare la rinascita degli studi cassireriani che si sarebbe verificata a partire dai decenni finali del secolo scorso.

Il discorso è quello, dal titolo *Ernst Cassirer gedenkend*, che il successore di Ritter a Münster, anche se non suo allievo, Hans Blumenberg tenne nel luglio di quell'anno a Heidelberg, in occasione della consegna del premio Kuno Fischer per la storia della filosofia, che gli era stato assegnato. Il discorso esordisce ricordando che il primo a ricevere tale premio, sessant'anni prima, nel 1914, era stato proprio Cassirer, di cui appunto ricorreva anche il centenario dalla nascita, e, partendo dal tema del rapporto tra la filosofia e la sua storia, sviluppa un intenso confronto teorico con le opere di questo autore. Blumenberg pubblicò subito questo suo testo nella «Revue Internationale de Philosophie» di quell'anno e lo ripresentò poi nella propria raccolta del 1981, *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, per la collana tasca-

---

<sup>20</sup> Un confronto tra Cassirer e la scuola di Francoforte in T. Bevc, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006. Le differenze sono alquanto evidenti e Bevc non le tace ma ci tiene comunque a sottolineare il fatto che tanto Cassirer quanto i teorici di Francoforte prestino particolare attenzione agli aspetti culturali nella politica; dal suo stesso libro emerge, ad ogni modo, come, anche rispetto ai rapporti tra cultura e politica, le due linee si sviluppino di fatto più in modo parallelo che in discussione reciproca. Vale la pena, a mio avviso, sottolineare, per esempio, che in Cassirer non c'è mai quell'irrisione che si riscontra in più di una pagina adorniana verso le forme di reciprocità liberale-democratica.

bile a larghissima diffusione dell'editore Reclam, come appunto unico discorso dopo i saggi, con fondamentale funzione di epilogo. Era dunque un confronto a cui Blumenberg dava grande visibilità, un confronto tutt'altro che meramente retrospettivo o eulogico, laddove Cassirer risultava piuttosto un interlocutore problematico per questioni ancora aperte<sup>21</sup> (l'ingente ricerca che si è sviluppata sul filosofo di Lubeca in questi ultimi decenni ha mostrato, d'altra parte, come tale discorso non fosse che la punta più emersa di un rapporto teorico lungo e continuo che andò dai suoi primi scritti fino agli ultimi).<sup>22</sup>

Fin dall'inizio del discorso di Heidelberg, Blumenberg sottolinea in Cassirer innanzitutto la concezione molto ampia di storia e di filosofia: nelle sue opere

si dischiuse per la teoria filosofica, tramite la rete delle forme simboliche [...] un nuovo mondo di oggetti e temi che fu caratterizzato e integrato in modo nuovo. La verificabilità della capacità operativa insita nel progetto delle forme simboliche ha indotto Cassirer a occuparsi di materiali non canonici, esotici, oscuri.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> H. Blumenberg, *Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974*, in «Revue Internationale de Philosophie», 28, 1974, pp. 456-463, poi in Id., *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 183-172; trad. it. in Id., *Le realtà in cui viviamo*, tr. M. Cometa, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 135-143.

<sup>22</sup> L'importanza del confronto tra Blumenberg e Cassirer venne sottolineata già dalla direttrice della edizione amburghese degli scritti di quest'ultimo, in un saggio uscito nel volume in memoria del primo, a tre anni dalla sua morte: B. Recki, *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Cassirer*, in F.J. Wetz - H. Timm (hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 99-117. Il recente vasto incremento di studi su entrambi questi autori ha più volte tematizzato anche il complesso rapporto teorico tra le loro filosofie e da poco è uscito un intero numero monografico della rivista «Cassirer Studies», in cui tale rapporto è particolarmente indagato (rimando ai saggi di questo numero anche per ulteriori riferimenti bibliografici aggiornati sul tema): G. Raio (ed.), *Modern Political Myths (1922-2022)*, «Cassirer Studies», XV, 2022.

<sup>23</sup> H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, p. 165; trad. it., p. 137.

Il punto chiave, continua Blumenberg, è che in Cassirer «l'onnipresenza delle forme simboliche è l'impossibilità di una primitività prelogica».<sup>24</sup>

Se Cassirer aveva parlato come si è visto di *Entzweiung* originaria, Blumenberg fin dalla sua tesi di abilitazione del 1950, rimasta però inedita e solo recentemente pubblicata, aveva messo a tema la «distanza originaria».<sup>25</sup> Per entrambi, l'esperienza umana nel mondo non è mai puramente immediata, è sempre il frutto di differenziazioni più o meno elaborate (era un tema, come è ben noto, che spiegava l'interesse di Cassirer verso la fenomenologia hegeliana). Anche il 'prelogico' non rappresenta, dunque, un supposto contatto immediato 'primigenio', ma al contrario è già il frutto di un distanziamento.

Sottolineando il rapporto tra *Sostanza e funzione* e *La filosofia delle forme simboliche*, Blumenberg apprezza il fatto che in Cassirer non vi sia mai un passivo rispecchiamento di un ambiente semplicemente dato, ma venga tematizzata al contrario una inesausta attività simbolizzante, che è costitutivamente attività distanziante.

Nella propria concezione antropologica, Blumenberg ci tiene, infatti, a rimarcare che il rapporto umano a quanto lo circonda è «indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto 'metaforico'»,<sup>26</sup> laddove «la stessa cultura [*Bildung*] – qualunque cosa essa sia – ha a che fare con questo differimento».<sup>27</sup>

In questa comprensione generale della cultura come «differimento», Blumenberg non nega, rispetto all'impostazione cassireriana, che dal mito alla scienza la capacità conoscitiva sia diventata più elaborata ed affinata, ma egli non ritiene che tale capacità conoscitiva sia l'unico vertice delle forme simboliche. Blumenberg, infatti, riscontra

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> La tesi, rimasta inedita in vita, è stata recentemente pubblicata: H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, hrsg. N. Zambon, Suhrkamp, Berlin 2022.

<sup>26</sup> H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, p. 115; trad. it., p. 95.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 124; trad. it., p. 103.

nell'opera di Cassirer una sorta di incongruenza tra il valore particolare dei sistemi parziali delle forme simboliche come il mito, il linguaggio, l'arte, da un lato, e, dall'altro, la generale intenzionalità del sistema complessivo mirante alla conoscenza di tipo scientifico e alla insormontabile definitività di tale conoscenza. Ammettere ciò non significa però dubitare della scienza come fattore di progresso. Io considero questo dubbio oggi così di moda irresponsabile e ingiustificato e anche inattuabile visto che si ripropone sempre comunque nella forma della scientificità.<sup>28</sup>

Se la funzione conoscitiva è effettivamente progredita, dunque, tale progresso non costituisce l'unico vertice, per Blumenberg, rispetto al valore particolare di ciascun sistema delle forme simboliche, appunto perché nella complessiva strategia di differenziazione della cultura l'aspetto conoscitivo è solo uno fra i tanti: ogni strategia di differenziazione funziona in sé e non solo come tappa per ciò che viene dopo.

Al di là dello schema generale che faceva perno sulla funzione conoscitiva, secondo Blumenberg per Cassirer «dovette rivelarsi impossibile fare del progresso scientifico un indicatore di ogni differenziazione della coscienza. L'ampia elaborazione di reperti linguistici, etnografici e storico-religiosi lo dimostra».<sup>29</sup>

Nel momento in cui si differenziava sempre più dall'iniziale progetto 'neokantiano-marburghese' di una storia progressiva dello spirito incentrata sulla teoria della conoscenza, progetto che rimaneva, per Blumenberg, nella filosofia delle forme simboliche, come un filo conduttore sempre più labile, Cassirer scopriva così una prospettiva diversa: relazionarsi a ciascuna forma culturale nella sua specifica differente funzione e nel suo proprio differente spazio e tempo, non a partire da un giudizio a posteriori dell'attuale presente o da forme simboliche diverse.

Certo quest'ultima prospettiva rimane in Cassirer non del tutto sviluppata, dovendo coesistere con i resti di quella precedente, ma secondo Blumenberg è proprio il punto nuovo della specificità in sé di ogni forma simbolica quello più denso di ulteriori sviluppi:

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 167; trad. it., p. 139.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 165-166; trad. it., p. 137.

Quello che ancora rimane da imparare in Cassirer sta proprio in ciò che non gli è riuscito ma che è rilevabile nella sua opera e al di là di essa nel suo slancio: non porre la storia della filosofia, la storia della scienza e dei sistemi delle forme simboliche al servizio di questo o quel presente che tende ad autoafferarsi, non subordinarle al criterio del successo e neppure a quello del rilievo che possono assumere le formazioni della coscienza. Cassirer non c'ha mai fatto capire se era il kantiano ad opporsi, in virtù dell'imperativo di non usare come mero mezzo l'umanità e nessuna persona, anche alla funzionalizzazione della storia ai fini dei bisogni di attualità del presente. E questo a prescindere se egli ci sia riuscito o meno.<sup>30</sup>

Nella filosofia della inesausta differenziazione indiretta delle forme simboliche, Blumenberg legge dunque non un processo che va giudicato dal successo rispetto a ciò che viene dopo, ma un insieme infinito di risultati validi ciascuno per loro conto. Se il principio della differenziazione inesausta poteva richiamare, per certi aspetti, Hegel, così, qui siamo invece agli antipodi di quella «arroganza del presente»<sup>31</sup> nel giudizio della storia che spesso è stata vista nel filosofo di Stoccarda. In Cassirer Blumenberg trova in tal modo degli spunti che si oppongono a una «strumentalizzazione» (*Instrumentalisierung, Mediatisierung*)<sup>32</sup> di ciascun fatto storico-culturale a qualcos'altro, fosse anche l'intero della storia visto da un certo punto del presente.

Il tema etico kantiano del non strumentalizzare nessun essere umano diviene, dunque, in Blumenberg, come si è visto, attraverso Cassirer, ethos anche storiografico, di una storia rispettosa delle differenze irriducibili di ciascun punto del passato, del presente e del futuro: «il diritto [*Anspruch*] al rispetto [*Achtung*] a ciò che verrà, mostrandolo in ciò che è già stato».<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 168; trad. it., p. 140.

<sup>31</sup> Cfr. ivi, p. 168; trad. it., p. 140.

<sup>32</sup> Cfr. ivi, pp. 168 e 170; trad. it., pp. 139-140 e p. 142. Su questo punto cfr. J.A. Barasch, *Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth, «History and Theory»*, 50 (2011), pp. 328-340.

<sup>33</sup> Ivi, p. 172; trad. it., p. 143. Sono le ultime parole del discorso del 1974 e del libro del 1981.

Questo motivo del «rispetto» all'interno di un ethos per cui Blumenberg dice, sempre nel saggio su Cassirer, «ho sempre considerato l'accusa di storicismo un onore»,<sup>34</sup> ci porta alla sua diversa trattazione del tema che avevamo visto così centrale nel confronto cassireriano di Lübke, ossia quello del rapporto tra miti e politica, tema che il filosofo di Lubeca aveva già affrontato in un impegnato saggio del 1971, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*,<sup>35</sup> quasi un primo abbozzo dell'amplissimo *Arbeit am Mythos* del 1979.<sup>36</sup>

Nel saggio del 1971 Blumenberg inquadra il mito a partire da due metafore, quella del terrore e quella della poesia: il mito oscilla tra l'essere irretiti dal terrore e dal reagire a questo terrore attraverso la poesia. Esso risponde, dunque, ad una funzione di base più difensiva che aggressiva, e tale funzione difensiva si riscontra, per Blumenberg, non solo nel mito, ma, diversamente declinata, anche in generale in tutti gli altri «differimenti» in cui consiste la cultura.

Blumenberg si confronta, infatti, più volte – e in particolare nel fondamentale saggio dello stesso 1971 *Approssimazione antropologica all'attualità della retorica* –<sup>37</sup> con concezioni antropologiche – pensiamo non solo a Helmut Plessner e Arnold Gehlen, ma anche al precedente Paul Alsberg, oltre che allo stesso Sigmund Freud – che hanno sottolineato «la povertà istintuale»<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 170; tr. p. 142.

<sup>35</sup> H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (hrsg.), *Terror und Spiel. Die Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, pp. 11-66; trad. it. *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002.

<sup>36</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; ed. it. *Elaborazione del mito*, tr. B. Argenton, il Mulino, Bologna 1991.

<sup>37</sup> H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), in Id., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, pp. 104-136; trad. it., pp. 85-112.

<sup>38</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, pp. 114-115; trad. it., pp. 94-95.

dell'uomo, sempre bisognoso di attivarsi per difendersi dalle minacce dell'ambiente.

Se Lübbe, dunque, vede nel mito una base irriducibile della decisione politica, latrice di una potenza irrazionale tendenzialmente aggressiva e totale, solo parzialmente limitabile dalla ragione, per Blumenberg mito e logos si muovono su piani diversi di un plurale processo di differimento che, invece di essere necessaria volontà di potenza aggressiva, è innanzitutto difesa della propria provvisorietà sempre avvertita come minacciata.

Se, per Blumenberg, quindi, il mito e la ragione sono innanzitutto, come tutti gli altri distanziamenti culturali, strategie di difesa della propria precarietà, chi intende, invece, nel nome di una supposta propria minore o addirittura nulla precarietà, aggredire o addirittura nullificare quella degli altri, strumentalizza – *intrumentalisiert* – delle risorse culturali che non sono certo sorte con quella funzione. «Chi è contro la storia non vuol fare sapere per quale storia è *a favore*»,<sup>39</sup> scrive Blumenberg nel discorso su Cassirer.<sup>40</sup>

A questo punto il 'lavoro sul mito' può mostrare l'originaria funzione di difesa 'storicistica' della precarietà, da parte del mito, di fronte a chi lo vuole strumentalizzare 'anti-storicisticamente' per schiacciare con proprie illusorie ambizioni totali le precarietà degli altri.

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 171; tr. p. 143.

<sup>40</sup> Barasch, in *Myth in History, Philosophy of History as Myth*, nota che Blumenberg critica ogni filosofia della storia finalizzata alla politica e inserisce anche il suo lavoro sul mito all'interno di questa critica. D'altra parte, però, mi sembra evidente che, sottolineando la funzione difensiva del mito e uno storicismo rispettoso delle precarietà passate, presenti e future, Blumenberg apre altrettanto delle prospettive politiche, proprio nel senso della difesa e rispetto delle precarietà verso chi le vuole schiacciare in modo totalitario. Si veda su questo H. Bajhor, *Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs*, in H. Bajhor - E. Geulen (hrsg.), *Blumenbergs Verfahren: Neue Zugänge zum Werk*, Wallstein, Göttingen 2022, pp. 197-232. Cfr. in questo saggio anche l'importante nota su Cassirer, n. 42, in cui si cita da un appunto ancora inedito dall'esplicito titolo *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in cui Blumenberg scrive: «ich nenne seinen Namen [sc. Cassirers] hier nicht nur beiläufig, sondern als Ausdruck einer mir lebendigen Verpflichtung».

4. Mentre Lübke vedeva così in Cassirer un filosofo troppo razionalmente ‘distanziato’ per affrontare fino in fondo il politico, che veniva lasciato su uno sfondo ‘mitico’ di totale volontà di potenza aggressiva, per Blumenberg invece sia il mito che la ragione sono strategie di distanziamento, in difesa della propria precarietà e, come tali, non sono affatto necessariamente in aggressività totale con la precarietà degli altri, anzi possono benissimo convivere con il «il diritto al rispetto a ciò che verrà, mostrandolo in ciò che è già stato».

Hobbes – dice Blumenberg in *Approssimazione antropologica all’attualità della retorica* – criticava la democrazia perché essa aveva bisogno della retorica e rimaneva preda dell’«*impetus animi*» rispetto invece alla «verità», e alla «natura delle cose»: strana verità e strana natura delle cose, però, queste di Hobbes – commenta il filosofo di Lubeca – che finiscono solo per confluire in «un contratto di sottomissione» di tutti a favore dell’*impetus animi* del «sovrano assoluto» e della sua «volontà indeterminata e indeterminabile». <sup>41</sup>

In questo contesto, il distanziamento culturalistico di Cassirer poteva allora contribuire a rivalutare anche un discorso sulla democrazia di fronte a presunte ‘nature delle cose’ di stampo totalitario, un distanziamento culturalistico da cui rimaneva, così, ancora molto da imparare, non secondariamente, sul tema del diritto al rispetto reciproco delle precarietà di tutti.

I decenni seguenti, del resto, hanno visto un progressivo riapprendimento, fino a toccare in ultimo anche i temi politici, da Cassirer, uno dei pochi rilevanti filosofi di Weimar che avesse parlato a favore della democrazia liberale, una democrazia che, se era naufragata nel totalitarismo nazista, si era poi rifatta strada man mano in Germania, seppure ancora in mezzo alle apologie

---

<sup>41</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, pp. 130-131; trad. it., pp. 108-109. Sul contesto dell’interpretazione blumenberghiana di Hobbes cfr. L. Battista, *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l’interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 84/2 (2018), pp. 592-609.

di tradizioni assolutistiche, pre-liberali e pre-democratiche, apolo-  
gie che, pure oggi, si riaffacciano di nuovo minacciose.<sup>42</sup> Da  
questo e da tanti altri punti di vista, non solo già nel centenario  
dalla nascita, ma anche cinquant'anni dopo, da Cassirer ci resta  
ancora molto da imparare.

---

<sup>42</sup> Lo stesso M. Schweda, che non manca di usare degli eufemismi cosmetici sul percorso biografico-teorico di Ritter, mette però lucidamente in guardia sui rischi che si nascondevano nella sua ambivalente impostazione 'liberal-conservativa'. Docenti universitari allievi di Ritter come G. Rohrmoser e B. Willms, infatti, sottolineando sempre di più che sono solo i contenuti provenienti del passato a far 'vivere' le istituzioni politiche, si posero di fatto tra gli antesignani della 'nuova destra' tedesca, che dai *Republikaner* porta all' AfD (in particolare su Willms cfr. W. Bleek, *Im Schatten von Carl Schmitt. Die merkwürdigen Anfänge der Politikwissenschaft an der Ruhr-Universität*, «Die Henne. Beiträge zur Geschichte der Ruhr-Universität Bochum», 2, 2013, pp. 7-50 e M. Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, pp. 92-102, dove si conclude, p. 102, che «la sua [sc. di Willms] opera rimane fino al giorno d'oggi una eredità profondamente inquietante della 'Scuola di Ritter'»). Per non far naufragare la democrazia liberale – ci ammonisce ancora, come ai suoi tempi, Cassirer – occorre non certo indebolire le sue forme verso contenuti del passato strumentalizzati contro di esse, ma, proprio al contrario, rafforzarle e dispiegarle sempre di più, nel nome di rapporti reciproci coerentemente liberali e democratici.

ADRIENNE DINGERINK CHAPLIN

SUSANNE K. LANGER AND ERNST CASSIRER  
IN THE CONTEXT OF AMERICAN AND EUROPEAN PHILOSOPHY

In 1919 the widely regarded neo-Kantian philosopher Ernst Cassirer (1874-1945) was headhunted by the newly founded University of Hamburg to serve as chair of their department of philosophy. One of the attractions of the offer for Cassirer had been Hamburgs' pioneering humanities library bequeathed by the affluent local art historian Aby Warburg. As it happened the classification system that Warburg had adopted for his library resonated remarkably with Cassirer's own developing philosophy of symbolic forms understood as the different major ways in which humans make sense of the world: through language, science, myth and religion, and art. The library became a lively centre of research for scholars from different disciplines including art historians Fritz Saxl and Erwin Panofsky, psychologist William Stern and biologist and linguist Jacob von Uexküll. Cassirer's research at the Warburg culminated in three volumes of his *Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache* (1923); *Das mythische Denken* (1925) and *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).<sup>1</sup> In May 1933, however, following the rise of Nazism and

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache* [1923]; *Das mythische Denken* [1925]; *Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Bruno Cassirer, Berlin 1923, 1925, 1929; E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans. by R. Mannheim, vol. I: *Language* [1955]; vol. II: *Mythical*

Hitler's ban on academic positions for Jews, Cassirer was forced to resign from his post and move into exile abroad. After two years at the university of Oxford and a further five at Gothenburg he in Sweden, he accepted an invitation to Yale University in 1941, followed by another to Columbia University in 1944. When Cassirer had left Sweden for America in 1941, he had left behind a large archive of papers. He had always hoped to be able to return to Sweden to collect his papers but sadly this was not to happen. Further travel bans by the Nazi regime and his own premature death meant that the Swedish papers were left unattended until the early seventies when they were beginning to be catalogued and edited by Michael Krois and Donald Phillip Verene. One of the outcomes of these efforts was the publication of a fourth volume of the trilogy, *The Philosophy of Symbolic Forms*, entitled *The Metaphysics of Symbolic Forms*.<sup>2</sup>

The idea that Cassirer would ever write a 'metaphysics' will have come as a surprise to many of his readers. After all, as for many of his contemporaries, Cassirer's attitude to metaphysics is, to say the least, ambivalent. His analysis of symbolic forms was always primarily an empirical investigation which, so he claimed,

---

*Thought* [1955]; vol. III: *The Phenomenology of Knowledge* [1957], Yale University Press, New Haven 1955, 1955, 1957.

<sup>2</sup> J.M. Krois - D.Ph. Verene (eds.), *The Philosophy of Symbolic Forms IV: The Metaphysics of Symbolic Forms*, Yale University Press, New Haven 1996. After his death his widow Toni arranged for the unfinished papers to be moved to the USA where they were kept by Yale University. They were subsequently ordered and edited by John Michael Krois and Donald Phillip Verene in the early seventies and became part of the 20-volume project J. Krois - O. Schwemmer (eds.) *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Meiner Verlag Hamburg. For an account of the 'discovery' and history of the papers see J.M. Krois - D.Ph. Verene, *Introduction*, in E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. IV, p. xv. In contrast to Whitehead, who had ordered the destruction of all his papers after his death, Cassirer left a vast *Nachlass*. The German rediscovery of the importance of Cassirer as a thinker was spurred by the publication of his *Nachlass* as well as by the first volumes of the critical edition of E. Cassirer's *Gesammelte Werke*, 26 vols., edited by B. Recki, Felix Meiner, Hamburg 1998-2009.

was «independent of any metaphysical theory about the absolute nature of things».<sup>3</sup> Yet, Cassirer increasingly realises that any ‘analysis’ cannot avoid the question of ‘synthesis’. Which, for him, came down to some form of metaphysics.<sup>4</sup>

Be that as it may, it is in the introduction to this fourth volume that the editors Krois and Verene make a remarkable reference to an American philosopher called Susanne K. Langer. When discussing Cassirer’s expressed intention to devote a separate volume to the arts they claim that Susanne Langer might be the only thinker who carried on Cassirer’s legacy in their own work. As they write:

This impression that there should be a volume on art persisted even after Cassirer’s death, especially since the one thinker most immediately to carry on from Cassirer’s work was Susanne Langer, who, although she was never his student and met him only after he came to the United States, developed a conception of symbolism formulated in terms of aesthetic theory.<sup>5</sup>

It is this tantalising claim that it was this rather unknown American philosopher who was to carry on most directly from the work of Cassirer that warrants a closer look at this woman philosopher and the way she carried on Cassirer’s legacy.

So who was Susanne Langer and what did she write? Susanne Langer was an American philosopher who lived from 1895-1985. Born in New York to German immigrant parents, she studied philosophy at Radcliffe College, a women’s college located right next to Harvard College that offered the same education for women at a time that Harvard did not accept female students. She did her BA under the logician Henry Sheffer and wrote her PhD under Alfred North Whitehead. Her research and publications spanned over fifty years and can be divided into three main periods.

---

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Language and Art II*, in D.Ph. Verene (ed.), *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Yale University Press, New Haven 1979, p. 195.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. IV, p. 5.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. xxiii.

In the first period her focus was on logic and epistemology. The main books from this time are *The Practice of Philosophy* (1930) and *An Introduction to Symbolic Logic* (1937). In the second period she focussed on philosophy of culture and art; books. This period produced her best known works: *Philosophy in a New Key* (1942), *Feeling and Form* (1953) and *Problems of Art* (1957). In her third and final period she worked on a pioneering philosophy of mind and embodied feeling. The books from this time are *Philosophical Sketches* (1962) and the trilogy *Mind: An Essay on Human Feeling* (1967, 1971 and 1982).

Throughout these very diverse periods and works runs one unifying theme: the way humans make sense of the world, or what Langer calls their ‘pursuit of meaning’, whether in science, language, art, myth, even dreams.

The ‘new key’ in philosophy is the recognition that the basic ‘sense-data’ and ‘facts’ that make up human experience and knowledge of the world are inherently symbolic. Facts, on Langer’s terms, are formulated events rooted in the perceptions of patterns and forms highlighting different aspects of the world. The pursuit of meaning as the discovery and formulation of such patterns in communicable forms and shapes is, so Langer argues, a deeply embodied fundamental human need alongside breathing and eating and human intimacy. It is, crucially, a need that distinguishes us from other animals.

In developing this idea she introduces three major distinctions that will permeate her entire oeuvre. The first distinction is that between signs and symbols. The second is the one between discursive and non-discursive symbols. And the last is the distinction between formulative and conventional symbols. I will briefly elaborate on each in turn.

As to the first distinction, a sign, in Langer’s terminology, indicates or announces the past, present, or future existence of a thing, event, or condition.<sup>6</sup> It is an unintentional *symptom* or indication of

---

<sup>6</sup> S.K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in Symbolism, Rite and Art*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1942, p. 57.

a certain condition and part of a causal chain of events. Examples include: a scar indicates (is a symptom of) a past wound – signalling something in the past; smoke indicates concurrent fire – signalling something concurrent; clouds announce upcoming rain – indicating something to be expected in the future. In all these examples signs form part of the same physical situation or condition as the signified.

The reason we select something as a sign is that it can tell us something about something else which is less available for examination. The interpreter is interested in the latter [the signified] but only perceives the former [the sign].<sup>7</sup> If it were not for the subject, or interpretant, sign and object would be interchangeable.<sup>8</sup>

When we now turn to Langer's notion of symbol, we encounter a very different function. Instead of indicating or announcing their symbols they enable their objects to be conceived even in their absence. They do not refer directly to their objects but are potential vehicles for their conception.<sup>9</sup> Unlike smoke signalling fire, the *word* 'smoke' is a symbol enabling one to *think about* smoke.

The world of symbols – or symbolisms – can be broadly divided into two realms: discursive and non-discursive. Discursive symbols or, rather, symbolisms, are complex entities, containing different elements with more or less stable, independent meanings. The prime example of this kind of symbolism is a lingual proposition containing different nouns and verbs. By contrast a non-discursive symbol contains no separate elements with independent meaning and needs to be grasped as a whole. A prime example of this kind of symbolism is a picture in which any element can only be understood in relation to the whole.

All symbols are the result of abstractions of forms from the plethora of impressions encountered by the embodied mind. Some

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 60, 61.

of these forms are based on internal relational patterns – e.g. a grid structure – other forms are based on the outline or contours of something – e.g. a circle or more complex shape. The same forms can be recognized in different phenomena and media. This is the foundation of metaphor whereby one phenomenon is described by reference to another, such as the ‘foot’ of a mountain, whereby the overall shape of the mountain stands for a human body.

Forms are grasped intuitively – indeed the same object or event can be captured by numerous forms depending on one’s interest or need. That is why Langer refers to the most elementary abstractions of human sense experience – also referred to as Gestalts – as ‘formulative’ symbols. In this primary form of symbolization there is usually a strong connection between the original perception and the symbolic form and it is often charged with feelings and meanings that cannot be expressed otherwise. By articulating such as yet inchoate sense-impressions and feelings, they can be ‘objectified’ and be given an external sensuous form.

By contrast, *conventional* symbols are (originally formulative) symbols that have become part of our day-to-day discourse and vocabulary and, over time, have gained a communally shared accepted meaning. This is the basis of dictionary meanings based on shared agreement of a standard reference: let ‘x’ stand for so-and-so and ‘y’ for so-and-so.

### *Philosophical Sources*

Langer drew on many different sources and thinkers but there are four philosophers in particular that had a major influence. These are, as I mentioned earlier, her two supervisors at Radcliffe College, the logician Henry Sheffer and process philosopher Alfred North Whitehead. The latter two are the early Wittgenstein and Ernst Cassirer, who is the focus of this study.

It is often thought that Langer was a student of Ernst Cassirer but that is not correct. In fact, she was more of a colleague who,

after Cassirer's sudden death in 1944, took over his classes at Columbia University where Cassirer had just started working on yet another visiting professorship. Langer first met Ernst Cassirer (1874-1945) in the winter of 1941, at a conference of the Eastern Division of the American Philosophical Association. By that time, Langer had just finished the manuscript of *Philosophy in a New Key* that was about to be published by Harvard University Press in 1942. Since the text had drawn significantly on ideas taken from Cassirer, their meeting was both timely and mutually inspiring. Cassirer's wife, Toni Cassirer, wrote about the meeting in her autobiography:

Ernst had met Susan [sic] Langer, an American philosopher of German origin, already in his first winter here at a congress, and he had been very interested in her work. She was a very serious scholar and her writings had a remarkable affinity with Ernst's ideas.<sup>10</sup>

Toni Cassirer also writes that Cassirer had been interested in working with Langer on further research projects, including his book *The Myth of the State* (1946), which, in the event, was not to be published until after his death. By way of preparation for their planned joint project, Langer had started to work on a translation of his *Sprache und Mythos* (1925) into *Language and Myth* (1946). Sadly, their years of co-operation were not to last long. In the spring of 1944 (13 April), in his first year of a visiting professorship at Columbia University, Cassirer died unexpectedly from a heart attack on his way home from teaching. Langer, who had only just moved to New York the year before, was called upon to take over his courses at the University, where she was to continue to teach for the next five years.

At the time of Cassirer's death Langer had nearly finished her translation of *Sprache und Mythos* which was published posthu-

---

<sup>10</sup> T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Felix Meiner, Hamburg 2003, p. 315. Also quoted in R. Lachmann, *Susanne K. Langer: Die Lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*, Wilhelm Fink, München 2000, p. 25; Translation mine.

mously in 1946. Even so, she had been able to discuss the material with him at length over the previous years, as is clear from a letter from Cassirer to her dated five days before his sudden death.<sup>11</sup> In the *Preface* she wrote:

I offer the translation of this little study (with some slight modifications and abridgments made by the author shortly before his death) both as a statement of a new philosophical insight and as a revelation of the philosopher's work: his material, his technique, and the solution of the problem by a final flash of interpretative genius.<sup>12</sup>

As Cassirer's editors Michael Krois and Donald Verene point out, Langer's translation of *Language and Myth* and her own *Philosophy in a New Key* were to play major roles in introducing Cassirer to a North American readership:

Langer's widely read *Philosophy in a New Key* (1942) and her translation of Cassirer's *Language and Myth* (1946) were a valuable route for many American readers into [Cassirer's] philosophy of the symbol prior to the publication of *The Philosophy of Symbolic Forms* in English in the 1950's.<sup>13</sup>

Philosopher Charles Hendel offered the following observation:

Susanne K. Langer made a translation of *Sprache und Mythos*, published in 1946 as *Language and Myth* by Harper and Brothers. This particular work offers an illuminating sidelight upon the development of *the Philosophy of Symbolic Forms*, inasmuch as it had been published in 1925, between the second part dealing with Myth and the third part on Science. Mrs. Langer's translation had been preceded, moreover, by her own book, *Philosophy in a New Key*, that presented a view of

---

<sup>11</sup> Letter from Cassirer to Langer, dated 8 April 1944, in J.M. Krois, *Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 18, Felix Meiner, Hamburg 2009. Quoted in R. Lachmann, *Susanne K. Langer: die lebendige Form...*, p. 25. See also: I. Randazzo, *Cassirer e Langer: a proposito di "Linguaggio e mito"*, «Studi di estetica», 48.1 (2020), pp. 171-190.

<sup>12</sup> S.K. Langer, *Preface*, in E. Cassirer, *Language and Myth* [1946], Dover Publications, New York 2012, p. x.

<sup>13</sup> D.Ph. Verene, *Introduction*, in E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. IV, p. xxiii.

Cassirer's theory of form and symbol with great freshness and vivacity. [...] The interest in Cassirer was thus being directed toward the Philosophy of Symbolic Forms, and readers were prepared for it.<sup>14</sup>

That said, even before the publication of *Language and Myth* and the *Myth of the State* Cassirer himself had written one other book in the English language, *An Essay on Man*, published in the year of his death. This book suggests various influences from Langer, including the book's general structure that mirrors that of *Philosophy in a New Key*. Both books consist of two distinct parts, the first dealing with a general anthropology, based on a theory of symbolism, arguing that man is not an «animal rationale» but an «animal symbolicum»,<sup>15</sup> and the second containing chapters discussing a range of individual cultural forms.<sup>16</sup> At the same time, it provided a valuable summary and introduction to his own as yet untranslated trilogy. So, what were the major influences on and parallels with Langer's thinking?

### *Philosopher of science*

Even before meeting Cassirer in 1941, Langer had been well acquainted with Cassirer's original German texts as her own first and native language as a child from German immigrant parents was German. Cassirer's name and reputation were already known at Harvard as is clear from two invitations issued to him in 1913 and 1914.<sup>17</sup> Sadly, on neither occasion had he been able to accept

---

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I, p. xii.

<sup>15</sup> S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, pp. 1-102; E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven 1944, pp. 1-62.

<sup>16</sup> S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, pp. 103-226; E. Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 63-229.

<sup>17</sup> His book *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906, 1907) had won the Kuno Fischer Gold Medal from the Heidelberg Academy in 1914, and his book *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910) was

the invitation due to family circumstances. And although, according to his wife Toni, Cassirer had hoped that, following his forced exile from Germany, he would be given another chance, sadly no further invitation was issued.

As a neo-Kantian philosopher of science, Cassirer was often closely associated with the scientifically oriented Marburg School and its leading philosophers Hermann Cohen and Paul Natorp, rather than with the Baden school represented by Wilhelm Windelband (1848-1915) and Heinrich Rickert (1863-1936). The same could be said of Langer.<sup>18</sup> Polish philosopher Stefan Morawski, for example, writes:

Langer's stance, i.e., her reiterated polemics with empiricism, naturalism, and with neo-positivist philosophers of science, her insistent cutting herself off from metaphysics and psychology – all these bear on the Marburg version of neo-Kantianism which characterizes Cassirer's work.<sup>19</sup>

However, as we will see, both Langer and Cassirer are also deeply concerned with culture and the process of human meaning making in general. Interestingly, this awareness of the symbolic nature of culture came directly out of their philosophy of science. As Cassirer wrote in the first volume of his trilogy:

*The Philosophy of Symbolic Forms* (1923, 1925, 1929) Mathematicians and physicists were first to gain a clear awareness of [the] [...] symbolic

---

considered the best history of all major scientific concepts prior to the twentieth century. Indeed, Cassirer was arguably one of the last systematic philosophers who had a complete grasp of the different sciences and was *au fait* with its latest developments.

<sup>18</sup> Since the 1860s neo-Kantianism had been the official academic philosophy taught at most German Universities. While covering a diverse range of schools, two in particular stand out: the Marburg School, with its leading philosophers Friedrich Lange (1828-1875), Hermann Cohen (1842-1918) and Cohen's student Paul Natorp (1854-1924); and the Baden (or Southwest) School based in Heidelberg, with its leading representatives Wilhelm Windelband (1848-1915) and Heidegger's teacher Heinrich Rickert (1863-1936).

<sup>19</sup> S. Morawski, *Art as Semblance*, «The Journal of Philosophy», 11 (1984), pp. 654-663, here p. 655.

character of their basic implements. [...] The fundamental concepts of each science, the instruments with which it propounds its questions and formulates its solutions, are regarded no longer as passive images of something but as *symbols* created by the intellect itself.<sup>20</sup>

It was this early recognition of the symbolic character of scientific and mathematical concepts with which, as he said, «the rigid concept of being seems to be thrown into flux» that was to become equally important for Langer.<sup>21</sup> As she was to formulate it twenty years later:

Physicists may think of certain facts in place of constants and variables, but the same constants and variables will serve somewhere else to calculate other facts, and the mathematicians themselves give no set of data their preference. [Mathematicians] deal with items whose sensory qualities are quite irrelevant: their 'data' are arbitrary sounds or marks called *symbols*.<sup>22</sup>

However, as we know, symbols for Cassirer and Langer are not confined to mathematics, logic or the natural sciences. In Cassirer's words:

Every authentic function of the human spirit has this decisive characteristic in common with cognition: it does not merely copy but rather embodies an original, formative power [...] *this is as true of art as it is of cognition; it is as true of myth as of religion*. All live in particular image-worlds, which do not merely reflect the empirically given, but which rather produce it in accordance with an independent principle. Each of these functions creates its own symbolic forms which, if not similar to the intellectual symbols, enjoy equal rank as products of the human spirit. None of these forms can simply be reduced to, or derived from, the others; each of them designates a particular approach, in which and through which it constitutes its own aspect of 'reality'.<sup>23</sup>

This, in a nutshell, is what the philosophy of symbolic forms is all about. And in constructing this philosophy Cassirer turned

---

<sup>20</sup> E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I, p. 75.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>22</sup> S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 18.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I, p. 78.

Kant's fixed and universal forms of perception and categories of understanding *into* dynamic and historically evolving symbolic processes. Even sense-perception *itself* became a form of 'symbolisation' or 'ideation'. As Langer put it in *Philosophy in a New Key*: «The material furnished by the senses is constantly wrought into symbols, which are our elementary ideas»;<sup>24</sup> «'Seeing' [...] is not a passive process, by which meaningless impressions are stored up for the use of an organizing mind. [...] The activity of our sense is 'mental' not only when it reaches the brain, but in its very conception [...] 'Seeing' is itself a process of formulation».<sup>25</sup>

In other words, for both Langer and Cassirer, symbolization is the core of the free functioning of the human mind: the mind not only orders and categorises reality, it *transforms and constitutes* it as a human world, a world we can inhabit as human beings. Langer credits Cassirer for alerting her to this more fundamental function of human symbolization. As she described it:

But this [more fundamental] symbol concept [...] cannot be defined in terms of denotation, signification, formal assignment, or reference. [...] His [Cassirer's] notion of 'symbol' was more primitive than that of a sign used by common consent to stand for an associated concept; in his sense of the word, a sound, mark, object, or event could be a symbol to a person, without that person's consciously going from it to its meaning. This is the basic concept in his theory of myth.<sup>26</sup>

It is worth noting that in his *Philosophy of Symbolic Forms*, Cassirer used the terms sign and symbol more or less interchangeably and did not, like Langer, make a clear terminological distinction. However, in the third chapter of *An Essay on Man*, entitled *From Animal Reactions to Human Responses*, he writes:

---

<sup>24</sup> S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>26</sup> S.K. Langer, *On a New Definition of "Symbol"* [1956], in S.K. Langer, *Philosophical Sketches*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1961, pp. 54-65, here p. 56.

For the sake of a clear statement of the problem we must carefully distinguish between signs and symbols. [...] Symbols – in the proper sense of this term – cannot be reduced to mere signals. Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning. Signals are ‘operators’; symbols are ‘designators’.<sup>27</sup>

Since *An Essay on Man* was written after Cassirer had met Langer, it reflects, as Randal Auxier suggests, «the influence of Susanne Langer on Cassirer’s conception of the symbol, and through her, perhaps also Whitehead’s influence».<sup>28</sup> For Langer – as for Cassirer – human symbol making is the fundamental basis of all freedom of consciousness and freedom of expression and should never be constrained.

A sign is always embedded in reality [...] but a symbol may be divorced from reality altogether. It may refer to what is *not* the case, to a mere idea, a figment, a dream. It serves, therefore, to liberate thought from the immediate stimuli of a physically present world; and that liberation marks the essential difference between human and nonhuman mentality.<sup>29</sup>

Years later, in a lecture commemorating the 50<sup>th</sup> anniversary of Cassirer’s death Jürgen Habermas would pick up on this notion of symbols as «liberating» humans from instinctive reactions and enabling them to reflect *on* and take stands *in* the world:

The objectifying force of a symbolic mediation breaks the animal immediacy of a nature which impacts on the organism from within and without; it thereby creates that distance from the world which makes possible a thoughtful, reflectively controlled reaction to the world on the part of subjects who are able to say ‘no’.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> E. Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 31, 32.

<sup>28</sup> R.E. Auxier, *Ernst Cassirer (1874-1945) & Suzanne [sic] Katherina (Knauth) Langer (1895-1985)*, in M. Weber - W. Desmond (eds.), *Handbook of Whiteheadian Thought*, vol. 2, Ontos, Frankfurt - Lancaster 2009, p. 555.

<sup>29</sup> S.K. Langer, *The Lord of Creation*, «Fortune», 29.1 (1944), pp. 127-154.

<sup>30</sup> J. Habermas, *The Liberating Power of Symbols: Ernst Cassirer’s Humanistic Legacy and the Warburg Library*, in J. Habermas, *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, trans. by P. Dews, Polity Press, Cambridge 2001, p. 7. Habermas’ essay is based on a lecture delivered on 20 April 1995 at

Symbolic activity gives form and shape to both thought and feeling. This, finally, is also the central theme in Langer's philosophy of art, the philosophical area for which she had become best known. So let me conclude with just a few comments on this part of her wide ranging oeuvre.

Art, for Langer is not self-expression in the sense of venting one's emotions, but the crafted articulation of the nuanced and elusive feelings that defy discursive prose. As she puts it in *Philosophy in a New Key*: «Sheer self-expression requires no artistic form»;<sup>31</sup> «If music has any significance it is semantic, not symptomatic. [...] Music is not the cause or the cure of feelings, but their logical expression».<sup>32</sup> The idea that art can provide symbolic forms suggestive of the life of feeling is the central theme in what became her seminal book on art, *Feeling and Form* with the subtitle *A theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*. It was published in 1953 and, poignantly, dedicated to «the happy memory of Ernst Cassirer». The book could be seen as the work Cassirer might have wanted to have written himself had he had been given the chance. In 1942, Cassirer wrote to the editor of *The Library of Living Philosophers*, that «in the first sketch [*im ersten Entwurf*]» of his *Philosophy of Symbolic Forms* he had considered a volume on art, but the «malice [*Ungunst*]» of the times had caused him to put it off again and again.<sup>33</sup> Similarly, Cassirer's editors Krois and Verene write:

Among scholars in the United States who knew Cassirer and his work, the impression grew that an unwritten volume was needed to complete *The Philosophy of Symbolic Forms*, and that this was on art. Cassirer continually mentions the triad of art, myth and religion throughout the three volumes but there is no separate treatment of art.<sup>34</sup>

---

the University of Hamburg at the dual occasion of the restored Warburg Library Building and the fiftieth anniversary of Cassirer's death on 13 April 1945.

<sup>31</sup> Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 216.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>33</sup> Quoted in E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. IV, p. xxiii.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. xxiii.

In the end, apart from one chapter in his *Essay on Man* and three short manuscripts in a posthumously published book *Symbol, Myth and Culture*, Cassirer never produced any substantial work on art or aesthetics.<sup>35</sup> Langer can thus rightly be said to have completed Cassirer's work by developing a theory of art that was deeply grounded on Cassirer's philosophy of symbolic forms. And in doing so, she has contributed creatively to his lasting legacy.

---

<sup>35</sup> Chapters on art can be found in E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1951, pp. 275-361; E. Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 137-170; E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, Yale University Press, New Haven 1979.



*Seconda Sezione. Epistemologia, filosofia delle scienze  
e filosofia della cultura*

---



ALICE DI NOTO

ARTHUR PAP, ERNST CASSIRER  
E IL RUOLO DEI PRINCIPI DELLA TEORIA FISICA

*Introduzione*

Con la nomina di Hitler a cancelliere del 1933, Ernst Cassirer, in quanto ebreo tedesco, fu costretto a lasciare la Germania, per stabilirsi prima in Svezia, poi in Inghilterra e infine negli Stati Uniti, agli inizi degli anni Quaranta. In questo periodo insegnò, in qualità di *visiting professor*, all'università di Yale e, in seguito, alla Columbia; in entrambe le sedi, ebbe fra i suoi allievi Arthur Pap, un giovane filosofo che aveva condiviso con lui la difficile esperienza della migrazione. Ebreo svizzero, anche Pap era approdato negli Stati Uniti solo da pochi anni, dopo avere cominciato in Europa i propri studi filosofici. Oltre al vissuto personale, Cassirer e Pap condivisero anche un atteggiamento intellettuale di fondo: furono due filosofi che non si chiusero entro rigidi confini di scuola e che seppero comunicare con gran parte delle correnti di pensiero più vivaci del secolo passato. Cassirer, pur appartenendo alla scuola neokantiana, non rinunciò a interessarsi alle idee discusse negli ambienti del positivismo logico e del pragmatismo americano; Pap, dal canto suo, elaborò una teoria dell'a priori in cui influenze neokantiane, pragmatiste e convenzionaliste si integrano efficacemente.

Lo scopo di questo contributo è mostrare l'influenza che la filosofia della scienza cassireriana ha esercitato sulla riflessione di

Pap in merito ai principi fisici, nella speranza, da una parte, che questo possa accrescere la comprensione del pensiero di Pap di chi già lo conoscesse, dall'altra, che possa in generale rendere più nota la sua figura, ancora sottorappresentata nella storia della filosofia della scienza contemporanea. Con questo obiettivo, il contributo si colloca in continuità con il paragone fra i due autori già sviluppato da Thomas Mormann nel 2021<sup>1</sup> e intende costituirne un'estensione. La sua struttura è la seguente: nella prima parte sarà presentata la teoria dell'*a priori* funzionale di Arthur Pap, mentre, nella seconda, saranno discussi alcuni fondamentali elementi di affinità teorica fra la prospettiva di Pap e quella di Cassirer. Nello specifico saranno esaminate: la particolare concezione olistica delle teorie fisiche propria di entrambi gli autori, la loro comune idea di un'oggettività «per gradi», il comune riconoscimento di una possibilità di comunicazione fra la filosofia critica e il pragmatismo e il simile ruolo assegnato dai due filosofi ai principi costitutivi e al principio generale di causalità nella struttura complessiva della conoscenza empirica.

### 1. *L'a priori funzionale di Arthur Pap*

Gli anni Quaranta hanno rappresentato per Pap una fase di profonda riflessione sulla natura dell'*a priori* nella conoscenza, un tema che, contrariamente a quanto si potesse credere all'indomani della diffusione delle tesi del positivismo logico più ortodosso, non è mai definitivamente tramontato nell'orizzonte dell'epistemologia. Introdotto alla filosofia neokantiana da Cassirer e alla tradizione neoempirista da Charles Stevenson e avendo integrato queste conoscenze con una discreta formazione in matematica e fisica conquistata durante gli anni del dottorato, Pap sceglie di dedicare a questa tematica una buona parte dei suoi primi lavori.

---

<sup>1</sup> T. Mormann, *Two Kindred Neo-Kantian Philosophies of Science: Pap's The A Priori in Physical Theory and Cassirer's Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, «Journal of Transcendental Philosophy», 1.1 (2021), pp. 1-23.

Il punto di partenza di Pap è una discussione della critica al sintetico a priori portata avanti dal positivismo logico.<sup>2</sup> Secondo questa critica, gli enunciati significanti rientrerebbero soltanto in due tipologie: quelli sintetici a posteriori, derivati dall'esperienza, e quelli analitici a priori, derivati dalle definizioni e dai principi logici, dalla natura apodittica.

In questa prospettiva teorica, dall'eco humiana, nella misura in cui un enunciato ha una «portata esistenziale» ed è dunque in grado di parlarci della realtà, sarà inevitabilmente contingente, nella misura in cui, invece, porta il nobile connotato della necessità, sarà «meramente verbale», riguarderà, cioè, soltanto l'utilizzo del linguaggio e non sarà in grado di dirci nulla sulla realtà.<sup>3</sup>

Pap dichiara in più luoghi<sup>4</sup> di aver sempre nutrito qualche riserva teorica nei confronti della dicotomia «esistenziale o necessario, non entrambi», pur considerando falliti i diversi tentativi di riabilitare il sintetico a priori per colmare il divario tra i due estremi opposti. Nelle pagine della sua dissertazione dottorale, *The A Priori in Physical Theory*, Pap afferma che il suo modo di affrontare la

---

<sup>2</sup> Sarebbe un errore caratterizzare il positivismo logico come un movimento omogeneo, tale da escludere all'unanimità ogni attività dello spirito nella costituzione della conoscenza. Michael Friedman ha messo in luce la grande varietà di idee sorte fra i diversi esponenti del movimento (cfr. M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism* (1999), Cambridge University Press 2012). Per capire quanta di questa varietà sia giunta sotto gli occhi di Pap, va tenuto presente che uno dei principali veicoli di diffusione delle idee dell'empirismo logico negli Stati Uniti è stato il popolare articolo *Logical Positivism. A New Movement in European Philosophy* di Albert E. Blumberg ed Herbert Feigl (1931), che presentava il movimento come un'unità coesa, tesa a negare con decisione l'esistenza di elementi sintetici a priori nelle scienze formali ed empiriche.

<sup>3</sup> Nei suoi lavori Pap impiega l'espressione «portata esistenziale» per descrivere la proprietà di certi enunciati di riferirsi ai fatti del mondo e l'espressione «meramente verbale» per descrivere proprietà di certi enunciati di riferirsi esclusivamente all'uso del linguaggio.

<sup>4</sup> Cfr. A. Pap, *On the Meaning of Necessity* (1943), in A. Keupink - S. Shieh (eds.), *The Limits of Logical Empiricism. Selected Papers of Arthur Pap*, Springer, Dordrecht 2006, p. 55 e A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, Russell & Russell, New York 1946, pref., p. VII.

questione non intende riabilitare il sintetico a priori e contraddire così l'ipotesi cardine del positivismo logico, bensì intende offrirle: «un' enfasi supplementare»<sup>5</sup> in una prospettiva che fa tesoro della lezione del «pragmatismo concettuale» di Lewis<sup>6</sup> e di Dewey,<sup>7</sup> del neokantismo di Cassirer<sup>8</sup> e del convenzionalismo di Poincaré<sup>9</sup> e Lenzen,<sup>10</sup> che chiama «teoria funzionale dell'a priori».

Per comprendere la tesi di Pap è fondamentale tenere presenti due punti principali: in primo luogo, nella sua prospettiva, non è possibile dividere il corpo della conoscenza scientifica in tipi di enunciati mutualmente esclusivi, ma è possibile stabilire esclusivamente una distinzione delle diverse funzioni di volta in volta attribuibili ad essi; in secondo luogo, Pap concepisce la ricerca scientifica come un fatto flessibile e in divenire, che come tale dev'essere analizzata.

Se ci si pone in quest'ottica diventa possibile cogliere come gli enunciati possano cambiare funzione e, con essa, il loro statuto epistemologico, in diversi contesti di ricerca e in fasi temporalmente diverse del processo conoscitivo.

Se, come metodologi, adottiamo un punto di vista statico ed esaminiamo il corpo delle proposizioni scientifiche per come potrebbe essere trovato sistematizzato in una determinata fase della ricerca, potremmo infatti suddividerlo con successo in proposizioni analitiche e sintetiche,

---

<sup>5</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, p. 39 (trad. it. mia).

<sup>6</sup> C.I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge* (1929), Dover, New York 1956.

<sup>7</sup> J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, Henry Holt & Company, New York 1938.

<sup>8</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione* (1910), trad. it. di R. Pettoello, Eutimia, Napoli 2024; E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein* (1921), trad. it. di N. Zippel, Castelvechi, Roma 2015; E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* (1936), trad. it. di G. Borbone, Mimesis, Milano - Udine 2020.

<sup>9</sup> H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi* (1902), trad. it. di M.G. Porcelli, Dedalo, Bari 2012.

<sup>10</sup> V.F. Lenzen, *The Nature of Physical Theory*, John Wiley & Sons, New York 1931.

come tali da formare classi reciprocamente esclusive. Se, tuttavia, il nostro punto di vista è dinamico o evolutivo, troveremo che quelle che erano leggi sperimentali in una fase, finiscono per funzionare, in virtù di un'estesa conferma empirica, come regole analitiche o "convenzionali", nel linguaggio di Poincaré, in una fase successiva.

[...] I metodologi hanno la tendenza a compartimentalizzare nettamente le proposizioni scientifiche in, diciamo, teoretiche, sperimentali, procedurali. Tuttavia, per via di questa tendenza alla compartimentalizzazione tendono a dimenticare la flessibilità della conoscenza scientifica e a ipostatizzare distinzioni funzionali in distinzioni di tipo intrinseco.<sup>11</sup>

Pap descrive un «percorso verso l'analiticità», nel corso del quale alcune leggi empiriche, ritenute inizialmente sintetiche e posteriori, che hanno ricevuto un'estesa conferma da parte dell'esperienza, in una fase successiva della ricerca, possono essere, per così dire, «tenute ferme», indipendentemente da ogni loro ulteriore esemplificazione empirica, e cominciare a funzionare come principi che guidano l'interpretazione di certe classi di fenomeni. Pap descrive il fenomeno come un «funzionamento analitico delle leggi empiriche»: <sup>12</sup> quanto maggiore è, infatti, la loro conferma da parte dell'esperienza e la loro efficacia come principi d'interpretazione dell'esperienza successiva, tanto più le leggi tenderanno verso l'apriorità, fino a essere impiegate come definizioni reali degli stessi concetti empirici in esse inclusi e diventare, così, formalmente analitiche. L'analiticità formale è un «ideale limite verso cui le generalizzazioni empiriche tendono a convergere».<sup>13</sup>

La trasformazione delle generalizzazioni induttive in definizioni [...] è sintomatica del fatto che la fiducia dello scienziato nella loro validità ha raggiunto il suo punto più alto. L'analiticità formale è, per così dire, il massimo grado di aprioricità; rappresenta il limite superiore dell'analiticità funzionale.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, foreword, pp. VII-VIII (trad. it. mia).

<sup>12</sup> Ivi, p. 28.

<sup>13</sup> Ivi, pref., p. X (trad. it. mia).

<sup>14</sup> Ivi, p. 38 (trad. it. mia).

Questo non vuol dire che le leggi empiriche, una volta elevate a principi, vengano tagliate fuori da *ogni* rapporto con l'esperienza: sebbene infatti esse vengano messe al riparo da una confutazione empirica diretta, può sempre accadere che l'esperienza ci obblighi, indirettamente, a rivedere le nostre definizioni. La revisione può essere messa in atto utilizzando altre leggi come principi d'interpretazione per sottoporre la legge precedentemente impiegata come definizione a un test.

Siamo liberi di *rendere* logicamente necessarie le verità empiriche e privarle, così, della loro intrinseca contingenza [...] ma dobbiamo riconoscere che l'esperienza è ancora libera di disfare quanto noi abbiamo fatto. Per acquisire una portata esistenziale [...] gli "universali" devono pagare il prezzo della contingenza; devono abbandonare il privilegio della necessità logica, il privilegio di essere eternamente analitici e/o irrefutabili.<sup>15</sup>

Consideriamo come esempio il «percorso verso l'analiticità» della legge di Boyle. Essa afferma che, in un gas ideale, se la temperatura è costante, il rapporto fra la pressione e il volume sarà costante. Data la sua estesa conferma empirica, lo scienziato potrà stabilire di tener ferma la sua validità dinanzi a esperienze apparentemente contrarie e a impiegare la legge come un principio guida interpretativo: di fronte all'esperienza di un gas che, a temperatura costante, non presenta un rapporto costante fra pressione e volume, la legge di Boyle potrà essere mantenuta e utilizzata come *criterio* per inferire che la temperatura del gas in oggetto non era davvero costante. Se il rapporto costante di pressione e volume viene impiegato come definizione della condizione di temperatura costante (isoterma), la legge di Boyle, per cui se la temperatura è costante, il rapporto fra pressione e volume è costante, si trasforma in un enunciato formalmente analitico.

Ad ogni modo, dal momento che esistono anche *altri* criteri per valutare la presenza di una fluttuazione di temperatura come, ad esempio, la legge della dilatazione termica lineare incorporata nel termometro, la legge di Boyle rimarrà pur sempre aperta alla

---

<sup>15</sup> A. Pap, *On the Meaning of Necessity*, pp. 54-55 (trad. it. mia).

confutazione empirica, laddove, in presenza di un rapporto non costante di pressione e volume, il termometro dovesse rivelare che la temperatura è rimasta costante.

Le leggi fisiche formano come una rete, in modo che ci siano sempre leggi *alternative* disponibili per la misura delle proprietà fisiche. Così una legge che è presupposta come principio interpretativo in un esperimento, può essa stessa essere sottoposta a test per mezzo di un altro esperimento in cui altre leggi funzionano come principi di interpretazione. Il termine “rete” qui, è inteso come una *similitudine* per un sistema di relazioni funzionali, i cui “nodi” sono le quantità fisiche che stanno allo stesso tempo in relazioni funzionali con altre quantità fisiche.<sup>16</sup>

Per descrivere il particolare statuto modale degli enunciati funzionalmente a priori, Pap recupera la nozione aristotelica di «necessità ipotetica»: una forma di necessità, predicabile dei mezzi in vista di determinati fini, in grado di colmare «il divario fra la contingenza delle congiunzioni empiriche e la necessità “semplice” delle connessioni formali».<sup>17</sup> A differenza della necessità astratta o matematica, che ha una natura retrospettiva, nella misura in cui, nelle sue istanziazioni, i conseguenti derivano la loro necessità dagli antecedenti da cui seguono, la necessità ipotetica ha una natura prospettica, dal momento che, nelle sue istanziazioni, gli antecedenti derivano la loro necessità dai conseguenti, dei quali sono condizioni necessarie. Laddove la necessità matematica si predica di teoremi o di «fatti ragionati»,<sup>18</sup> la necessità ipotetica si predica di ipotesi, postulati o principi-guida. Una caratteristica distintiva degli enunciati ipoteticamente necessari, già riscontrata nell'esempio di sopra, è il fatto di non rappresen-

---

<sup>16</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, p. 35 (trad. it. mia).

<sup>17</sup> A. Pap, *On the Meaning of Necessity*, p. 49 (trad. it. mia).

<sup>18</sup> Per «fatti ragionati» Pap intende quelle congiunzioni empiriche costanti che sono state *spiegate* grazie all'interposizione di un termine medio, in virtù del quale appaiono come connessioni necessarie, connessioni *de jure* e non solo *de facto*. Per mantenerci fedeli al nostro esempio, la legge di Boyle può essere convertita in un fatto ragionato mediante l'assunzione della teoria cinetica dei gas. Cfr. A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, pp. 12-13.

tare mai l'unica possibilità, di esistere, cioè, sempre accanto a un ventaglio di principi alternativi altrettanto adatti per l'interpretazione dei fenomeni. Fra principi ipoteticamente necessari alternativi non è possibile scegliere per ragioni logiche, selezionando cioè un'opzione dopo aver dimostrato impossibili o contraddittorie le altre, ma esclusivamente per ragioni di natura teleologica e pragmatica, secondo il principio del «cosa è meglio», relativamente agli obiettivi della ricerca.

Per Pap, i principi sono i mezzi attraverso cui i fatti acquisiscono per noi una capacità rappresentativa e un valore di evidenze. È possibile interpretare un fatto esperito come una forza o una massa solo se questi concetti sono stati preliminarmente definiti e a stabilire le definizioni dei concetti empirici sono proprio i principi funzionalmente a priori, definiti da Poincaré «definizioni mascherate».

Un supporto fondamentale per articolare questa tesi è stato l'incontro con il saggio *Mind and the World-Order* di C.I. Lewis.<sup>19</sup> La tesi principale del testo di Lewis è che i principi a priori sono «regole categoriali» con le quali il pensiero stabilisce le proprietà che un fatto dato deve presentare per essere categorizzato in un certo modo (ad esempio: «Gli oggetti materiali devono avere una massa»). Sono indipendenti dall'esperienza perché non prescrivono nulla al contenuto del dato, ma legifera-no piuttosto sul nostro atteggiamento nei suoi confronti. In virtù di questo loro carattere legislativo, a differenza delle semplici generalizzazioni empiriche, possono essere mantenuti anche di fronte all'esperienza contrastante: «se l'esperienza non vi si adegua, allora tanto peggio per l'esperienza».<sup>20</sup> «Nel determinare la sua propria interpretazione», affermava, «la mente legifera per la realtà, indipendentemente da quanto possa presentare l'esperienza futura».<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 1-7.

<sup>20</sup> C.I. Lewis, *Mind and the World Order*, p. 224 (trad. it. mia).

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 197 (trad. it. mia).

Per Pap c'è un confine meno netto fra i principi categoriali e le leggi empiriche. L'a priori, interpretato funzionalmente, è infatti suscettibile di gradi, così che le leggi empiriche possono iniziare a funzionare analiticamente e ad essere elevate a principi interpretativi, pur mantenendo il loro *status* di ipotesi aperte al controllo empirico.<sup>22</sup>

Ad ogni modo, secondo Pap, i principi funzionalmente a priori non si limitano a fungere da definizioni reali dei concetti empirici, ma svolgono anche una «funzione costruttiva»<sup>23</sup> e di sistematizzazione della conoscenza empirica. In virtù di un'estesa fiducia nella loro validità, essi vengono tenuti fermi dinanzi all'esperienza recalcitrante e spingono gli scienziati a rivedere altre parti della teoria e persino a «costruire» nuove entità per eliminare il contrasto. Un esempio, che Pap trae da Victor Lenzen,<sup>24</sup> è quello del principio di conservazione dell'energia meccanica, secondo cui, in un sistema isolato in cui agiscono solo forze conservative, l'energia meccanica si conserva. La fiducia nella sua validità universale ha portato gli scienziati a una ridefinizione del concetto di energia che lo rendesse applicabile anche ai fenomeni termodinamici, che sembravano disobbedirvi. Nell'ambito della fisica subatomica, il principio di conservazione ha portato alla postulazione di una nuova entità, il neutrino, in grado di estendere la sua validità anche all'ambito dei fenomeni di disintegrazione nucleare, che inizialmente sembravano contraddirlo. Il risultato di questo processo è stata l'unificazione dei campi della meccanica, della termodinamica e della fisica subatomica sotto un'unica norma dell'accadere.

Per completare questo quadro generale, va aggiunto infine che, sebbene molti enunciati funzionalmente a priori nascano come generalizzazioni empiriche, Pap menziona anche casi di

---

<sup>22</sup> Cfr. A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, p. 4.

<sup>23</sup> Ivi, p. 21.

<sup>24</sup> V.F. Lenzen, *Reason in Science*, «University of California Publications in Philosophy», 21 (1939), pp. 77-96.

principi funzionalmente a priori che non nascono dall'esperienza effettiva, bensì da una sua idealizzazione. Nel capitolo dedicato all'applicazione della teoria funzionale dell'*a priori* alla meccanica newtoniana, Pap discute della legge di inerzia come caso di questo tipo.<sup>25</sup> Essa afferma che un moto permane nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, finché non interviene una forza a modificare tale stato. Ora, il moto rettilineo uniforme, menzionato nella legge, è un moto empiricamente impossibile, dato che nessun corpo risulta realmente isolato dall'azione di forze esterne: questo aspetto distingue la legge di inerzia dalle generalizzazioni induttive nel senso ordinario. Tuttavia, anch'essa si rivela un enunciato funzionalmente a priori, dal momento che può essere impiegata come definizione della condizione di assenza di forze esterne e come criterio, dunque, per evincere l'azione di forze nei sistemi fisici. Inoltre, poiché enuncia la presenza di una componente ipotetica dei moti reali, viene impiegata come una regola per la loro spiegazione mediante costruzione geometrica. Pap fa riferimento a Galilei, che spiega la traiettoria parabolica dei proiettili risolvendola in una componente tangenziale, che ne rappresenta la tendenza inerziale, e in una componente verticale, che ne rappresenta la tendenza gravitazionale.

Come ultima tappa di questo breve resoconto della teoria dell'*a priori* di Pap, occorre aggiungere, a completamento, che, accanto all'*a priori funzionale*, fin qui esposto, Pap riconosce altre due forme di *a priori* nella scienza. Abbiamo già visto come l'*a priori funzionale*, proprio dei principi-guida, tenda a convergere verso l'*a priori formale*, caratteristico degli enunciati analitici, che ne rappresenta, per così dire, il limite superiore.

Ora, l'aprioricità formale degli enunciati da una parte dipende, come abbiamo visto, dalle definizioni convenzionalmente scelte dei termini in essi impiegati, dall'altra, dai principi logici. Riconosciamo che un enunciato dalla forma « $A$  è  $A$ » è vero e che il suo contrario « $A$  è non- $A$ » è auto contraddittorio perché conoscia-

---

<sup>25</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, pp. 40-48.

mo i principi di identità e non contraddizione. Questo vuol dire che i principi logici stessi non possono essere a priori nello stesso senso degli enunciati di cui determinano il carattere analitico: «la stessa analisi di cosa si intenda con “a priori formale” rivela l’esistenza di un altro tipo di a priori senza il quale l’a priori formale non potrebbe neppure essere definito».<sup>26</sup> Pap lo denomina *a priori materiale*, richiamandosi alla tradizione fenomenologica, e lo attribuisce a quelle verità, il cui riconoscimento non è materia di induzione né di deduzione, che sono sintetiche, non empiriche, ma «eidetiche», che Husserl avrebbe detto essere colte nella pura visione d’essenza (*Wesensschauung*).<sup>27</sup> Secondo Pap, appartengono a questa categoria i principi logici, i principi matematici e quei giudizi di interpretazione con cui si riconosce che le definizioni formali possono applicarsi a casi specifici e la natura del caso è tale che la validità della sua applicazione non può essere verificata induttivamente, come: «il tempo è una serie» (i suoi istanti possono intendersi come valori per delle variabili legate da una relazione asimmetrica e transitiva), «il tempo è un *continuum*», «i toni si ordinano secondo altezza» o «“essere più alto di” è una relazione transitiva».

Come le leggi empiriche possono essere impiegate come definizioni dei concetti empirici e diventare, infine, formalmente analitiche, analogamente questi principi materialmente a priori possono essere usati come definizioni implicite delle costanti logiche, dei termini primitivi della matematica e di altre entità a cui possono essere attribuite proprietà formali, e diventare così tautologici, formalmente analitici. «Ogni enunciato sintetico, sia esso empirico o “eidetico”, può essere *reso*, tramite un atto convenzionale, un enunciato formalmente *a priori*, in modo da essere *preso*

---

<sup>26</sup> A. Pap, *The Different Kinds of A Priori* (1944), in A. Keupink - S. Shieh (eds.), *The Limits of Logical Empiricism. Selected Papers of Arthur Pap*, Springer, Dordrecht 2006, p. 63.

<sup>27</sup> Per una trattazione dell’a priori materiale nella tradizione fenomenologica cfr. M. Ferrari, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 193-195.

come *funzionalmente a priori*».<sup>28</sup> Il *modus ponens*, ad esempio, è originariamente una verità sintetica che, una volta utilizzata per definire implicitamente il simbolo dell'implicazione, diviene formalmente analitica, la sua verità seguirà dal significato stesso di implicazione e nessuno potrà negarlo a meno di non usare il simbolo dell'implicazione in un senso diverso. Analogamente, il principio dell'induzione matematica può essere usato come definizione implicita del concetto di «numero intero finito» e apparire, allora, come formalmente analitico.

È importante ribadire come in Pap queste non sono distinzioni di carattere intrinseco, bensì esclusivamente funzionale. Questo significa che l'a priori funzionale, materiale e formale, per quanto siano predicati distinti, possono essere attribuiti a uno e un medesimo enunciato in fasi differenti della ricerca:

L'ipostatizzazione della *distinzione* categoriale fra verità sintetiche e definizioni convenzionali-analitiche in una *separazione* esistenziale, così da pensare gli enunciati epistemologicamente qualificati da queste categorie come classi mutualmente esclusive, dà origine a un radicale fraintendimento della scienza.<sup>29</sup>

## 2. Elementi di affinità con la filosofia della scienza di Cassirer

### 2.1. ANTI-ATOMISMO

Nel delineare alcuni tratti principali della teoria cassireriana dell'a priori, è possibile prendere le mosse dallo stesso punto di partenza da cui era cominciata l'argomentazione di Pap. Anche Cassirer, infatti – e, da neokantiano, in una misura ancor maggiore – si mostra critico nei confronti dell'attacco neopositivista al sintetico a priori e, dunque, dell'idea secondo cui un enunciato può essere esistenziale o necessario, ma mai entrambe le

---

<sup>28</sup> A. Pap, *The Different Kinds of A Priori*, p. 70.

<sup>29</sup> Ivi, p. 74.

cose. Un'articolazione di questa critica si può leggere all'interno di *Sostanza e funzione*, l'opera del 1910, che delinea il quadro concettuale fondamentale entro cui si iscrive tutta la riflessione epistemologica cassireriana dei decenni successivi. Nel capitolo V, dedicato alla discussione della natura dell'induzione, Cassirer analizza le proposizioni empirico-induttive della scienza naturale evidenziando il fatto che queste non si limitano mai ad enunciare quali impressioni sensibili si sono trovate insieme nella coscienza di un singolo osservatore, in un determinato istante, ma stabiliscono un nesso dalla validità permanente. Proposizioni come «l'acqua ghiaccia a zero gradi» contengono l'affermazione che le conseguenze espresse dal predicato saranno sempre e necessariamente connesse alle condizioni riunite nel concetto del soggetto. Recuperando anche l'analisi del giudizio d'esperienza contenuta nei *Prolegomeni* di Kant,<sup>30</sup> Cassirer rivela come: «anche il singolo giudizio “a posteriori” contiene sempre [...] nella necessità del nesso che afferma, un'impronta “a priori”». <sup>31</sup> Questa impronta a priori è un motivo che innalza il giudizio al di là della sua limitazione e del suo isolamento e che lo collega al tutto sistematico della conoscenza empirica. Anche la classificazione del caso singolo, secondo Cassirer, è pervasa e dominata da presupposti ideali che si riferiscono alla struttura del tutto, senza la quale questi stessi casi singoli non potrebbero neppure essere determinati: «senza un punto di vista ideale di confronto, senza l'anticipazione concettuale di un *possibile* ordine, non si può raggiungere l'ordine del “reale” e del fattuale». <sup>32</sup>

Comprendere questi passi richiede una considerazione della prospettiva teorica generale elaborata in *Sostanza e funzione*. L'opera propone un ripensamento radicale della teoria del concetto.

---

<sup>30</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza* (1783), trad. it. di R. Pettoello, La Scuola, Brescia 2016, pp. 121-124.

<sup>31</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, p. 396.

<sup>32</sup> Ivi, p. 403.

Secondo la concezione classica, di matrice aristotelica, i concetti nascono a partire da una molteplicità di oggetti originariamente *dati* nell'esperienza, da cui lo spirito astrae le proprietà comuni, radunandoli così in classi, dalla progressiva generalità. Il criterio a guida dell'astrazione, che la rende una procedura cognitivamente utile, consiste, secondo questa concezione, nel mantenere soltanto le proprietà ritenute essenziali del concetto inferiore, cosicché il concetto superiore, possa contenere le ragioni della sua particolare configurazione. Questa prospettiva considera le molteplici determinazioni dell'essere come pensabili soltanto in sostanze già date ed esistenti. In essa, quindi, il concetto di sostanza ha il primato, mentre il concetto di relazione riveste un ruolo secondario. «La relazione rimane dipendente dall'autentico concetto di ente; essa può aggiungervi soltanto delle modificazioni supplementari ed estrinseche che non toccano la sua peculiare "natura"». <sup>33</sup> A questa prospettiva, Cassirer oppone un punto di vista funzionalista nel quale è invece il concetto di relazione ad occupare una posizione primaria. Considerando l'effettiva formazione dei concetti negli ambiti della matematica e della fisica teorica, Cassirer afferma che i concetti degli oggetti sorgono soltanto in virtù di una preliminare costruzione di sistemi di relazioni. Al concetto-sostanza, oppone il concetto-funzione, che illustra una legge generale che collega variabili che rappresentano tutti i possibili valori che possono assumere le diverse note, con il peculiare vantaggio, rispetto al concetto-sostanza, di non ridurre la nostra conoscenza dei particolari e di permettere un ritorno ad essi.

Come ha messo in rilievo Jeremy Heis, <sup>34</sup> presa nel complesso delle sue conseguenze, la tesi di *Sostanza e funzione* va però oltre la delineazione di una innovativa teoria del concetto e si confi-

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 49.

<sup>34</sup> Cfr. J. Heis, *Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, «HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science», 4.2 (2014), pp. 241-270 e J. Heis, *Realism, Functions, and the A Priori: Ernst Cassirer's Philosophy of Science*, «Studies in History and Philosophy of Science», 48 (2014), pp. 10-19.

gura, in ultima analisi, come una critica generale all'atomismo epistemologico, ovvero alla prospettiva secondo cui certe conoscenze (concetti, esperienze, misure), possono essere acquisite da sé, senza la necessità di nessun'altra condizione epistemica. L'idea che gli oggetti ci siano già dati prima di qualsiasi costruzione teorica è propria dell'atomismo epistemologico. Appartiene ad esso, inoltre, l'idea che le misure costituiscano il punto di partenza del sapere e dunque la base dell'edificio teorico. A questa idea Cassirer si oppone in diversi luoghi. Già in *Sostanza e funzione* metteva in luce come ogni semplice tentativo di misurazione presuppone concetti e leggi della matematica e della scienza naturale. Uno degli esempi riportati da Cassirer è quello della misurazione della temperatura: l'uso del termometro presuppone infatti sia le leggi della geometria, sia la legge della dilatazione termica. «Dobbiamo passare dalla percezione soggettiva a un oggettivo nesso funzionale tra calore e dilatazione, per stabilire anche soltanto lo schema fondamentale della misura». <sup>35</sup> In *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, l'opera del 1937 che raccoglie i frutti delle riflessioni epistemologiche elaborate nei decenni precedenti, Cassirer, considerando la fondamentale dipendenza di ogni misurazione da «più alti» presupposti teorici, caratterizza gli enunciati di misura come «l'alpha e l'omega della fisica, il suo inizio e la sua fine». <sup>36</sup> E come questa prospettiva anti-atomistica vale già al livello delle più basilari misurazioni, così essa, secondo Cassirer, vale per ogni elemento del sistema fisico. Nelle prime pagine dell'opera, Cassirer presenta una «teoria dei tipi» degli enunciati d'esperienza che compongono le teorie fisiche, distinguendoli in enunciati di misura (*Massaussagen*), enunciati di legge (*Gesetzes-Aussagen*) ed enunciati di principi (*Prinzipien-Aussagen*), caratterizzandoli come momenti che si condizionano e supportano reciprocamente. Nel sistema fisico, scrive Cassirer, non c'è nulla che «*per se est et per se concipitur*», ma

---

<sup>35</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, p. 249.

<sup>36</sup> E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, p. 120.

solo un coordinamento funzionale in cui tutti gli elementi hanno la loro parte e in cui i gradi «superiori» sono già presupposti nei gradi «inferiori». Come analogo spaziale adatto a rappresentare la struttura della fisica, scrive Cassirer, non risulta appropriata l'immagine di una piramide appoggiata a una solida base di fatti, quasi che essi fossero dati preliminarmente al tutto della teoria, risulta, invece, più adeguata l'immagine della «“ben rotonda sfera” con la quale Parmenide descrive il suo “mondo”». <sup>37</sup> Alan W. Richardson ha suggerito una terza immagine, per rappresentare il tipo di olismo difeso da Cassirer: quella dell'arco, in quanto struttura in cui le diverse parti (piani d'imposta, concio di chiave, conci intermedi) si supportano vicendevolmente, pur restando distinte tra loro. <sup>38</sup>

Un primo elemento di comunanza fra Cassirer e Pap può essere visto in questa prospettiva anti-atomistica, in questo olismo caratterizzato da distinzioni funzionali interne. Per spiegare il funzionamento analitico di alcune leggi empiriche, in *The A Priori in Physical Theory*, anche Pap fa riferimento ai procedimenti di misura, scegliendo l'esempio della temperatura. La misurazione della temperatura col termometro presuppone, come regola di interpretazione, la legge della dilatazione termica, «tenuta ferma» e incorporata nello strumento. «Ogni legge espressa in forma di equazione è un potenziale strumento di misura, dato che una funzione è una misura del suo argomento, ammesso che sia a singolo valore e monotona». <sup>39</sup> Nel descrivere come le leggi si connettano le une alle altre nel sistema della fisica, Pap impiega, come forse si può ricordare dalla precedente sezione, l'immagine della rete come «*similitudine* per un sistema di relazioni funzionali, i cui “nodi” sono le quantità fisiche che stanno allo stesso tempo in

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> A.W. Richardson, *Holism and the Constitution of “Experience in its Entirety”*. Cassirer contra Quine on the Lessons of Duhem, in J.T. Friedman - S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, De Gruyter, Berlino - Boston 2015, pp. 103-122.

<sup>39</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, foreword, p. VIII (trad. it. mia).

relazioni funzionali con altre quantità fisiche.» In questa rete gli enunciati componenti, pur essendo non potendo esistere indipendentemente dagli altri, si differenziano per funzione e statuto epistemico: a ogni stadio della ricerca alcuni rivestiranno un ruolo descrittivo e saranno sintetiche a posteriori, altri assumeranno il ruolo di principi guida, funzioneranno analiticamente e saranno riconosciute come funzionalmente a priori.

La differenziazione di Pap, va ricordato, non riguarda tipi intrinsecamente diversi di enunciati, per cui può essere anche un solo e medesimo enunciato ad assumere funzioni e statuti epistemici differenti in diversi contesti e fasi della ricerca. Su questo aspetto, l'affinità con la prospettiva cassireriana è meno netta, anche se anche Cassirer fa riferimento alla trasformazione degli enunciati di legge in enunciati di principi, quando, ad esempio, ricostruisce la storia del principio dei quanti:

La *legge* iniziale dei quanti diventa il *principio* dei quanti. Le sue applicazioni non sono più limitate alle, sia pur vaste, aree della fisica; piuttosto la legge viene concepita ed utilizzata come una prospettiva universale, come un postulato della conoscenza della natura in generale. Questo cambiamento, questo passaggio dell'ipotesi quantistica da "enunciato di legge" a "enunciato di principio", si è compiuto in breve tempo. Gruppi di fenomeni molto diversi ed apparentemente eterogenei sottostanno adesso a questo enunciato di principio: la teoria dell'irraggiamento termico, la teoria dell'effetto fotoelettrico e la teoria del calore specifico si uniscono e si rapportano vicendevolmente in un modo del tutto nuovo.<sup>40</sup>

## 2.2. GRADI DI OGGETTIVITÀ

Lo spirito kantiano della prospettiva funzionalista appare evidente non appena si prende in considerazione la teoria dell'oggettività a cui essa si lega. Naturalmente, si tratta di una concezione dell'oggettività ben diversa dall'*adaequatio rei et intellectus* della tradizione aristotelico-scolastica. Se le «cose»

---

<sup>40</sup> E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, pp. 206-207.

si rivelano, in ultima analisi, nient'altro che: «espressioni metaforiche dei nessi di leggi dei fenomeni»<sup>41</sup> allora non può darsi un mondo preconstituito di «cose in sé» a cui la nostra teoria dovrebbe adeguarsi per essere riconosciuta come oggettiva. La concezione cassireriana si avvicina piuttosto alla lezione di Kant, secondo cui l'oggettività poggia sui caratteri di necessità e validità universale che accompagnano i presupposti teorici. Cassirer è, tuttavia, figlio di un'epoca in cui i grandi mutamenti di paradigma nella geometria e nella teoria fisica hanno costretto i filosofi a ripensare ulteriormente la nozione di oggettività. Se si leggono i passaggi del capitolo sesto di *Sostanza e funzione*, intitolato *Il concetto di realtà*, si può scoprire il modo in cui Cassirer affronta la questione del mutamento teorico, articolando una nuova nozione di oggettività caratterizzata da *gradi*. In questi passaggi l'oggettività viene concepita in termini di *unità* e *permanenza* della teoria. Come spiega Heis,<sup>42</sup> con «unità» si intende da un lato il carattere di coerenza degli enunciati della teoria, fra loro e con le misure che gli conferiscono supporto fisico, dall'altro, il suo carattere di sistematicità, dato dalle leggi che la strutturano; con «permanenza», s'intende invece il suo carattere di immutabilità. L'opposizione tra «oggettivo» e «soggettivo», nasce, infatti, quando si comincia a distinguere i dati sensibili secondo il loro valore, mettendo sullo sfondo l'osservazione unica e fuggevole e conservando solo le esperienze che si ripresentano sempre in maniera immutabile:

Troviamo delle connessioni che si *affermano* in ogni ulteriore prova sperimentale e attraverso tutte le apparenti istanze contrarie, che quindi permangono nel flusso dell'esperienza, mentre altre svaniscono e si dileguano. Le prime sono quelle che noi chiamiamo, in senso pregnante "oggettive", mentre le altre le designiamo con l'espressione di "soggettive".<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, p. 441.

<sup>42</sup> J. Heis, *Realism, Functions, and the A Priori: Ernst Cassirer's Philosophy of Science*, p. 12.

<sup>43</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, p. 436.

Se si considera però che la scienza è «un fatto in divenire» (*Werdefaktum*), per usare il detto di Natorp, allora il carattere di immutabilità, che contraddistingue l'oggettività nella conoscenza scientifica, necessita di una più approfondita discussione. Per Cassirer, il criterio dell'immutabilità non funziona come una parete fissata una volta per tutte, che divide la realtà in due campi rigidamente separati fra loro, il soggettivo e l'oggettivo, ma opera come un *confine mobile*, che si sposta continuamente nel corso del progresso della conoscenza. Per caratterizzare questo percorso, Cassirer parla di una gerarchia di *gradi* di oggettività. Rispetto al sogno, la percezione sensibile risulta permanente e dunque oggettiva, se confrontata con lo schema della fisica esatta, tuttavia, appare mutevole e soggettiva; all'interno della fisica esatta, poi, le leggi più generali risultano oggettive se confrontate con quelle più particolari, ma appaiono a loro volta mutevoli e soggettive in confronto ai principi. Neppure questi ultimi, pur nel loro maggior grado di permanenza, possono tuttavia dirsi del tutto immuni dal mutamento e la misura *ultima* dell'oggettività. Il progresso verso l'oggettivazione è un processo ininterrotto, che troverebbe la sua conclusione se si riuscisse ad avanzare fino alle costanti ultime dell'esperienza in generale, un obiettivo che, secondo Cassirer, non può mai essere pienamente raggiunto e che tuttavia «continua a sussistere come *esigenza* e determina una direzione salda nel dispiegarsi e nello svolgersi degli stessi sistemi di esperienza».<sup>44</sup>

Nell'idea cassireriana di un'oggettività suscettibile di gradi possiamo riconoscere un ulteriore elemento di affinità con la prospettiva di Pap. Anche Pap, infatti, considera la ricerca scientifica come un fatto diveniente e progressivo, caratterizzato da punti di arresto soltanto relativi. Quando descrive il processo trasformazione di alcune leggi empiriche in principi interpretativi parla di un «percorso verso l'analiticità» che non giunge mai a una definitiva conclusione. Le leggi su cui gli scienziati ripongono

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 431.

maggior fiducia, cominciano a essere «tenute ferme» dinanzi all'esperienza successiva, a funzionare analiticamente e ad acquisire così un carattere a priori. La loro trasformazione in definizioni è sintomatica del fatto che la fiducia nella loro validità ha raggiunto un grado molto elevato, ma ciò non finisce mai per escludere del tutto la possibilità di una loro successiva revisione: l'analiticità formale, rimane sempre un ideale limite verso cui le nostre generalizzazioni empiriche tendono. Lo scopo ultimo di questo percorso verso l'analiticità degli enunciati d'esperienza è la sistematizzazione della nostra conoscenza empirica, la sua sempre maggiore oggettivazione.

Anche Cassirer, del resto, dichiarava che lo scopo dell'opposizione di soggettivo e oggettivo è la sempre più rigorosa organizzazione dell'esperienza:

A ogni esperienza parziale viene [...] chiesto che cosa significa per l'intero sistema ed è questo significato che determina la sua misura di oggettività. Così, in definitiva, non si tratta qui di ciò che una determinata esperienza "è", bensì di quanto essa "vale", cioè di quale funzione le spetta, in quanto pietra da costruzione nell'edificazione del tutto.<sup>45</sup>

[I] concetti valgono non in quanto riproducono un essere rigido, dato, bensì in quanto racchiudono in sé un abbozzo di possibili posizioni unitarie, che deve progressivamente realizzarsi nella pratica e nell'applicazione al materiale empirico.<sup>46</sup>

Da questi passaggi può essere riconosciuta un'altra caratteristica che accomuna le concezioni di Cassirer e Pap: il riconoscimento di una possibile compatibilità fra la filosofia critica e il pragmatismo. Nel caso di Pap, l'integrazione delle riflessioni di queste due scuole filosofiche fa da cifra distintiva del suo pensiero e viene esplicitamente dichiarata nei passaggi introduttivi della sua opera sull'a priori.<sup>47</sup> Nel caso di Cassirer, l'accostamento delle intuizioni neokantiane a quelle pragmatiste non è di

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 442.

<sup>46</sup> Ivi, p. 509.

<sup>47</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, foreword, p. VII (trad. it. mia).

così immediata evidenza, ma può essere comunque riscontrato già nel capitolo VII di *Sostanza e funzione*. Qui Cassirer scrive che le tesi pragmatiste, per come sono elaborate nella sottile versione di John Dewey, non sono incompatibili con la filosofia critica, ma anzi offrono un ulteriore svolgimento a un pensiero che essa stessa riconosce ed assume come fondamento sin dai suoi primi inizi:

Il pensiero [...] è divenuto qui l'espressione più pura e pienamente valida del "fare". "Pratici" sono detti le nostre inferenze e conclusioni, le nostre ricerche e i nostri esperimenti, non perché siano diretti necessariamente al raggiungimento di un obiettivo *esterno*, bensì solamente nel senso che è l'*unità di tutto il pensato* che è costantemente davanti a noi come obiettivo ultimo e indica la direzione del nostro conoscere. [...] Ogni *ipotesi* del sapere possiede il suo diritto, soltanto in considerazione di questo fondamentale compito. Essa vale, nella misura in cui riesce a organizzare concettualmente e a configurare armoniosamente i dati sensibili originariamente isolati.<sup>48</sup>

Per quanto si possa riconoscere un carattere strumentale alle ipotesi scientifiche, precisa Cassirer, si tratta di un obiettivo puramente *teorico*, da perseguire con mezzi puramente teorici. Thomas Mormann, che per primo ha riconosciuto questo elemento di affinità fra Pap e Cassirer, ha sostenuto, sulla base di questi e altri luoghi testuali della produzione cassireriana, la possibilità di attribuire a Cassirer una forma di «pragmatismo teoretico».<sup>49</sup> Anche Pap sembra attribuirglielo, quando definisce Cassirer «un kantiano che tende ad assimilare la dottrina kantiana dell'*a priori* con l'interpretazione funzionale-pragmatica dell'*a priori*»<sup>50</sup> in un passaggio di *On the Meaning of Necessity*, articolo scritto nel periodo del master a Yale, sotto l'influenza di Cassirer e probabilmente revisionato dallo stesso.

---

<sup>48</sup> E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, p. 503.

<sup>49</sup> T. Mormann, *Two Kindred Neo-Kantian Philosophies of Science...*, pp. 15-17.

<sup>50</sup> A. Pap, *On the Meaning of Necessity*, p. 53.

### 2.3. PRINCIPI GUIDA

Veniamo infine a considerare le analogie fra le tesi di Cassirer e Pap sullo statuto dei principi fisici. In *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* Cassirer offre un'analisi degli enunciati di principi che include e riorganizza buona parte delle riflessioni contenute negli scritti epistemologici dei decenni precedenti. L'analisi si trova nel contesto della «teoria dei tipi» degli enunciati d'esperienza, presentata nelle prime pagine dell'opera, in cui Cassirer distingue «enunciati di misura», «enunciati di legge» ed «enunciati di principi». Con queste distinzioni Cassirer riteneva possibile affrontare con più chiarezza le difficili questioni epistemologiche sollevate dalla fisica contemporanea e in particolare dalle relazioni di indeterminazione scoperte da Werner Heisenberg, nonché contrastare l'ingenua idea di esperienza propria dell'empirismo dogmatico, svelando invece i momenti fondamentali della sua costituzione. Nella discussione dedicata agli «enunciati di principi», Cassirer li colloca, per così dire, su un livello del sapere distinto da quello degli enunciati di legge: non li considera dei meri collettivi di leggi di natura, ma piuttosto delle regole impiegate dallo spirito per passare da una legge all'altra, per formulare nuove leggi in nuovi ambiti di fenomeni.

I principi sono *anticipazioni* così ardite, che mostrano la loro validità in ciò che riescono a fare per la costruzione e l'organizzazione interna di tutta la materia del sapere. Essi non riguardano direttamente i fenomeni, ma piuttosto la forma delle leggi secondo cui ordiniamo questi fenomeni. Pertanto, un autentico principio non è la stessa cosa di una legge di natura: è piuttosto il luogo di nascita per le leggi di natura; è, per così dire, una *matrice* dalla quale possono nascere sempre nuove leggi di natura.<sup>51</sup>

I principi sorgono in genere nel corso dell'indagine empirica in un determinato ambito ma, in seguito, vengono liberati

---

<sup>51</sup> E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, p. 141 (corsivo aggiunto).

dall'iniziale delimitazione e iniziano a essere considerati validi per l'accadere naturale nel suo complesso e indispensabili guide per la formulazione delle leggi di nuove classi di fenomeni. Come paradigmi degli enunciati di principi, Cassirer impiega il principio di conservazione dell'energia ed il principio della minima azione e, di quest'ultimo, ricostruisce in sintesi gli sviluppi: nato nell'antichità per spiegare il comportamento dei raggi luminosi, il principio di minima azione fu in seguito esteso all'ambito della meccanica, formulato rigorosamente e, infine, liberato da ogni limitazione da Helmholtz, che lo interpretò come un principio valido per tutto l'accadere naturale. Nel passaggio a ogni nuovo campo si è, di volta in volta, richiesta la definizione di una certa grandezza, che obbedisse al principio: la luce, il tempo della luce, il valore medio dell'energia potenziale e altre ancora.

Contro l'empirismo rigoroso di Bacone e Mill, che credevano che per una conoscenza della natura fosse sufficiente percorrere il piano della percezione immediata dei sensi, Cassirer svela quindi così l'indispensabilità dei principi nella costituzione della conoscenza empirica. Se Mill, in *System of Logic*, dichiarava sufficiente procedere «dal particolare al particolare», senza percorrere «l'alta via dell'a priori», Cassirer sottolinea invece l'indispensabilità dei sentieri elevati in quanto mezzi «indispensabili per il nostro *orientamento* nell'area che vogliamo attraversare». <sup>52</sup> Non conoscendo in anticipo quale sia il luogo presso cui vogliamo giungere, abbiamo bisogno di gettare uno sguardo d'insieme dall'alto che ci indichi una direzione.

In quanto giudizi d'esperienza, scrive Cassirer, i principi non possono essere ammantati, tuttavia, dei caratteri dell'assolutezza e della definitività, pertanto, non possono essere considerati enunciati a priori in senso stretto, ma piuttosto enunciati costitutivi e relativizzati. Secondo l'interpretazione di Marco Gio-

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 142.

vanelli, in questa fase della sua riflessione, Cassirer si sarebbe spostato verso l'idea di un a priori puramente regolativo.<sup>53</sup>

Anche la distinzione esclusivamente funzionale che Pap stabilisce fra le leggi empiriche ordinarie e quelle elevate al rango di principi guida, dal canto suo, basta a collocare questi ultimi su un livello «più elevato» del sapere. Una volta assunto il ruolo di principi guida, infatti, le leggi vengono tagliate fuori dal loro originario rapporto diretto con l'esperienza e stabiliscono con essa un rapporto soltanto indiretto. Nel corso della ricerca successiva, diventano funzionalmente a priori, iniziano a essere tenute ferme dinanzi all'esperienza contrastante, per essere impiegate: «come mezzi per sistematizzare i fatti, per rendere il corpo della conoscenza fattuale coerente».<sup>54</sup> In quanto mezzi necessari alla costituzione dell'unità dell'esperienza, come visto, secondo Pap i principi acquisiscono lo statuto modale della necessità ipotetica. Non acquisiscono invece il carattere della necessità assoluta, poiché possono sempre essere soggetti a una revisione indiretta da parte dell'esperienza. Fra gli esempi di principi impiegati da Pap abbiamo esaminato quello del principio di conservazione dell'energia. Alla luce dell'analogia con la prospettiva cassireriana, possiamo ora interpretare la storia del principio di conservazione come analoga a quella del principio di minima azione descritta da Cassirer: nato in un ambito ristretto, il principio è stato poi interpretato come enunciato dalla validità universale ed impiegato per interpretare fenomeni di ambiti diversi, come quelli termodinamici e della fisica subatomica.

---

<sup>53</sup> Vd. M. Giovanelli, *Motivational Kantianism: Cassirer's Late Shift Towards a Regulative Conception of the A Priori*, «Studies in History and Philosophy of Science», 95 (2022), pp. 118-125. Va tenuto presente che il rapporto fra l'aspetto costitutivo e regolativo nell'a priori cassireriano è oggetto di dibattito. Una breve ricostruzione delle principali posizioni si può leggere in J. Heis, *Realism, Functions, and the A Priori: Ernst Cassirer's Philosophy of Science*, p. 11.

<sup>54</sup> A. Pap, *On The Meaning of Necessity*, p. 49 (trad. it. mia).

#### 2.4. IL PRINCIPIO GENERALE DI CAUSALITÀ

A questa ricostruzione dell'architettura della conoscenza empirica descritta in *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, manca ancora un passaggio fondamentale, ossia la considerazione del ruolo assegnato da Cassirer al principio generale di causalità. L'analisi del principio causale serviva a Cassirer a smorzare l'impeto di chi aveva visto nella scoperta delle relazioni di indeterminazione di Heisenberg, la morte della nozione di causalità. Per la nostra trattazione, questa analisi risulta importante per comprendere la nozione cassireriana di a priori regolativo. Dal punto di vista contenutistico, spiega Pap, il principio di causalità non aggiunge nulla al processo di trasposizione dei dati osservativi in enunciati di misura, di integrazione dei risultati di misurazione in equazioni di funzione e di unione sistematica di queste equazioni per mezzo di principi universali, bensì si limita ad imprimere su di esso un sigillo dal punto di vista critico-gnoseologico.

Tale postulato, in fondo, altro non dice se non che lo svolgimento che abbiamo cercato di descrivere nei particolari è *possibile* senza restrizioni [...], che la conclusione può e deve essere cercata, che i fenomeni della natura non sono tali da escludere in linea di principio la possibilità di un ordinamento attraverso il processo specificato, né tali da opporvisi [...] stabilisce che tutti questi momenti si possono riferire e collegare gli uni agli altri, in modo tale che da questo collegamento risulti un *sistema della conoscenza fisica* e non un semplice aggregato di conoscenze isolate.<sup>55</sup>

Il principio causale può quindi essere visto come un «postulato del pensiero empirico», attraverso cui, la questione della filosofia critica: «com'è possibile la conoscenza fisica?» si converte nel postulato che essa «*deve* essere possibile». <sup>56</sup> Giovanelli-

---

<sup>55</sup> E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, pp. 149-150.

<sup>56</sup> Cfr. M. Giovanelli, *Motivational Kantianism: Cassirer's Late Shift Towards a Regulative Conception of the A Priori*, p. 122.

li ha proposto una lettura secondo cui il ruolo fondamentale di questo postulato è quello dare senso al lavoro dello scienziato, una costante fiducia nella comprensibilità dei fenomeni naturali. Per quanto i principi universali delle teorie fisiche possano mutare, questo principio regolativo continuerà a permanere come tratto fondamentale del nostro pensiero ed è pertanto, per Cassirer, propriamente a priori.

Esaminando il lavoro di Pap, non si trova un'analoga teoria dell'a priori regolativo, tuttavia, possono essere individuati dei passaggi in cui Pap accenna al ruolo del principio generale di causalità nella conoscenza empirica descritto da Cassirer. In una nota di *On the Meaning of Necessity*, fa esplicito riferimento a Cassirer per descrivere il rapporto dei principi guida, tramite cui i fatti acquisiscono per noi una capacità rappresentativa, e il principio causale: «il principio di causalità può essere detto il *principio guida dei principi guida*, nella misura in cui astrae da ogni contenuto particolare che dev'essere significato e prescrive semplicemente che i fatti siano trattati come segni». <sup>57</sup> In *The A Priori in Physical Theory*, inoltre, Pap descrive il ruolo del principio generale di causalità nel contesto di una discussione della seconda analogia dell'esperienza di Kant dal punto di vista della teoria funzionalista dell'a priori. Qui scrive che:

Se non restringiamo il termine «causale» alle leggi di un ordine *definito*, dobbiamo essere pronti a interpretare la causalità come qualcosa che non può essere espressa da nessun enunciato *indicativo*, ma soltanto da un enunciato *imperativo*: il principio, interpretato così ampiamente, invita lo scienziato a cercare leggi. Nella misura in cui il termine «scienza» connota essenzialmente un'attività mentale volta alla scoperta di leggi, il principio di causalità, interpretato come un imperativo, può essere considerato realmente presupposto dalla possibilità stessa della scienza: la scienza è la risposta ben riuscita all'imperativo espresso dal principio di causalità. <sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> A. Pap, *On the Meaning of Necessity*, p. 49, n. 1 (corsivo alterato).

<sup>58</sup> A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, p. 68 (trad. it. mia).

TOBIAS ENDRES

WAHRHEIT UND SYMBOL

*Einleitung*

Wir wollen uns im Folgenden auf einen bislang zu wenig beachteten<sup>1</sup> Text Ernst Cassirers beziehen, nämlich auf eine feierliche Rede, die er anlässlich der Übernahme des Rektorats<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ein Grund für diese Vernachlässigung könnte darin liegen, dass der Text bislang in keine andere Sprache übersetzt wurde. Gemeinsam mit Simon Truwant haben wir dem kürzlich abgeholfen und eine Übertragung ins Englische angefertigt; siehe T. Endres - S. Truwant, *Ernst Cassirer: Forms and transformations of the philosophical concept of truth (1929)*, «Continental Philosophy Review», 57.3 (2024), S. 289-303.

<sup>2</sup> Wittek (S. Wittek, «So muss ich fortan das Band als gelöst ansehen». *Ernst Cassirers Hamburger Jahre 1919-1933*, Wallstein, Göttingen 2019, S. 138-154) und Nicolaysen (R. Nicolaysen, *Plädoyer eines Demokraten: Ernst Cassirer und die Hamburgische Universität 1919 bis 1933*, in I.M. Fehér - P.L. Oesterreich (hrsg.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität*, frommann-holzboog, Stuttgart 2008, S. 285-328, hier S. 315-326) präzisieren den historischen Kontext der Ernennung Cassirers zum Rektor der Universität Hamburg. Zu dieser Zeit war Cassirer einer der *wenigen* Rektoren jüdischer Abstammung an einer deutschen Universität (T. Endres, *Genealogische Kultur-anthropologie - Erinnerung an Ernst Cassirer (1874-1945)*, «Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch», 8 (2021), S. 289-315, hier S. 289). Historische und philosophische Quellen behaupten immer noch fälschlicherweise, dass Cassirer entweder *der erste* jüdische Rektor an einer deutschen Universität überhaupt (J. Imwolde, *Ernst Cassirer 1874-1945*, Deutsches Historisches Museum, Berlin 2014. URL: <<https://www.dhm.de/lemo/biografie/ernst-cassirer.html>>. Ab-

der Universität Hamburg am 7. November 1929 hielt.<sup>3</sup> Es wäre wahrscheinlich etwas voreilig, mit Blick auf diesen Text vom Höhepunkt in Cassirers Schaffen zu sprechen, denn davon gibt es viele. Nennen könnte man z.B. das Erscheinungsdatum seiner ersten systematischen Studie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910, das als Durchbruchdatum seiner Gelehrtenlaufbahn gelten kann und ihm 1913 einen Ruf an die Harvard University einbrachte, den Cassirer bekanntlich aus Rücksicht auf seine Familie, aber auch aus Unwissenheit über die damit ausgesprochene Ehre, ablehnte.<sup>4</sup> Oder freilich die Hamburger Jahre, die sich vom

---

gerufen am 3. Dezember 2024; M. Friedman, *Ernst Cassirer*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2023. URL: <<https://plato.stanford.edu/entries/cassirer>>. Abgerufen am 3. Dezember 2024) oder der erste jüdische Rektor an einer deutschen Universität während der Weimarer Republik (C. Jansen, *Die Hochschule zwischen angefeindeter Demokratie und nationalsozialistischer Politisierung. Neuere Publikationen zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte in Deutschland zwischen 1918 und 1945*, «Neue Politische Literatur», 38 (1993), S. 179-220; D. Meßner, *Serie „Namenspatenschaft“: Ernst Cassirer, ein Rektor für Freiheit und Demokratie*, «Neunzehn. Magazin der Universität Hamburg», 15 (2020), S. 40-41, hier S. 41) war. Der historischen Genauigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass es vor dem Amtsantritt von Cassirer mindestens drei weitere jüdische Rektoren an deutschen Universitäten während des Deutschen Kaiserreichs und einen während der Weimarer Republik gab. Wittek (S. Wittek, «So muss ich fortan das Band als gelöst ansehen»..., S. 139) und Meyer (T. Meyer, *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter, Hamburg 2006, S. 174) nennen Heinrich Rosin 1897-1898 in Freiburg im Breisgau, Jakob Rosanes 1903-1904 in Breslau und Georg Jellinek 1907 in Heidelberg. Nicolaysen (R. Nicolaysen, *Plädoyer eines Demokraten*..., S. 317) nennt darüber hinaus Fritz Stier-Somlo, der dieses Amt 1925-1926 in Köln innehatte.

<sup>3</sup> Wenig überraschend findet sich bei Krois (J.M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven - London 1987, S. 109 f.) eine produktive Bezugnahme auf diesen Text. In der neueren Forschung findet sich außerdem bei Czarnocka (M. Czarnocka, *A Path to a Conception of Symbolic Truth*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2017) ein systematischer Ansatz zu einer symbolischen Wahrheitstheorie, die gleichermaßen im Dialog mit der gegenwärtigen analytischen Philosophie und derjenigen Cassirers entwickelt wird. Überraschenderweise findet sich in dieser Studie überhaupt keine Bezugnahme auf Cassirers Rektoratsrede, in der aber gerade die Bedeutung seiner Symbolphilosophie für den Begriff der Wahrheit systematisch dargelegt wird.

<sup>4</sup> T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2003, S. 110.

Ruf an die neu gegründete Universität 1919 bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 und in Folge dessen dem Beginn seines Exils erstrecken. Aber auch die Jahre in England und Schweden sind nicht ohne Höhepunkte, veröffentlicht Cassirer hier doch wichtige, sein Œuvre komplettierende Studien zur zeitgenössischen Physik einerseits und insbesondere zur bis dahin etwas vernachlässigten Ethik. Die Jahre im US-Exil wiederum sind insofern herausragend, als dass Cassirer sein Denken hier zu einer Anthropologie und einer Sozialphilosophie verdichtet und synthetisiert,<sup>5</sup> welche wegweisend für seine US-amerikanische Rezeption werden.<sup>6</sup> Und doch könnte man das Jahr 1929 als einen speziellen Höhepunkt und zugleich als Wegscheide hervorheben, da insbesondere das Aufeinandertreffen mit Martin Heidegger in Davos im April 1929 als stellvertretend nicht nur für Cassirers Vergessenwerden, sondern auch für das Schisma

---

<sup>5</sup> ‚Synthetisiert‘ ist hier in Abgrenzung zur Idee einer Transformation formuliert, die bekanntlich Heinz Paetzold vertrat (H. Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993, S. 10 f.; H. Paetzold, *Ernst Cassirer - von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995) und von uns bereits an anderer Stelle (T. Endres, *Nothing less than the whole Cassirer*, «British Journal for the History of Philosophy», 32.5 (2024), S. 1161-1172, hier S. 1162) kritisiert wurde.

<sup>6</sup> Wir haben deren Entstehungs- und Wirkungsgeschichte an anderer Stelle ausführlich rekonstruiert (T. Endres, *Ernst Cassirers Kritik an der modernen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen als «animal symbolicum»*, in C. Asmuth - S. Helling (hrsg.), *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2021, S. 301-316; T. Endres, *A crítica de Ernst Cassirer à antropologia moderna e a determinação do ser humano como “animal symbolicum”*, «Kant e-Prints», 16.2 (2021), S. 411-429; T. Endres, *Anthropology as an Intercultural Philosophy of Culture*, in T. Endres - R. Müller - D. Schneider (hrsg.), *Kyoto in Davos: Intercultural Readings of the Cassirer-Heidegger Debate*, Brill, Leiden - Boston 2024, S. 127-162), auch mit Blick auf die deutsche Nachkriegsrezeption (T. Endres, *Genealogische Kulturanthropologie...*, S. 309-312). Zur Geschichte und Aktualität der Rezeption Cassirers siehe außerdem T. Endres - P. Favuzzi - T. Klattenhoff, *Cassirer, globalized. Über Sinn und Zweck eines Neulesens*, in T. Endres - P. Favuzzi - T. Klattenhoff (hrsg.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, S. 9-22.

zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie betrachtet werden kann. Michael Friedman und Peter Gordon haben dies ausführlich kommentiert.<sup>7</sup> Damit verbunden steht ein Bruch in der Kultur der Wissenschaften, den Charles Percy Snow 1959 unter dem Titel *The Two Cultures* thematisierte, der sachlich aber bis ins 19. Jahrhundert und zu den Schriften Wilhelm Diltheys und Wilhelm Windelbands zurückreicht.<sup>8</sup> Gemeint ist der Unterschied zwischen Kultur-, Geistes- und Naturwissenschaften und damit verbunden die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie und ihres Status als Universalwissenschaft. In seiner Rektoratsrede möchte Cassirer „Rechenschaft [...] über den Stand seiner Wissenschaft und über die Richtung seiner eigenen Forschung“<sup>9</sup> ablegen. Er betrachtet diese Aufgabe für sich jedoch als etwas, was den reinen Brauch der Rektoratsrede, die anderen Fakultäten und Fachbereiche mit dem Stand seiner Disziplin vertraut zu machen, transzendiert. So verallgemeinert Cassirer gleich zu Beginn seiner Rede diesen Brauch zu einer „sachlichen Notwendigkeit und zu einer inneren Verpflichtung“<sup>10</sup>, die

---

<sup>7</sup> Siehe M. Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago 2000 und P. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2010. Eine rein systematische Analyse der von Heidegger und Cassirer ausgetauschten Argumente findet sich bei S. Truwant, *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2022. Eine gänzlich neue Lesart wiederum findet man bei T. Endres - R. Müller - D. Schneider (hrsg.), *Kyoto in Davos...*, welche die Davoser Disputation im Lichte der interkulturellen Philosophie auslegen.

<sup>8</sup> Vgl. ausführlich dazu S. Luft, *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford 2015, S. 30 f. und S. Luft, *Comments on Samantha Matherne's Cassirer (Routledge 2021)*, «British Journal for the History of Philosophy», 32/5 (2024), S. 1182-1191, hier S. 1184 f.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* [1929], in B. Recki (hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2004, Band 17, S. 342-359, hier S. 342.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

der Philosophie grundsätzlich obliege. Philosophie muss Cassirer zufolge in ihrem Vollzug immer zugleich Rechenschaft über eben diesen Vollzug ablegen, denn dies sei der „reine Ausdruck ihres eigensten Wesens und ihres Grundproblems“<sup>11</sup>. Vor dem skizzierten geistesgeschichtlichen Panorama zu Anfang des 20. Jahrhunderts ergibt sich folglich Dreierlei, wenn Cassirer in der Hamburger Rektoratsrede nach nicht weniger als der Möglichkeit von Philosophie überhaupt fragt: (1) Was ist Wissenschaft, was Wissenschaftlichkeit? (2) Welchen Status hat die Philosophie? Ist sie Einzelwissenschaft, Universalwissenschaft oder möglicherweise überhaupt keine Wissenschaft? (3) Wie verbürgen die Wissenschaften und die Philosophie Wahrheit? Zusammenfassend wurde und wird dieser Fragenkomplex immer wieder unter der Idee der *Einheit der Wissenschaften* diskutiert,<sup>12</sup> oder auch,

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Aktuelle Forschungsfragen hierzu lassen sich bei J. Cat, *The Unity of Science*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/scientific-unity>> (abgerufen am 3. Dezember 2024) und M. Klasen - M. Seidel, *Einheit und Vielheit in den Wissenschaften*, De Gruyter, Berlin/Boston 2019 nachlesen. Freilich lässt sich die Idee einer Einheitswissenschaft mindestens bis in die (frühe) Neuzeit zurückverfolgen und zwar bis zu den empiristischen (Bacon) sowie rationalistischen (Descartes und Leibniz) Philosophie- und Systementwürfen dieser Zeit. Im 20. Jahrhundert greifen allen voran die logischen Empiristen diese Idee erneut auf. Bedeutsam ist hier die von Rudolf Carnap, Otto Neurath und anderen zwischen 1933 und 1939 herausgegebene Schriftenreihe *Einheitswissenschaft* sowie dessen Nachfolgeprojekt einer *International Encyclopedia of Unified Science*. Ernst Cassirer ist als Zeitgenosse mit diesen Entwicklungen freilich vertraut und er hat sich im Jahr 1931 ausführlich in zwei Radio-Vorträgen zum Problem der Einheit der Wissenschaften geäußert, was im sogenannten Nachlass (= ECN) seit den 2010er Jahren dokumentiert ist (E. Cassirer, *Die Einheit der Wissenschaft. Erster Vortrag/Zweiter Vortrag* [1931], in J. Fingerhut - G. Hartung - R. Kramme (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*, Meiner, Hamburg 2010, Band 8, S. 117-134). Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis erstreckt sich darüber hinaus, was jedoch nach wie vor nicht sehr bekannt ist, in zwei Phasen über die gesamten 1920er und 1930er Jahre, was Krois hervorragend und bereits einige Zeit vor Erscheinen der einschlägigen Nachlass-Texte dokumentiert hat; siehe J.M. Krois, *Ernst Cassirer und der Wiener Kreis*, in F. Stadler (ed.), *Elemente moderner Wissen-*

wie Jürgen Habermas 1988 formulierte, als *Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*.<sup>13</sup> Von hier aus möchten wir im Folgenden also das Thema entwickeln und mit Cassirers Frage nach der Möglichkeit von Philosophie überhaupt verbinden. Die Frage nach der Legitimität einer Wissenschaft, in der die Frage ihrer Wissenschaftlichkeit bereits anklingt, hier: der Philosophie, führt also weiter zur Frage nach der Wahrheit oder wie Cassirer es ausdrückt: „Die Philosophie «ist» nur dadurch, daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung immer wieder von neuem nach sich selbst, nach ihrem Rechts- und Wahrheitsgrund, nach ihrer eigenen inneren Möglichkeit fragt“<sup>14</sup>. Aus dem von Cassirer in *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, so der Titel der Rektoratsrede, vorgeschlagenen *funktionalen Wahrheitsideal* ergibt sich dann auch der Titel unseres Textes, *Wahrheit und Symbol*, in welchem wir in drei Schritten fragen werden, (1) worin die Einheit der Wissenschaften bestehen könnte, (2) was mit Blick hierauf Wahrheit bedeuten kann und (3) welcher Status der Philosophie innerhalb der Institution der Wissenschaft zukäme.

### 1. Die Einheit der Wissenschaften

Aus Sicht der Gegenwartsphilosophie lässt sich die Frage nach der Einheit der Wissenschaften in mehrere Teilfragen untergliedern und ansprechen.<sup>15</sup> Da wäre zunächst die ontologische Frage, ob es

---

*schaftstheorie: Zur Interaktion von Philosophie, Geschichte und Theorie der Wissenschaften*, Springer, Wien - New York, S. 105-121, hier S. 106.

<sup>13</sup> J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, «Merkur», 42.467 (1988), S. 1-14.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 342.

<sup>15</sup> Einige der folgenden Passagen sind in Teilen an anderer Stelle bereits in französischer (T. Endres, *L'unité des sciences et l'idéal fonctionnel de la vérité*, «Cahiers de sémiotique des cultures», 2 (2024), S. 109-121) und englischer (T.

so etwas wie natürliche Arten gibt,<sup>16</sup> die in dem Sinne fundamentaler als bspw. Intentionales, immaterielle und abstrakte Objekte oder auch Artefakte sind, als dass ihre Existenz nicht vom Menschen abhängt und die deshalb die bevorzugten Gegenstände wissenschaftlicher Forschung wären. Sollte dies nicht zutreffen, wäre zu klären, wie ontologisch betrachtet sehr Verschiedenes (wie Wellen und Teilchen, Lebewesen, Zahlen oder demokratische Wahlen) miteinander zusammenhängt. Wilfrid Sellars betrachtete diese Aufgabe sogar als die kardinale Bestimmung der Philosophie als er 1960 seine Vorlesung *Philosophy and the Scientific Image of Man* mit den Worten eröffnete:

THE aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term. Under 'things in the broadest possible sense' I include such radically different items as not only 'cabbages and kings', but numbers and duties, possibilities and finger snaps, aesthetic experience and death.<sup>17</sup>

Ob Cassirer diese Ansicht der Philosophie teilt, haben wir bereits an anderer Stelle geprüft.<sup>18</sup> Wir machen uns also daran, auch die erkenntnistheoretische Dimension der Frage nach der

---

Endres - S. Truwant, *Introduction: The 'functional ideal of truth'—A new key for Cassirer research*, «Continental Philosophy Review», 57.3 (2024), S. 269-288) Sprache erschienen.

<sup>16</sup> Das Problem natürlicher Arten geht auf Platon zurück (Platon, *Phaidros*, übers. v. K. Hildebrand, Reclam, Stuttgart 2012, 265e), aber ich interessiere mich hier dafür, wie es im 20. Jahrhundert formuliert wurde, insbesondere von der angloamerikanischen Philosophie, und verstehe es deshalb im Sinne von ‚Natural Kinds‘. Ausführlich dazu bei M. Kistler, *Espèces naturelles, profil causal et constitution multiple*, «Lato Sensu: Revue de la Société de philosophie des sciences», 3.1 (2016), S. 17-30 sowie A. Bird - E. Tobin, *Natural Kinds*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. URL: <<https://plato.stanford.edu/entries/natural-kinds>>. Abgerufen am 3. Dezember 2024.

<sup>17</sup> W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Humanities Press, New York 1963, S. 1-40, hier S. 1.

<sup>18</sup> Siehe hierzu T. Endres, *Cassirer's Influence on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, «Cassirer Studies», 13/14 (2020/2021), S. 149-170.

Einheit der Wissenschaften zu entfalten. Ohne die ontologische Frage an dieser Stelle entscheiden zu müssen, könnte man bspw. fragen, ob sich die Naturwissenschaften vereinheitlichen ließen, oder ob möglicherweise nicht einmal Theorien wie die Allgemeine Relativitätstheorie und die Quantenmechanik in der Physik zu einer Theorie von Allem oder auch synthetische und klassische Evolutionstheorie in der Biologie zu einer Erweiterten Synthese der Evolutionstheorie vereinigt werden können. Möglicherweise sind Theorien und Modelle gar nicht die relevanten Einheiten, um sinnvoll die Frage nach der Einheit der Wissenschaften stellen zu können? Außerdem wäre die wissenschaftstheoretische Frage zu stellen, was für eine Relation Vereinheitlichung überhaupt darstellt? Wodurch wird vereinheitlicht und auf welcher Ebene? Durch Reduktion von Objekten oder gar Theorien, durch Übersetzung zwischen diesen, durch wechselseitige Erklärung, durch ein Zusammenspiel der Relata oder möglicherweise durch etwas ganz anderes?

In Cassirers Werk lassen sich durchaus Anhaltspunkte dafür finden, dass er die ontologische Frage nach natürlichen Arten positiv beantwortet. So schreibt er in der Vorlesung *Probleme der Kulturphilosophie*, die er 1939 an der Universität Göteborg hielt:

[E]s kann keine Rede davon sein, daß wir [die Kulturobjekte] als ein Andersartiges, Jenseitiges, irgendwie «Transzendentes» aus der „physischen“ Welt herausheben wollten – sie haben vielmehr ihr «Dasein», ihre raum-zeitliche Wirklichkeit lediglich an diesen physischen Dingen – Um für uns „da zu sein“, müssen sie sich «verkörpern» und diese «Verkörperlichung» ist die Bedingung für ihre „Existenz“ – In diesem Sinne kann man mit Recht die These des strengen «Physikalismus» durchführen: alles was überhaupt existiert, existiert als physischer Gegenstand.<sup>19</sup>

Es mag erstaunen, dass gerade Cassirer dem Physikalismus ein relatives Recht einräumt. Dieses hier eher rhetorische Eingee-

---

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie* [1939], in R. Kramme (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (ECN), Meiner, Hamburg 2004, Band 5, S. 29-104, hier S. 67.

ständnis bleibt aber nicht ohne Widerspruch und steht im Kontext mit Cassirers Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis, insbesondere derjenigen mit Rudolf Carnap, der die Idee des Physikalismus populär gemacht hat. Weithin bekannt ist, dass Cassirer 1936 in *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* auf Carnaps *Physikalische Begriffsbildung* von 1926 und dessen Habilitationsschrift *Der Logische Aufbau der Welt* von 1928 positiv Bezug nimmt.<sup>20</sup> Im Nachlass dokumentiert ist ferner eine längere Auseinandersetzung mit den Ideen des Wiener Kreises ab 1935/6 bis hin zur zitierten Göteborger Vorlesung von 1939, deren Inhalte zu einem guten Teil in die publizierten fünf Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* von 1942 eingeflossen sind. Ein Briefwechsel mit Hans Reichenbach von 1936/7 belegt darüber hinaus, dass Cassirer plante, in der von Carnap und Reichenbach gegründeten Zeitschrift *Erkenntnis* seine Kritik des Wiener Kreises zu publizieren. Die Ermordung Moritz Schlicks führte jedoch dazu, dass dieser Plan „einigermaßen ins Wanken geraten“<sup>21</sup> sei und ihm nun der „innere Antrieb“<sup>22</sup> fehle, obwohl, so Cassirer am 1. September 1936, „das Ganze im Kopf so ziemlich fertig“<sup>23</sup> sei. Obendrein lässt sich konstatieren, dass Cassirer Schlick, Carnap und Popper in den frühen 20er Jahren nicht nur persönlich in Wien traf und mit Reichenbach, der auch in die USA emigrierte, ein Leben lang befreundet blieb, sondern dass insbesondere Carnap ein stetiger Bezugspunkt für Cassirer war: Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* nimmt er bereits positiv auf Carnaps Dissertationsschrift *Der*

---

<sup>20</sup> E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* [1936], in B. Recki (hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2004, Band 19, S. 39 f.

<sup>21</sup> E. Cassirer, *Über symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und «Wiener Kreis»*, in C. Möckel (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*, Meiner, Hamburg 2011, Band 4, S. 340.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

*Raum* von 1922 Bezug<sup>24</sup> und noch in *An Essay on Man* aus dem Jahre 1944 verweist er, wenn auch kritisch, auf Carnaps *Logische Syntax der Sprache* von 1936.<sup>25</sup> Aus der Lektüre dieser Auseinandersetzung Cassirers mit dem Wiener Kreis wird ersichtlich, dass er den Physikalismus ernstzunehmend diskutiert und seine Kritik an ihm damit vorbereitet, dass er die verschiedenen philosophischen Positionen von Carnap, Schlick und Russel zusammennimmt, da sie „Ausdruck ein und derselben *methodischen* Grundüberzeugung“<sup>26</sup> seien. Diese sei „[a]m besten und klarsten“<sup>27</sup> in Carnaps Aufsatz *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* von 1931 formuliert<sup>28</sup> und zwar als „These von der Einheit der Wissenschaften“<sup>29</sup> wie sie in ihrer Grundgestalt auf Descartes zurückgehe. Aber während sich wissenschaftliche Urteile in Descartes Rationalismus auf eine Erkenntnis stützen, für die es „nicht nur erforderlich, daß sie klar, sondern auch, daß sie deutlich sei“<sup>30</sup> und somit wesentlich auf mathematischen *Ideen* beruht, führen sie für Carnap ausschließlich zur Sinneswahrnehmung zurück. Weil Mathematik und Logik reine Formalwissenschaften seien, ist die Methode zur Feststellung von Realität für Carnap ausschließlich Beobachtung und Experiment. Deshalb gäbe es letzten Endes eben nur eine Art von Objekten, die wissenschaftlich beschreibbar seien, nämlich die physikalischen. Der Physikalismus verfährt, eben weil es in

---

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen: Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], in B. Recki (hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2002, Band 13, S. 488.

<sup>25</sup> E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], in B. Recki (hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2006, Band 23, S. 139.

<sup>26</sup> E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, S. 73.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, «Erkenntnis», 2 (1931), 432-465.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, S. 73.

<sup>30</sup> R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie* [1644], Meiner Hamburg 2005, S. 51.

ihm neben einer passiv konzipierten Sinneswahrnehmung keine legitime Erkenntnisquelle gibt, reduktiv: alle Sätze der Wissenschaft müssen sich durch Übersetzungsregeln mit Beobachtungssätzen (Schlick, Carnap, Quine), Protokollsätzen (Carnap, Neurath) oder Basissätzen (Popper) verknüpfen lassen und deshalb kann Intentionalem, aber darüber hinaus auch dem Innenleben von Personen, dem erkenntnistheoretisch problematischem Fremdpsychischen keine Realität zugesprochen werden.<sup>31</sup>

Folgt nun aber aus der weiter oben formulierten Existenzbedingung aller weltlichen Gegenstände, dass diese *ausschließlich* oder zumindest *primär* körperlich bzw. materiell existieren? Erstere wäre die ontologische Position des reduktiven Naturalismus, also des Physikalismus, letztere die eines noch weiter zu spezifizierenden nichtreduktiven Naturalismus. Nehmen wir nun den Satz ‚Alles, was existiert, existiert körperlich.‘ Um ihn zu kommunizieren, zu verstehen, zu interpretieren bedarf es freilich Lunge, Kehlkopf, Mund, Ohr, Gehirn, Schallwellen oder in

---

<sup>31</sup> Wir heben dies deshalb hervor, weil die symbolischen Formen als Vektoren der Intentionalität betrachtet werden können und weil nicht nur Cassirers Wahrnehmungstheorie auf der Konzeption des Ausdrucks – und somit auf einer Brücke zum Innenleben – fundiert, sondern ebenso die gesamte, von Cassirer 1942 in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* entwickelte Grundlegung der Kulturwissenschaften. Wir haben diese Zusammenhänge ausführlich in folgenden Texten dargelegt: T. Endres, *Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung*, in T. Endres - P. Favuzzi - T. Klattenhoff (hrsg.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, S. 35-53; T. Endres, *Merleau-Ponty und das Problem der Repräsentation. Kommentar zu Jürgen Trabant*, in M. Schlette - T. Fuchs - A.M. Kirchner (hrsg.), *Anthropologie der Wahrnehmung*, Winter, Heidelberg 2017, S. 355-359; T. Endres, *Was sind die Objekte der Wahrnehmung? Ernst Cassirers Antwort auf die analytische Wahrnehmungstheorie*, in T. Breyer - S. Niklas (hrsg.), *Ernst Cassirer in systematischen Beziehungen*, De Gruyter, Berlin - Boston 2018, S. 25-45; T. Endres, *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, Meiner, Hamburg 2020; T. Endres, *Phenomenological Idealism as Method: The Hidden Completeness of Cassirer's Matrix of the Symbolic*, in L. Filieri - A. Pollok (hrsg.), *The Method of Culture*, ETS, Pisa 2021, S. 121-147; T. Endres, *The Elasticity of Perception: Undermining the (Non-)Conceptualism Debate*, «Studia Kantiana», 20.2 (2023), S. 153-165.

Schriftform: Cellulose, Tinte, Hand und Auge. Diese Existenzbedingungen determinieren aber nicht den Sinn, der sich mit unserem Beispielsatz verbinden ließe. Sie sind notwendige, aber *keine hinreichenden* Bedingungen für das sprachlich in ihm Ausgedrückte. Um den Sinn des Satzes zu verstehen und zu diskutieren, muss ich darüber hinaus die Regeln des Sprachspiels (Wittgenstein) beherrschen, innerhalb dessen der Satz sinnvoll sein kann. Wir stehen als Menschen also in einem normativen Raum, den wir mit Wilfrid Sellars als logischen Raum der Gründe ansprechen<sup>32</sup> und mit Ernst Cassirer zu einem logischen Raum des (kulturellen) Ausdrucks erweitern<sup>33</sup> können. Daraus folgt, dass durch die wissenschaftliche Beschreibung aller für die Ausdrückbarkeit unseres Beispielsatzes notwendigen physikalischen Zusammenhänge<sup>34</sup> über Sinn und Bedeutung des Satzes rein *gar nichts* ausgesagt ist. Gleiches gilt für alle weiteren Medien des Ausdrucks, die nicht Naturobjekte beschreiben. Das Schöne und Erhabene in Vermeers Gemälden findet sich deshalb nicht unter den Bedingungen, die wir für ihre physikalische, chemische oder soziologische Existenz anführen würden. Der Glaube eines Katholiken findet sich seinem Sinn nach ebenso nicht in neuronalen Mustern oder Entwicklungsmodellen der Evolutionsbiologie. Unsere geistige Existenz ist Cassirer zufolge besser als ein plurales, irreduzibles Universum kultureller Ausdrucksformen zu beschreiben.

Das ist aber noch nicht alles. Die These des Physikalismus scheitert in einem zweiten Schritt vollends durch eine Reflexion auf die Genese der Wissenschaften und den Zusammenhang von Geist und Natur. Es ist nämlich darauf zu achten, dass zwischen

---

<sup>32</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. Feigl - M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol. I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, S. 253-329, hier S. 299.

<sup>33</sup> S. Luft, *The Space of Culture*, S. 240-243 und T. Endres, *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 107.

<sup>34</sup> Also grob zusammengefasst: die den Lautäußerungen bei Rede und Genrede zugrundeliegende Wechselwirkung der Grundkräfte.

Geist und Natur, einmal als *exprimens* und einmal als *exprimendum*, ein unhintergebares, wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis besteht: (1) Erstens nämlich sind alle Kulturobjekte, also alle irgendwie bestehenden *geistigen* Zusammenhänge (wir können mit Sellars an Zahlen, Fingerschnipsen und Pflichten denken) an Verkörperung gebunden. (2) Zweitens ist aber auch zu bedenken, dass Naturwissenschaft eine kulturelle und somit geistige Praxis ist und folglich die Erkenntnis des Naturobjekts, obwohl in ihm die radikalste Tendenz der Objektivierung zum Ausdruck kommt,<sup>35</sup> vom sehr viel vageren Verstehen von Sinn *abhängig* ist. Etwas zugespitzt könnte man sagen: So wie das Kulturobjekt auch Naturobjekt im Sinne der Verkörperungsbedingung ist, ist umgekehrt das Naturobjekt Kulturobjekt im Sinne einer *genealogischen Sinnabhängigkeit*. Daraus lässt sich ein transzendental-genetisches Argument gewinnen: Wir könnten das Naturobjekt nicht als solches erkennen, wenn wir menschheitsgeschichtlich, aber auch ontogenetisch betrachtet nicht bereits auf Praktiken des Zeichengebrauchs zurückgreifen würden, die zwar, weil sie intersubjektive Praktiken sind, Allgemeinheit verbürgen, Objektivität aber nicht ausschließlich als *streng allgemein und notwendig*<sup>36</sup> veranschlagen. Als

---

<sup>35</sup> Cassirer überlässt diesen Gedanken nicht den ‚naiven‘ Objektivisten, sondern fasst ihn ‚kritisch‘ folgendermaßen: „Der Sinn macht sich gleichsam zum Spiegel der Wirklichkeit, und er kennt kein anderes und höheres Bestreben, als ihr Bild so vollständig als möglich in sich aufzufangen und es so genau und so treu als möglich in all seinen Einzelzügen wiederzugeben. Mit dem ersten Schritt zur geistigen Gestaltung ist jedoch dieser Bann der bloßen Passivität, der einfachen Abspiegelung der Wirklichkeit gebrochen. An ihre Stelle tritt eine bewußte und selbständige Formung; eine Formung, die nicht allein und nicht in erster Linie der theoretischen Erkenntnis angehört, sondern die sich wie in ihr so auch in allen anderen ursprünglichen geistigen Energien: im Mythos, in der Religion, in der Kunst äußert. Aber von ihnen allen ist es die theoretische Erkenntnis und der theoretische Begriff, die die *schärfste und bestimmteste Distanz-Setzung zwischen Ich und Wirklichkeit*, zwischen Subjekt und Objekt vollziehen“ (E. Cassirer, *Die Einheit der Wissenschaft...*, S. 117, unsere Hervorhebung).

<sup>36</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], Meiner, Hamburg 2024, B4.

menschliche Wesen sind wir daher auf die Fähigkeit angewiesen, kulturelle Objekte zu verstehen, um Wissen über natürliche Objekte zu erlangen. Cassirer selbst drückt dies so aus:

Das Objekt der Natur scheint uns unmittelbar vor Augen zu liegen. Zwar lehrt uns die schärfere erkenntnistheoretische Analyse alsbald, wie vieler und wie komplizierter Begriffe es bedarf, um auch dieses Objekt, um den «Gegenstand» der Physik, der Chemie, der Biologie in seiner Eigenart zu bestimmen. Aber diese Bestimmung vollzieht sich in einer gewissen gleichbleibenden Richtung: Wir gehen gewissermaßen auf den Gegenstand zu, um ihn immer genauer kennenzulernen. Das Kulturobjekt aber bedarf einer anderen Betrachtung; denn es liegt uns sozusagen im Rücken.<sup>37</sup>

Wir ziehen an dieser Stelle folgendes Fazit: Natürliche Arten, von Cassirer als Naturobjekte<sup>38</sup> angesprochen, bilden die notwendige Bedingung von Allem. Ein wahrer Gedanke wie der Satz des Pythagoras mag ewig wahr sein (Eternalismus), er *existiert* aber erst damit, dass denkende Wesen existieren und ihn denken. Und gerade, weil denkende und kulturschaffende Wesen existieren, gibt es auch keinen Grund anzunehmen, dass von Menschen Geschaffenes ontologisch betrachtet weniger relevant für die Wissenschaften wäre als die natürliche Art Mensch in der Biologie oder die der Elementarteilchen in der Physik.<sup>39</sup> *Die Ein-*

---

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], in B. Recki (Hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2007, Band 24, S. 355-486, hier S. 444.

<sup>38</sup> Cassirer versteht unter Naturobjekten also solche, die von den Menschen und ihren (wissenschaftlichen) Praktiken methodisch abstrahieren. Dennoch führt für ihn die Idee der Naturobjekte oder natürlicher Arten zu keiner ontologischen Priorität, da seine transzendente Sichtweise den metaphysischen Realismus und die Idee, Erkenntnisse jenseits der Korrelation von Subjekt und Objekt zu gewinnen, zurückweist.

<sup>39</sup> Zum Problemzusammenhang von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft siehe die aktuelle Sonderausgabe von *Continental Philosophy Review* zu den Begriffen Objektivität und Wahrheit in just diesem Lichte (T. Endres - S. Truwant, *Special Issue: Objectivity and Truth in Cassirer's Philosophy of Culture and Philosophy of Science*, «Continental Philosophy Review», 57.3 (2024), S. 269-536). Ein bald erscheinendes Handbuch zur Philosophie Cas-

heit der Wissenschaften liegt also nicht in einem vermeintlich gemeinsamen Referenzobjekt, dem Naturobjekt. Wir müssen die Einheit der Wissenschaften vielmehr von ihrer Tätigkeit her begreifen. Martina Plümacher und Volker Schürmann haben genau aus diesem Grund 1996 die Frage nach dem ‚Zusammenhang des Wissens und der Symbolsysteme‘ als Frage nach der *Einheit des Geistes* gestellt.<sup>40</sup> Diese Einheit ist bei Cassirer das Symbol: Jede Form objektivierender Aneignung der Welt ist eine *symbolische* Form, dies gilt gleichermaßen für die Ausdrucksformen Mythos, Religion, Sprache, Technik oder eben Wissenschaft – wohl gemerkt: Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Nicht strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Spezifität der Naturwissenschaften, sind daher das Kriterium für Objektivität, sondern schlicht Symbolizität. Daraus folgt nun, dass, wenn wir in der Philosophie von der Einheit der Wissenschaften sprechen, es nicht darum gehen kann, so unterschiedliche Relata wie Elementarteilchen und biologische Arten oder Gedanken und neuronale Prozesse in ein Verhältnis der Reduktion, Übersetzung oder Ergänzung zu setzen, und dass die für die Einheitsfrage relevanten Einheiten aus Sicht der Erkenntnistheorie (und somit implizit der methodisch von ihr abhängigen Ontologie) nicht wissenschaftliche Theorien oder Modelle, sondern Symbole sind.

Mit Cassirer bescheiden wir uns deshalb mit der Feststellung, dass der Begriff des Symbols hinreicht, um nachzuweisen, dass jede regelgeleitete Tätigkeit des Menschen (a) durch genannte Verkörperungsthese und (b) durch den logisch-normativen Raum, in dem solche Tätigkeit steht, auf die eine von allen geteilte Welt, in der Menschen leben, bezogen sind. Diese Sichtweise hat den entscheidenden Vorteil, dass wir zum einen den Objekten

---

sirers ist ferner dieser Problematik gewidmet und nach ihr aufgebaut; siehe F. Biagioli - T. Endres - S. Luft, *Cassirer Handbook*, Meiner, Hamburg 2025 (forthcoming).

<sup>40</sup> M. Plümacher - V. Schürmann, *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

der Geschichts-, Religions- oder Kunswissenschaften nicht ihre Realität aberkennen müssen und zum anderen, dass wir über die Vereinheitlichungsversuche innerhalb naturwissenschaftlicher Disziplinen überhaupt keine Vorentscheidung treffen müssen. Ob Naturwissenschaften vereinheitlicht werden können oder nicht ist also ein lokales Problem, das im Allgemeinen keine erkenntnistheoretischen Konsequenzen für unsere Stellung als verstehende und erkennende Wesen hat. Dieses Ergebnis mag nun insbesondere manchen Skeptiker, der den Wissensbegriff am liebsten möglichst eng fassen möchte, nicht überzeugen. Wir wollen die Reflexion deshalb in einem zweiten Schritt auf den Begriff der Wahrheit beziehen, der möglicherweise der Begriff  $\kappa\alpha\tau'$  ἐξοχήν von Wissenschaft und Philosophie ist. Besonders deutlich zeigt sich seine Zentralstellung am Problem, dass es möglicherweise Wahrheiten gibt, die wir prinzipiell nicht erkennen, von denen wir kein Wissen erwerben können. Relevant im vorliegenden Kontext ist ein solcher Wahrheitsbegriff aber insbesondere deshalb, weil sich die Frage aufdrängt, ob Wahrheit *überhaupt* erkennbar ist, wenn die Formen des Wissens und Verstehens nicht in einem uniformen Begriff von Objektivität vereinigt werden können, sondern symbolischer und damit *pluraler* Natur sind.

## 2. Das funktionale Wahrheitsideal

Cassirers Leitfrage in *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* lautet: „[G]ibt es eine Metamorphose, die sich nicht nur auf einzelne bedingte relative «Wahrheiten», sondern die sich auf die Wahrheit selbst, auf ihren Begriff und auf die Grundbedeutung dieses Begriffs bezieht?“<sup>41</sup> Die Leitfrage zielt also noch einmal auf ein tieferliegendes Problem ab als das der reinen Erkennbarkeit der Wahrheit und dasjenige vorläufiger,

---

<sup>41</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 342.

oder wie Cassirer sagt: relativer, Wahrheiten, welche bei Paradigmenwechsel (Kuhn) oder schlicht durch Falsifikation (Popper) ins Wanken geraten können. Menschen können offenbar verstehen, was Wahrheit bedeutet, ohne sie bereits erkannt zu haben oder sie abschließend definieren zu können und mit dieser *Ahnung*, was Wahrheit bedeuten muss beginnt nach Cassirer Philosophie und wissenschaftliches Denken. „Die Philosophie beginnt damit, daß sie diesen ruhenden Pol der einen unbedingten Wahrheit entdeckt und daß sie ihn als solchen fixiert. Aus dem Kreise des mythischen Vorstellens hebt sich der Gedanke erst empor, indem ihm diese Fixierung gelingt“.<sup>42</sup> Der Begriff der Wahrheit bringt also als gedankliche Voraussetzung mit sich, dass er unumstößlich, dass er absolut ist und von dieser Warte aus betrachtet ist es erst einmal völlig unklar, wie sich diese Denkvoraussetzung wandeln kann. Deshalb liegt für Parmenides auch die Wahrheit des Seins darin, dass es *Eines* und dass es als Eines unveränderlich ist.<sup>43</sup> Erst bei Hegel finden wir die radikale Gegentese in der Konjunktion, dass das Wahre absolut, aber veränderlich ist, da es als *Resultat*<sup>44</sup> des Erkenntnisprozesses begriffen werden muss.<sup>45</sup> Zwischen diesen beiden Extrema eines absoluten Wahrheitsbegriffes, der bei Parmenides überzeitlich und bei Hegel zeitlich gedacht wird, sieht Cassirer „die gesamte immanente Entwicklung der systematischen Philosophie“<sup>46</sup> aufgespannt. Und es ist diese immanente Entwicklung der systematischen Philosophie, die Cassirer nun als

---

<sup>42</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 343.

<sup>43</sup> Parmenides, *Lehrgedicht*, übers. v. Hermann Diels, Georg Reimer, Berlin 1897, S. 37.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 24.

<sup>45</sup> Zur Einschätzung der Bedeutsamkeit Hegels für Cassirers Philosophie siehe, T. Endres, *Negativity in Cassirer: On the Scope and Limits of a Hegelian Reading of The Philosophy of the Symbolic Forms*, in G.S. Moss (hrsg.), *The Being of Negation in Post-Kantian Philosophy*, Springer Nature, Cham 2023, S. 487-502.

<sup>46</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 344.

*Formwandlungen des Wahrheitsbegriffes* darzulegen sucht. Seine Leitthese, die ihm dazu dient, Rechenschaft über den Stand seiner Disziplin abzulegen und ihm später dazu dienen wird, die Richtung seiner eigenen Forschung zu bestimmen, lautet:

Drei ihrem Wesen und ihrem Prinzip nach verschiedene Wahrheitsbegriffe sind es, die sich im Laufe der Entwicklung des abendländischen Denkens immer klarer gegeneinander abgrenzen. Ich will sie, um das Ganze meiner Darlegungen in einer knappen Formel vorwegzunehmen, als den hierarchischen, den rationalistischen und den positivistischen Wahrheitsbegriff bezeichnen.<sup>47</sup>

(1) Der hierarchische Wahrheitsbegriff folgt im Wesentlichen dem durch Parmenides angestoßenen christlich-platonischen Wahrheitsideal und erstreckt sich bis in den Renaissance-Humanismus, bis weit über das 14. Jahrhundert hinaus. Charakteristisch an ihm ist die Vorstellung unterschiedlicher Wissensformen, so wie wir es aus Platons Liniengleichnis<sup>48</sup> kennen: die in *pístis* und *eikasía* eingeteilte *dóxa* und die in *epistêmê* und *diánoia* eingeteilte *nóêsis*. Die von Parmenides entdeckte Voraussetzung des absolut Unumstößlichen entspricht hier Gott oder der Idee des Guten und nur weil alles endliche, wandelbare Sein von der Unendlichkeit dieses obersten Absoluten abhängt, können überhaupt erst Wahrheiten in der Wissenschaft oder auch im Alltag erkannt werden. Es ist sodann die Vorstellung eines geordneten Abstiegs mit dem eine ontologische Dignität „vom Sein Gottes zum Sein des reinen Geistes und zur menschlichen Seele, von dieser bis zur physischkörperlichen Welt“<sup>49</sup> einhergeht. Hierarchisch ist dieser Wahrheitsbegriff namentlich deshalb, weil die Einsicht in das Wahre in letzter Instanz nicht durch vernünftige Tätigkeit erreicht werden kann, sondern sich offenbart.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Platon, *Politeia*, übers. v. Gernot Krapinger, Reclam, Stuttgart 2023, 505a-533e.

<sup>49</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 345.

(2) Der rationalistische Wahrheitsbegriff entsteht im Übergang von „der humanistischen in die [...] mathematische[...] und mathematisch-naturwissenschaftliche[...] Renaissance“<sup>50</sup> durch die Arbeiten Leonardo da Vincis und Galileo Galileis. Leonardo betont, dass der Wert des Wissens nicht an einem übergeordneten Gegenstande (also an Gott oder dem Guten), sondern „an seinem Gewißheitsgrade gemessen werden“<sup>51</sup> muss, was Galilei einhundert Jahre später gegen die Scholastik ins Feld führt. „Und in den großen klassischen Systemen der Metaphysik, mit denen die neuere Philosophie einsetzt, ist der Sieg dieses Prinzips entschieden“<sup>52</sup>, so Cassirer. Die Neuzeit in der Philosophie beginnt dann mit Descartes, der seine Erkenntnistheorie ganz entlang des Begriffs der Methode entwickelt und seine Metaphysik in einem „Entwurf der universellen Mathematik“<sup>53</sup> gipfeln lässt. Höhepunkt und „eines der deutlichsten Symptome für die allgemeine Grundtendenz, in der sich die Entwicklung des klassischen rationalistischen Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsideals vollzogen hat“<sup>54</sup> sieht Cassirer schließlich in Leibniz' Jugendschrift *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* von 1669, in welcher dieser mit überschwänglichem „logische Enthusiasmus“<sup>55</sup> darzulegen versuchte, warum die Wahl Philipp Wilhelms als König von Polen *notwendig* war.

(3) Im 19. Jahrhundert kommt es dann dazu, dass „der Wahrheitsbegriff des klassischen Rationalismus und des Jahrhunderts der Aufklärung zurückgedrängt“<sup>56</sup> und durch den positivistischen ersetzt wird. Die Einheit des Wissens als Erkenntnisideal scheint

---

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 346.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 347.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ibidem.*

im Zuge der naturwissenschaftlichen Erfolge und der Etablierung der Einzelwissenschaften, anders als das Ideal einer Universal-sprache, wie Leibniz sie als *characteristica universalis* von Descartes *mathesis universalis* aus entwarf, real greifbar. Nämlich dadurch, dass die gesuchte Einheit der Wissenschaft von der Vernunft in die Erfahrung verlagert wird. „Alles Wissen – es mag logisches oder mathematisches, physikalisches oder historisches Wissen sein – gründet sich zuletzt in der Erfahrung und ihrer denkenden Bearbeitung, gründet sich in den gleichen Methoden der Sammlung, der induktiven Vergleichung und der Analyse der Wahrnehmungstatsachen“.<sup>57</sup> Das positivistische Ideal betrachtet Cassirer 1929 keinesfalls als überwunden und wir nehmen an, dass man ohne viel Widerspruch fürchten zu müssen die These vertreten könnte, dass es auch im 21. Jahrhundert noch wirkmächtig ist. Jedoch wird seine dialektische Grenze bereits und sogleich im 19. Jahrhundert erreicht und zwar durch den Versuch einer „empiristischen Ableitung des reinen Zahlbegriffs“<sup>58</sup> durch Hermann von Helmholtz. Aus dem Kreis der reinen Mathematik setzt dann eine „Gegen- und Abwehrbewegung“<sup>59</sup> ein, die in den Arbeiten Carl Friedrich Gauss’, Gottlob Freges, Georg Cantors und Richard Dedekinds Gruppentheorie, Mengentheorie und Logizismus auf den Weg bringen und was in der Philosophie zu den antipsychologischen Programmen innerhalb des Neukantianismus und der Phänomenologie führt. Es sind dann aber insbesondere auch die Arbeiten von Wilhelm Dilthey, durch welche die Geisteswissenschaften ein neues Fundament finden und „dem Zwange [entringen], in dem die rein positivistische Erkenntnislehre sie gefangenhielt“<sup>60</sup>. Systematisch wird der positivistische Wahrheitsbegriff nun auch deshalb unhaltbar, weil seine immanente Kritik zum Vorschein bringt, dass

---

<sup>57</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 348.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 349.

der Begriff des *Faktischen* kein archimedischer Punkt, sondern in sich *mehrdeutig* ist – „daß er je nach der geistigen Region, in der wir uns befinden, jeweilig einen anderen Sinn und eine andere Bedeutung annimmt“<sup>61</sup>. Die Erfahrungsgegenstände der Geschichte sind nicht diejenigen der Physik, diejenigen der Kunstwissenschaften nicht die der Biologie. *Eliminationsversuche im Namen der Wissenschaft sind, gemessen an unserer Erfahrung, also immer schlicht Eliminationsversuche ganzer Erfahrungsbereiche und somit im Angesichte des Ideals der Erfahrung selbstwidersprüchlich*. Der Positivismus zerstört sich deshalb aus sich selbst heraus, er ist im Sinne Nietzsches nihilistisch.

Ungeachtet dessen, wie Cassirer im weiteren Verlauf der Rektoratsrede die unterschiedlichen Arbeitsweisen und Ziele von Natur- und Kulturwissenschaften bestimmt, können wir nun durch Rückbezug auf den ersten Abschnitt das Fazit ziehen, dass es durch keinen der drei vorgestellten Wahrheitsbegriffe gelingt, die unterschiedlichen Richtungen eines objektivierenden Weltbezugs zu vereinen. Was ist Cassirers Lösung? Er fragt zunächst: „Aber ist nun damit nicht die Idee der Wahrheit selbst unbestimmt, ist sie nicht schillernd und vieldeutig geworden?“<sup>62</sup> Aber die Antwort lautet: nein! Der Wahrheitsbegriff hat sich durch seine Formwandlungen und die Ausdifferenzierung der Wissenschaften gerade nicht verabschiedet und muss auch nicht in einen alethischen Pluralismus überführt werden. Und auch die skeptische Konsequenz Nietzsches, nach der aus dem Erkenntnisperspektivismus<sup>63</sup> folge, dass es gar keine Wahrheit gäbe, verwirft Cassirer: „Wir brauchen keineswegs

---

<sup>61</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 350.

<sup>62</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 354.

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* [1889], in G. Colli - M. Montinari (ed.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, dtv, München 1999, vol. 6, S. 80 f.. Eine systematische Analyse von Nietzsches Erkenntnistheorie, die ihn als Hermeneut ausweist, findet sich in T. Endres, *Nietzsche als Hermeneut*, Meiner, Hamburg 2025.

auf diese Einheit skeptisch zu verzichten; aber wir stehen vor der Aufgabe, sie anders zu fassen, und nicht nur ihren Gehalt, sondern ihren Begriff und ihr Prinzip zu verändern“.<sup>64</sup> Die Formwandlungen des Wahrheitsbegriffes zeigen vielmehr, dass sie, „bei all ihrer inhaltlichen Abweichung, auf eine gemeinsame formale Voraussetzung zurück[gehen]“,<sup>65</sup> indem sie eben „die Einheit des Wissens“<sup>66</sup> postulieren. In den dargelegten historischen Gestalten schiebt sich jedoch „immer wieder unvermerkt der *andere* Gedanke seiner Einerleiheit und Einförmigkeit, seiner durchgängigen Homogenität unter“<sup>67</sup>. Worin diese Homogenität besteht, haben wir gesehen: für den hierarchischen Wahrheitsbegriff in Gott, für den rationalistischen in der Vernunft und für den positivistischen in der Erfahrung. Aus der bereits einmal durchgespielten internen Kritik des Erfahrungsbegriffs entwickelt Cassirer nun das entscheidende Argument:

Der Gehalt, den eine einzelne Erkenntnis besitzt, läßt sich nicht losgelöst von ihrer besonderen Stelle im Ganzen, von den spezifischen geistigen Funktionen, die sie aufbauen, bestimmen und aussprechen. Alles Faktische erhält seinen klar bestimmten Sinn erst durch die Bedeutungszusammenhänge, in denen es steht, und durch die Bedeutungskategorien, die es formen. Es gibt keine nackte Materie des Tatsächlichen schlechthin, zu der diese Kategorien erst nachträglich hinzutreten, sondern sie sind es, die in ihrer Sinn-Besonderung die konkrete Besonderung des Faktums erst konstituieren.<sup>68</sup>

In diesem Sinne ist dann alles Faktische schon Theorie, wie Goethe sagt und worauf sich Cassirer immer wieder in seinen Werken bezieht.<sup>69</sup> Wie kommen wir aber nun vom Erkenntnisplu-

---

<sup>64</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 354.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 355, unsere Hervorhebung.

<sup>68</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 355 f.

<sup>69</sup> E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [1910], in *Gesammelte Werke*, 2000, Band 6, S. 262; E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur*

*ralismus* zum *Wahrheitsholismus*, wenn auch das Faktische nicht als Einheitsgrund des Wissens verstanden werden kann? Cassirers Antwort ist vor dem Hintergrund seiner reifen Philosophie so simpel wie elegant: das neue Wahrheitsideal, dem sich seine Forschung verschreibt und das er weiter oben als formale Voraussetzung gekennzeichnet hat, könnte „man als das funktionale Wahrheitsideal bezeichnen“.<sup>70</sup> Aus seiner Grundlegungsschrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, die für die *Philosophie der symbolischen Formen* prinzipiell weiter Bestand hat,<sup>71</sup> können wir uns mühelos herleiten, was dies bedeuten soll. Hier hatte Cassirer gezeigt, dass Begriffe keine Worte für Substanzen unter Verzicht individueller Merkmale sind, sondern als Funktionen zu verstehen sind, die in einem relationalen Gefüge ihr Objekt erst individuieren. Das Verhältnis einer höheren begrifflichen Einheit zu einem Begriff, bspw. dasjenige von Farbigkeit zu Rot, zu Blau usw. lässt sich dann auch als Relation zwischen einer Funktion und ihrem Integral begreifen. Von dieser Warte aus gedacht wäre Wahrheit *die Grundfunktion* von Begriffsbildung überhaupt.<sup>72</sup> Mythische, sprachliche, geisteswissenschaftliche und naturwissenschaftliche Begriffe wären *formal* auf sie zurückbezogen. Für den Wahrheitsbegriff selbst folgte dann, dass er in Relation zur Pluralität des Wissens zu definieren wäre, wonach alle Wissens- bzw. Verstehensformen Symbol *der* Wahrheit wären. Es „gilt von jeder echten Gestalt der Erkenntnis, daß sie kein bloßer Teil der Wahrheit, sondern ihr Symbol, daß sie ein

---

*deutschen Geistesgeschichte* [1916], in *Gesammelte Werke*, 2001, Band 7, S. 287; E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen: Dritter Teil...*, S. 29, 471.

<sup>70</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 357.

<sup>71</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen: Erster Teil: Die Sprache* [1923], in B. Recki (hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Meiner, Hamburg 2001, Band 11, S. VII.

<sup>72</sup> Mathematisch ausgedrückt könnte man vielleicht sagen, sie sei die Gesamtheit aller Stammfunktionen.

«simulacrum veritatis» ist<sup>73</sup>. Die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften sind deshalb kein Stückwerk, sie sind kein Teil der Wahrheit, sondern eine jede ist ihr Symbol. Jede Wissenschaft repräsentiert Wahrheit auf eine etwas andere Weise ohne dass jemals die Wahrheit als solche *abgebildet* würde. Wahrheit ist somit eine transzendente Voraussetzung unserer Existenz als erkennende Wesen: Wir müssen uns auf sie immer schon bereits beziehen, um überhaupt erst den Versuch unternehmen zu können, irgend etwas zu verstehen.

### 3. Die Stellung der Philosophie als Wahrheit der Philosophie

Die moderne, ausdifferenzierte Wissenschaft geht in ihren Ursprüngen auf die antike Naturphilosophie zurück und manche Disziplinen, wie die Psychologie, waren bis weit ins 19. Jahrhundert hinein Teilgebiete der Philosophie. Durch die rationalistischen Strömungen der Moderne konnte die Philosophie der Theologie, die das Erbe der antiken Philosophie angetreten hatte, den Rang als Leitwissenschaft noch einmal ablaufen und zur Universalwissenschaft avancieren, die den Einzelwissenschaften ein Ideal zeigte und ihnen den Weg wies. Heute aber ist der Status dieser beiden Anwärter auf Universalwissen unklarer denn je; regelmäßig stellt sich die Frage nach der Wissenschaftlichkeit schlechthin von Theologie und Philosophie oder nicht gar nach ihrer Unsinnigkeit. Cassirer beansprucht am Ende seiner Rektoratsrede, dass die Etablierung des funktionalen Wahrheitsideals auch das „Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften [...] in einem neuen Licht“<sup>74</sup> erscheinen lässt. Prinzipiell lässt er aber bereits zu Beginn seiner Rede, wie eingangs zitiert, wenig

---

<sup>73</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 357.

<sup>74</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 358.

Zweifel daran, dass er seinem Publikum den Stand *seiner* Wissenschaft, also denjenigen der *Wissenschaft* Philosophie darlegen möchte. Eine Bezugnahme auf Kant deutet ferner darauf hin, dass er auch die Theologie zu den Wissenschaften, genaugenommen sogar zu den Einzelwissenschaften, zählt, wenn er schreibt:

Kant sagt einmal, man könne allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen – aber es bleibe auch dann noch immer die Frage, ob diese Magd ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt. Keines dieser beiden Bilder drückt, wie mir scheint, die Beziehung, in der sich heute die Philosophie zu den *besonderen* Wissenschaften befindet, noch vollkommen aus.<sup>75</sup>

Genau besehen ließe sich die Wissenschaftlichkeit von Philosophie und Theologie ja ausschließlich vom szientistischen Standpunkt aus bestreiten. Denn damit, dass ihnen die Fähigkeit abgesprochen wird, andere Einzelwissenschaften anzuleiten, weil eben Philosophie und Theologie methodisch anders ausgerichtet sind als Naturwissenschaften und motivisch anders als die übrigen Geisteswissenschaften, folgt ja noch lange nicht, dass ihre eigenen Orientierungen und Methodiken sinnlos sind. Indem Cassirer weiter unten zitiert implizit die Frage nach der Möglichkeit philosophischer Wahrheit stellt, behauptet er gegen den szientistischen Standpunkt, dass auch dem Methodenpluralismus innerhalb der Wissenschaften ein *einheitliches* Moment zugrunde liegt, dadurch nämlich, dass im Anspruch auf Wahrheit ein allen gemeinsames Postulat des Denkens liegt: Der Anspruch auf Autonomie stützt vielmehr die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften, als dass er diese an irgendeiner Stelle untergräbt. Cassirer drückt dies so aus:

Wenn die Ph[ilosophie] sich für diesen Kampf, der ihr heute wieder auferlegt ist, zu schwach fühlen sollte, so mag es ihr zum Trost und

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, unsere Hervorhebung. Sofern wir diese Stelle passend interpretieren, ergibt sich implizit, dass auch die Philosophie Einzel- und nicht mehr Universalwissenschaft ist.

zur Stärkung dienen, dass sie in ihm nicht länger allein steht – dass sie nicht ihre eigene Sache, sondern die Sache der Wissenschaft überhaupt, zu vertreten und zu verfechten hat. Ohne den Anspruch auf eine selbständige, eine objektive und autonome Wahrheit würde nicht nur die Ph[ilosophie], sondern auch jede besondere Wissenschaft, die Naturwissenschaft wie die Geisteswissenschaft[, ] ihren Halt und ihren Sinn verlieren. So ist es in unserer Zeit nicht nur eine methodische Forderung, es ist ein *gemeinsames geistiges Schicksal*, das die Ph[ilosophie] und die Einzelwissenschaften verknüpft und das sie fest an einander bindet.<sup>76</sup>

Und vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Schicksals ergibt sich dann auch ein neues Ethos des Denkens, indem das funktionale Wahrheitsideal auch „das innere Verhältnis verändert, in welchem der einzelne Forscher und die einzelne Wissenschaft zum Ganzen der Wahrheit steht“.<sup>77</sup> Die strenge Arbeitsteilung in den Wissenschaften, die das positivistische Wahrheitsideal einst auf den Weg gebracht hat, verabschiedet den *externen* Maßstab des Wissens, den man auch den *enzyklopädischen* nennen könnte und an dem sich nicht zuletzt auch das durch den logischen Empirismus auf den Weg gebrachte Projekt einer *International Encyclopedia of Unified Science* orientierte. Nur von diesem Maßstab aus betrachtet kann die Arbeit des Wissenschaftlers als Stückwerk und die Aufgabe der Philosophie als sinnlos erscheinen. Das funktionale Wahrheitsideal kehrt diesen Maßstab jedoch in einen *internen* um. Demnach komme es nun nicht mehr darauf an, wie *umfassend* der Teil der Realität ist, den eine Wissenschaft erschließt, sondern was eine konkrete Erkenntnis „als bildende Kraft ist und bedeutet“.<sup>78</sup> Die wissenschaftliche Norm, die das

---

<sup>76</sup> E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie* [1935], in J.M. Krois - C. Möckel (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*, Meiner, Hamburg 2008, Band 9, S. 141-165, hier S. 158, unsere Hervorhebung.

<sup>77</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 356.

<sup>78</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 357.

funktionale Wahrheitsideal aufstellt liegt nicht in der ‚Größe‘ der Erkenntnis, sondern in ihrer methodischen Strenge und Klarheit. Und Cassirer kommt zu dem Schluss, dass diese Norm innerhalb der Wissenschaften seiner Gegenwart „im Kleinsten wie im Größten erfüllbar“<sup>79</sup> ist. Er urteilte deshalb:

Was wir «Wahrheit» nennen: das begründet sich nicht und das besteht nicht in einer solchen einfachen Wiedergabe, in einer bloßen Widerspiegelung, sei es der Natur des Objekts, sei es der Natur des Subjekts. Alle Wahrheit muß vielmehr erarbeitet werden in einem freien Kräftespiel des Geistes, in der Ausübung seiner theoretischen Grundfunktionen und seiner spezifisch verschiedenen Energien. Nicht aus einem Zusammenfluß mannigfaltiger, von verschiedenen Standorten aufgenommener Bilder, sondern aus der Wirksamkeit, aus der lebendigen Synergie an sich verschiedener geistiger Kräfte geht die Einheit und die Wahrheit der Erkenntnis hervor.<sup>80</sup>

Für die Philosophie folgt daraus, dass sie heute weder Fackel noch Schleppträgerin sein kann, weder für die Theologie noch für eine andere Wissenschaft. Ihre Aufgabe ist vielmehr, sich mitten in die „inneren Kämpfe, die immer wieder in der Wissenschaft aufbrechen“<sup>81</sup> zu stellen statt vorzugeben, eine höhere Wahrheit zu besitzen. Cassirer überführt so letztlich Kants Vorstellung eines ‚Streits der Fakultäten‘ in Heraklits Bild wahrer Harmonie, die nach dem Vorbild von Bogen und Leier eine sich widerstrebende Harmonie ist. Und dies ist freilich wieder nur ein anderes Bild für Cassirers Grundidee, die Einheit von Erkenntnis, Wissenschaft und Wahrheit in ihrer Vielheit aufzusuchen. Das von Cassirer vorgestellte funktionale Wahrheitsideal hat den entscheidenden Vorzug, einen erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Pluralismus verteidigen zu können, ohne einen alethischen Pluralismus behaupten zu müssen. Die ver-

---

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 356.

<sup>81</sup> E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, S. 358.

schiedenen Formen des Wissens präsentieren sich so als Symbole einer einzigen, unveränderlichen Wahrheit und erlauben Cassirer, den Grundbegriff seiner reifen Philosophie, denjenigen des Symbols, mit einem der Hauptbegriffe, wenn nicht gar dem Begriff der Philosophie *κατ' ἐξοχήν* in Verbindung zu bringen: dem der Wahrheit. Die Antrittsrede des Rektors aus dem Jahr 1929 kann somit als heimliche, bislang in der Forschung übersehene Vollen- dung der reifen Wissenschafts- und Kulturphilosophie Cassirers gelesen werden.

CARLO BRENTARI

DALL'ESPRESSIONE ALL'EMERGENZA.

CASSIRER, DARWIN E IL PROBLEMA DELLA FONDAZIONE EMPIRICA  
DEI SIMBOLI E DELLA CULTURA

### 1. *Introduzione*

Nel 1923, nella *Introduzione e posizione del problema* che apre il primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*,<sup>1</sup> Cassirer delinea le coordinate di base di gran parte della sua produzione teorica successiva. La definizione preliminare delle forme simboliche – «il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione»,<sup>2</sup> il diritto come «forme fondamentali dell'“intelligenza” del mondo», ovvero «complessi fenomenici» che esprimono ciascuno una propria «prospettiva spirituale»<sup>3</sup> – è infatti non solo il punto di partenza concreto della filosofia delle forme simboliche, ma anche la base ideale di una filosofia della cultura e di un'antropologia filosofica incentrata sulla tesi che il *proprium* dell'essere umano sia l'attività simbolizzante indirizzata alla realtà circostante. A ben vedere, il nucleo ispiratore della filosofia cassireriana è l'intuizione che oggetti di studio tanto diversi tra loro come, per prendere due estremi, il mito e la scienza possano rientrare in una comune prospettiva esplicativa. Negli anni Venti

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1923], La Nuova Italia, Firenze 1965, vol. I, pp. 3-59.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

tale prospettiva comune è quella di un'estensione dell'approccio trascendentale kantiano, un'estensione tale da includere, accanto alle modalità di sintesi dei contenuti d'esperienza già ammesse dallo stesso Kant (la scienza, la morale razionale, ecc.), anche modalità di espressione dello 'spirito' meno rigorose e consapevoli come l'arte e il mito. In seguito, negli anni Trenta e ancor più nel periodo statunitense, l'impostazione trascendentale sarà meno marcata e la riflessione sulla cultura e sull'essere umano assumeranno maggiore autonomia, nelle forme rispettivamente delle *Kulturwissenschaften* e dell'antropologia filosofica.

Oltre a convergere su una radice unica – la capacità simbolizzante dello spirito umano – le linee d'indagine sulle forme simboliche e culturali proposte da Cassirer nel corso della sua produzione filosofica condividono un altro tratto di fondo: sono condotte prevalentemente sul piano diacronico. Linguaggio, mito, arte, religione, scienza e diritto vengono studiati nella molteplicità del loro darsi, che varia in base alla cultura e, ovviamente, anche in base all'epoca storica, ma non vengono affrontate dal punto di vista genealogico né, tantomeno, da quello evolutivo. Più precisamente: anche dove considera le variazioni storico-culturali delle forme simboliche, Cassirer è esitante ad affrontarne l'origine, il momento della prima comparsa. Una sfida che non è del tutto assente, ma è affrontata con scarsa decisione – con una titubanza che, come vedremo, si manifesta ora nella scelta di mantenere inediti i testi che si occupano del problema dell'origine, ora in un'adozione soltanto parziale di categorie epistemologiche che, come quella di emergenza, avrebbero potuto dare sostanza all'approccio genealogico stesso. L'argomento principale del presente contributo è quindi la presenza sotterranea dell'approccio genealogico nel pensiero di Cassirer. Poiché, però, nei punti in cui questa presenza sotterranea più si avvicina alla superficie compare regolarmente il nome di Charles Darwin, si può dire che, al tempo stesso, il testo qui presentato traccia anche i contorni del Darwin di Cassirer.

Prima di affrontare questo snodo è opportuno sottolineare la difficoltà di fare spazio alla prospettiva genealogica ed evoluti-

va in una filosofia che, come quella delle forme simboliche, affonda le radici nell'approccio trascendentale di Immanuel Kant. Partendo dall'universalismo logico kantiano, in cui le strutture trascendentali della ragion pura sono poste come atemporali, è infatti molto difficile analizzare sul piano diacronico le forme dell'intuizione, le categorie dell'intelletto e gli schemi dell'immaginazione. Nel caso della forma-tempo, che come è noto Kant vede come l'intuizione trascendentale di base dell'esperienza sia interna che esterna del soggetto razionale, tale tentativo appare addirittura contraddittorio: come pensare l'origine nel tempo del tempo, ovvero della forma stessa che permette la messa in sequenza dei contenuti della sensibilità, ed è quindi condizione di possibilità della predicazione legittima della temporalità per un dato processo?<sup>4</sup> Non stupisce quindi che in Kant la prospettiva diacronica sia poco frequentata, con la rilevante eccezione (nell'*Antropologia pragmatica*) dell'analisi ontogenetica del progressivo consolidarsi nel bambino delle capacità logico-cognitive legate al discorso in prima persona.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Come è noto, la definizione stessa di metafisica data da Kant si basa sull'idea che delle strutture trascendentali si possa fare un uso indebito. Indebito è, ad esempio, l'uso della categoria di causa per formulare giudizi relativi non a fenomeni particolari ma a dimensioni ontologiche non fenomenicamente accessibili, tra cui le intuizioni della sensibilità (soprattutto il tempo), le categorie dell'intelletto medesime (soprattutto la causalità), la totalità dei fenomeni (il 'mondo'), o ancora il noumeno (che, come sottolineerà Gottlob Ernest Schulze, non può essere visto come causa del fenomeno pena contraddizione; cfr. G.E. Schulze, *Enesidemo, o dei Fondamenti della filosofia elementare* [1792] Laterza, Bari 1971). L'insieme di queste problematiche, che non possono qui essere analizzate nel dettaglio, rende di fatto impossibile un utilizzo diacronico dell'apparato concettuale dell'idealismo trascendentale. Anche il tentativo proposto da Konrad Lorenz, che pure presenta tratti convincenti, funziona perché parte dalla precisazione che le strutture cognitive di cui si sta parlando sono a priori per l'individuo, ma non per la specie. Cfr. K. Lorenz, *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, «Blätter für Deutsche Philosophie», 15 (1941), pp. 94-125.

<sup>5</sup> «È [...] degno di nota il fatto che il bambino che già sa abbastanza parlare, tuttavia incomincia piuttosto tardi (forse dopo un anno) a esprimersi con l'io, e che fino a quel momento parla di sé in terza persona (Carlo vuole mangiare,

Nell'itinerario di pensiero di Cassirer, con l'affievolirsi della prospettiva trascendentale sembrano aprirsi nuovi spazi per l'indagine genealogica ed evolutiva, che però (come vedremo) continua a restare un problema. Se convintamente adottata, infatti, essa implica la completa naturalizzazione delle coordinate dell'esperienza simbolica, che non possono continuare ad essere, come nel primo Cassirer, forme *dello spirito* – per quanto tale spirito sia proposto come internamente differenziato, mutevole nelle linee di sviluppo e nei livelli di razionalità dispiegati, per nulla predeterminato da una tendenza all'assoluta autotrasparenza. Non a caso, accanto alla presenza carsica del tema delle origini delle forme simboliche e al regolare ripresentarsi del nome di Darwin laddove il fiume carsico affiora in superficie, la riflessione cassireriana sul naturalismo sarà il terzo snodo su cui il presente contributo concentrerà la sua attenzione.

## *2. L'espressione tra Scheler e Darwin: fenomeno originario della vita o capacità comportamentale degli animali sociali?*

Alcuni tra i testi principali che si occupano di simboli e cultura in prospettiva genealogica – soprattutto “*Spirito*” e “*vita*”<sup>6</sup> e *Il*

---

andare, ecc.), e che sembra venirgli d'improvviso una luce [...] – Dapprima egli si sentiva solamente, ora egli pensa se stesso» (I. Kant, *Antropologia pragmatica* [1798], Laterza, Bari 1994, p. 9). La vicinanza, anche solo implicita, tra l'approccio al linguaggio del Kant dell'antropologia pragmatica e quello del Cassirer delle forme simboliche è ben colto da Pierre Keller: «Kant's pragmatic anthropology develops an account of our systematic use of signs for self-orientation that begins with the demonstrative “I”. The account is firmly rooted in the unity of sensible sign and conceptual significance to which Cassirer aspires and which is a mark of Kant's pragmatic anthropology» (P. Keller, *Cassirer's Retrieval of Kant's Copernican Revolution*, in J.T. Friedman - S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, de Gruyter, Berlin 2015, pp. 465-544, qui p. 503).

<sup>6</sup> E. Cassirer, “*Spirito*” e “*vita*” [1928], in Id., *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pp. 3-40.

*problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*<sup>7</sup> – furono redatti da Cassirer come parte di un progettato quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Rimasti inediti, sono poi stati pubblicati nel *Nachlass* con il titolo di *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*<sup>8</sup> (ripreso anche dall'edizione italiana del 2003 *Metafisica delle forme simboliche*).<sup>9</sup> Coerentemente con le coordinate teoriche della prima fase della produzione cassireriana, in questi testi le forme simboliche sono viste come modalità di sintesi a priori dell'esperienza possibile, che lo spirito esprime in diversi campi d'attività (mito, religione, scienza, morale, ecc.). Su questo sfondo, il problema dell'origine si configura come indagine sulla possibile origine *metafisica* di tali forme, intendendo qui per metafisica la dimensione che le fonda e che quindi è antecedente (sia logicamente che ontologicamente) all'applicazione delle forme medesime ai loro contenuti particolari. Come sopra anticipato, Cassirer mantiene la cautela kantiana nei confronti di un'indagine che, per così dire, sembra voler saltare oltre la sua stessa ombra; è consapevole infatti che bisognerebbe evitare di usare le forme trascendentali dell'esperienza nell'indagine della dimensione da cui esse scaturiscono, pena la scomparsa dell'alterità originaria di tale dimensione (che, pure, è ciò che si sta cercando di cogliere).<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme* [1928], in Id., *Metafisica delle forme simboliche*, pp. 41-148.

<sup>8</sup> E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner, Hamburg 1997.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*.

<sup>10</sup> Oltre all'immagine del saltare oltre la propria ombra, il tentativo di applicare le forme trascendentali al terreno pre-fenomenico della loro origine è stato spesso paragonato al tentativo di girare uno specchio per vedere cosa c'è 'dietro' l'immagine riflessa. È questa comparazione che motiva, ad esempio, l'approccio di Konrad Lorenz in *L'altra faccia dello specchio*, un testo che cerca di indagare l'origine filogenetica delle strutture cognitive che gli individui di una data specie vivono come a priori dell'esperienza. Secondo Salvatore Vasta, e non si può non concordare con lui, «Cassirer è molto distante da questo progetto. Sostiene addirittura che non si possa girare lo specchio per veder cosa c'è dietro: l'operazione non è semplicemente sconsigliata, ma impossibile» (S. Vasta, *Lo specchio a una faccia. Morfologia e darwinismo in Ernst Cassirer*,

All'interno di queste coordinate, Cassirer si dedica all'esame di due possibili 'vie metafisiche', scelte tra quelle a lui contemporanee, allo studio genealogico delle forme simboliche: le filosofie della vita di Georg Simmel e Ludwig Klages (anche in riferimento ad alcune delle fonti storiche di tale corrente, soprattutto Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche)<sup>11</sup> e le antropologie filosofiche di Max Scheler e Helmuth Plessner.<sup>12</sup> Nel caso delle filosofie della vita, l'indagine genealogica prende le mosse dall'assunzione preliminare della «dualità»<sup>13</sup> della 'vita' da un lato e delle forme dello spirito dall'altro. Tale dualità si dà in molte varianti, che riprendono però secondo Cassirer l'archetipo scolastico dell'opposizione tra *natura naturans* e *natura naturata*:<sup>14</sup> vita e idea, vita e forma, volontà e intelletto, volontà di potenza e forme fenomeniche, ecc. Anche se in modi diversi nelle diverse *Lebensphilosophien*, il rapporto tra i due poli è regolarmente pensato come un'opposizione, perché le forme dello spirito esprimono sì la vita, ma al tempo stesso la limitano, ne ingabbiano il libero fluire. In senso ampio, questa è l'«obiezione che la metafisica della vita solleva contro il mondo e contro il valore delle forme».<sup>15</sup>

Per quanto riguarda Scheler e Plessner, Cassirer rileva come l'antropologia filosofica possa effettivamente costituire, se condotta correttamente, una valida modalità di approccio al pro-

---

«Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania», 4 (2005), pp. 231-252, qui p. 251). Se questo è vero, però, è vero anche che prima di arrivare a questa conclusione lo stesso Cassirer sembra aver risentito a lungo del fascino di un'indagine possibile sull'origine delle forme simboliche, come il presente contributo si propone di mostrare.

<sup>11</sup> Cfr. E. Cassirer, "Spirito" e "vita", pp. 10-37.

<sup>12</sup> Cfr. E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, pp. 10-38.

<sup>13</sup> Cassirer, "Spirito" e "vita", p. 11.

<sup>14</sup> Ivi, p. 21. Più volte, in "Spirito" e "vita", Cassirer rilegge questa dualità come contrapposizione tra *forma formans* e *forma formata*; cfr. ad esempio ivi, p. 37.

<sup>15</sup> Ivi, p. 27.

blema della genealogia delle forme simboliche. Si tratterebbe, secondo il filosofo, di tornare alla posizione che Kant aveva delineato già nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahr 1765/66*. Qui l'antropologia critica sembrava poter fornire una sorta di deduzione soggettiva delle forme trascendentali della ragione, che andasse a integrare la loro (più solida) deduzione oggettiva – quella, cioè, incentrata sull'analisi delle condizioni trascendentali di possibilità degli oggetti dell'esperienza. La deduzione antropologico-soggettiva, per quanto necessariamente più legata agli aspetti empirici dell'esercizio della ragione rispetto alla deduzione *ex obiecto*, sarebbe rimasta comunque incentrata non sulle caratteristiche contingenti dell'essere umano, ma sulla sua essenza universale: «anche quando interroga la natura dell'uomo» – rileva Cassirer – «Kant ha in mente la sua natura costante, non mutevole, e concepisce la natura non nel senso di una uniformità meramente empirica, ma di una ideale determinazione e di una ideale essenza».<sup>16</sup> Inoltre, in Kant il concetto della determinazione ideale dell'uomo si intreccerebbe in maniera quasi inestricabile con l'ideale del perfezionamento fisico e morale dell'essere umano, come se l'essenza universale dell'uomo, pur se intesa come condizione empirica, fosse inscindibile dallo «sforzo di oltrepassare entrambi i limiti, [ovvero] di attingere ai gradi più alti della perfezione fisica e morale».<sup>17</sup>

Per Cassirer, la commistione tra ricerca delle costanti antropologiche (e, in generale, dell'«essenza» dei fenomeni vitali) e tensione ideale al perfezionamento (tipica del secolo XVIII)<sup>18</sup> si interromperebbe nel XIX secolo per effetto dell'evoluzionismo e del positivismo: «a partire da allora la “natura” dell'uomo non significò più una grandezza ideale, ma una pura grandezza fattua-

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 43.

<sup>17</sup> *Ibidem*. La citazione proviene da I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahr 1765/66*, in Id., *Kant Gesammelte Schriften*, De Gruyter, Berlin Leipzig 1922, vol. II, pp. 312.

<sup>18</sup> Cfr. *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 43.

le. [...] Anche tutte le pure questioni del senso e del significato dovevano essere poste sotto questo punto di vista, se dovevano essere private del loro involucro metafisico, se dovevano essere elevate a questioni rigorosamente *scientifiche*». <sup>19</sup> In concreto, secondo Cassirer, questo cambio di prospettiva si è tradotto nel «dominio dell'idea di evoluzione e del grande sistema evoluzionistico, in particolare sotto il dominio della dottrina di Herbert Spencer». <sup>20</sup> La tesi per cui, nel campo evoluzionista, non sarebbe stato tanto Darwin quanto invece Spencer ad aver de-metafisicizzato la teoria della vita (anche se, nel nostro caso, è più esatto dire: ad aver de-trascentalizzato l'antropologia kantiana) non è sostenuta dal solo Cassirer. Vi è infatti una linea di pensiero interna alle filosofie della vita – che il Cassirer di Amburgo ben conosceva <sup>21</sup> e che conduce da Nietzsche a Scheler passando per von Uexküll – che vede Spencer come il principale responsabile dell'affermazione di un concetto di vita improntato alla meccanicità, alla mera reattività alle condizioni esterne, e da cui sono scomparse ogni spontaneità, ogni capacità propositiva e ogni tipo di finalità (sia interna all'organismo che relativa al 'destino' delle specie e del vivente). <sup>22</sup>

Nella ricostruzione di Cassirer, l'antropologia filosofica di Scheler e Plessner (il cui anno d'inizio, il 1928, coincide con la redazione de *Il simbolo come problema fondamentale delle forme*) segnerebbe un nuovo punto di svolta nel pensiero antropologico: «la questione della “peculiare posizione dell'uomo [*Sonderstel-*

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 44.

<sup>20</sup> Ivi, p. 44. La ripetizione del termine «dominio [*Herrschaft*]» è di Cassirer; cfr. il testo originale in E. Cassirer, *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. I, p. 35.

<sup>21</sup> Cfr. C. Brentari, *Il substrato organico delle forme simboliche. Ernst Cassirer interprete di Jakob von Uexküll*, «Intersezioni», 44.2 (2024), pp. 141-160, qui pp. 141-143.

<sup>22</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale* [1887], Adelphi, Torino 2003, p. 305; M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita* [1913], in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1970, pp. 81-114, qui p. 125 e p. 128; J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin 1928, p. 245.

*lung des Menschen]*” è nuovamente posta in un senso del tutto differente da quello di [...] una teoria scientifica dell'evoluzione»;<sup>23</sup> in esso si ritorna al «“concetto di essenza” dell'uomo», ma evitando l'ingenua chiave interpretativa del perfezionamento e concentrandosi invece su quelle «forme che primariamente ci indicano il livello dell'attività spirituale dell'uomo»: il linguaggio, il mito, il rito – in sintesi, le stesse forme simboliche a cui è dedicata la grande opera cassireriana degli anni Venti.

Senza entrare nel dettaglio dell'antropologia filosofica classica tedesca del XX secolo, una corrente che presenta al suo interno molteplici differenze, peculiari ai singoli autori, è però opportuno sottolineare qui una delle coordinate metodologiche di fondo del suo approccio d'indagine, ovvero il porsi in una prospettiva sincronica e comparativa. Per Scheler, Plessner, Gehlen e altri autori che rientrano in questa corrente, l'«essenza» dell'uomo emerge dalla comparazione con l'«essenza» delle altre forme-chiave della vita, ovvero la pianta e l'animale.<sup>24</sup> Tale definizione essenziale delle forme di vita impiega categorie di matrice filosofica, che si prestano però a descrivere fenomeni in senso ampio biologici (percettivi, fisiologici, comportamentali, ecc.). Ne sono esempi la nozione di apertura al mondo (Scheler), la distinzione tra posizione eccentrica e centrica (Plessner), le idee di carenza pulsionale ed esonero (Gehlen). Contrariamente ad altre metodologie comparative dell'epoca (si pensi all'etologia lorenziana, che nasce pochi anni dopo, nei primi anni '30, come ricerca comparata sul comportamento), l'antropologia filosofica tende a trascurare la prospettiva diacronica: la comparazione delle «essenze» sembra quasi rendere vana la questione del cominciamento nel tempo delle forme concrete in cui tali essenze si traducono. (A questa

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 44.

<sup>24</sup> In questo, l'antropologia filosofica tedesca rimane aderente al senso comune e alla tradizione aristotelica; dal punto di vista della contemporanea filosofia della biologia, infatti, le differenze tra organismi procarioti ed eucarioti e le peculiarità dei virus appaiono più rilevanti delle differenze interne tra le diverse tipologie di organismi eucarioti, ad esempio tra animali e piante.

scelta, ovviamente, non è estranea la diffidenza verso la prospettiva evuzionista, che si traduce nella riluttanza a collocarsi nell'ottica filogenetica soprattutto per quanto riguarda la specie umana).

Nello scritto del 1928, però, Cassirer non poteva avere su questo punto – il privilegiamento quasi esclusivo della prospettiva sincronica da parte dell'antropologia filosofica – la chiarezza che abbiamo noi, che possiamo seguire l'intero arco di sviluppo di tale corrente. Non stupisce quindi che il filosofo di Amburgo sottolinei l'importanza di uno dei pochi punti in cui un rappresentante dell'antropologia filosofica, ovvero Scheler, fa riferimento a una delle acquisizioni più significative dell'evoluzionismo, ovvero alla teoria di Charles Darwin dell'espressione delle emozioni nell'essere umano e negli animali non umani.<sup>25</sup> Il riferimento di Scheler ha lo scopo di opporsi alla posizione di Darwin; se per quest'ultimo il gesto espressivo, tanto nell'animale come nell'uomo, sarebbe un abbozzo di azione intenzionale (con il risultato di radicare l'intenzionalità comunicativa umana in quella degli animali sociali), in Scheler tutto si fa più astratto. L'oggetto dell'indagine non è più il concreto gesto espressivo, ma l'«espressività»; essa, inoltre, non è vista come parte del repertorio comportamentale concreto di una o più specie, ma qualificata come un «fenomeno originario della vita», che sul piano fenomenologico si manifesta anche nella possibilità «fisiognomica» di leggere la condizione interiore degli organismi nella loro apparenza esteriore (il che vale, sottolinea Scheler, anche per le

---

<sup>25</sup> È già qui riconoscibile la tendenza di Cassirer a fare riferimento a testi di Darwin meno fondativi rispetto all'*Origine delle specie* [1859] (Bollati Boringhieri, Torino 2011), che Cassirer non cita praticamente mai – mentre inserisce nei suoi testi citazioni da *La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* [1868] (Einaudi, Torino 2011), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* [1872] (Bollati Boringhieri, Torino 2012) e *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* [1871] (UTET, Torino - Napoli 1871). Detto con la dovuta cautela, è come se Cassirer fosse alla ricerca di un 'altro Darwin', un Darwin intento a seguire diramazioni secondarie rispetto alla teoria principale e magari critico verso singoli aspetti di essa (si veda più avanti in questo contributo).

piante, che possono apparire «spente, rigogliose, lussureggianti, povere».)<sup>26</sup> L'intento di Scheler è quello di affidare la continuità filogenetica del vivente non tanto a singoli processi evolutivi concatenati in maniera contingente, quanto alla nascosta azione di un'istanza metafisica invariabile (che renderebbe l'espressività animale, di fatto, un'espressività solo passiva, dovuta all'azione nascosta di qualche altra istanza e preliminare all'«autentica» espressività umana).<sup>27</sup>

Nel suo rimando a Darwin, Cassirer sembra esitare tra la possibilità interpretativa offerta da Scheler e il riconoscimento della portata innovativa della concezione darwiniana della filogenesi antropica. Sa da un lato, rileva Cassirer citando Scheler, «il fenomeno dell'espressione sembra essere un vero fenomeno originario della vita, che si estende fin nei suoi gradi e livelli più bassi» –, dall'altro Darwin

con sguardo geniale [...] ha colto esattamente il punto in cui il mondo dell'essere "naturale" sembra passare in quello dell'essere "spirituale" e in cui, se mai, il rapporto di continuità che c'è tra i due sembra divenire immediatamente visibile. [...] Il procedimento seguito da Darwin è noto: consiste nell'interpretare l'atto espressivo in modo che appaia come un semplice residuo di un puro atto mirante a uno scopo. Il pugno serrato non è nient'altro che la riduzione di un movimento "reale" di attacco; il digrignare i denti come espressione d'ira e di rabbia riporta a un'epoca in cui i denti [...] erano usati ancora come organi di combattimento.<sup>28</sup>

Per quanto accomunate dalla comune ricerca della continuità diacronica, le due prospettive sono effettivamente inconciliabili.

---

<sup>26</sup> M. Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, in H. Keyserling (hrsg.), *Mensch und Erde*, Otto Reichl, Darmstadt 1927, p. 169.

<sup>27</sup> Come giustamente sottolinea Tobias Endres (senza rilevarne però le radici scheleriane), la distinzione operata da Cassirer tra un'espressività passiva (propria del vivente non umano) e una attiva è parte integrante di una più complessa strategia di delimitazione della forma di vita umana da quella animale; cfr. al proposito T. Endres, *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, Felix Meiner, Hamburg 2018, pp. 150-160.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, pp. 47-48.

Porre, con Scheler, l'espressività come fenomeno originario della vita significa postulare celatamente l'esistenza di qualche versione dello 'spirito', come artefice o destinatario dell'espressione stessa: una fisiognomica delle piante ha senso solo se qualcuno la coglie, e sembra quindi attendere l'umana apertura al mondo. A meno che, ma qui l'interpretazione abbandona l'analisi antropologica per spingersi su scivolosi terreni teologici o spiritualistici, lo spirito non stia rivelando se stesso nella vita – una 'vita' che però, al fondo, è già commista di spirito e in cui il gesto espressivo, quindi, non è emergenza di una reale novità ma rivelazione di un 'nucleo originario' in forma nuova (secondo uno schema, al fondo, idealistico). Concentrarsi invece, con Darwin, sulla funzione comunicativa del gesto espressivo in precise specie di animali sociali (i primati umani e non) è invece una scelta del tutto compatibile con quella «antropologia pensata in senso rigorosamente naturalistico»<sup>29</sup> di cui, in fondo, Cassirer sta qui sondando la possibilità. Il destinatario del gesto espressivo non è astratto ma è noto (sono i conspecifici) e la precisazione del contesto vitale dell'espressione viene ricondotto all'osservanza di ben più sobri requisiti: essa è «il punto finale di una serie evolutiva, che non è soggetta a nessun'altra legge che a quella della "selezione naturale" dell'"adattamento biologico"».<sup>30</sup> Solo se si parte da uno studio concreto, e non metafisico, dei fenomeni espressivi, rileva Cassirer «si può eventualmente gettare un ponte che conduca ai fenomeni della coscienza animale».<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 47.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>31</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1929], La Nuova Italia, Firenze 1966, vol. III, tomo I, p. 86. La traduzione è stata leggermente modificata tramite l'aggiunta dell'avverbio 'eventualmente', che traduce il «wenn überhaupt» del testo originale (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Meiner, Hamburg 2002, p. 72) e che è di estrema rilevanza nell'economia del presente contributo. Esso infatti, tra i suoi obiettivi, intende anche sottolineare la costante diffidenza di Cassirer verso le prospettive naturalistiche allo studio del linguaggio e dei sistemi simbolici, ivi comprese quelle di cui non può non cogliere la validità

Che Cassirer sia pienamente consapevole dell'importanza di questo punto è confermato dal fatto che, nel volume 1 della *Filosofia delle forme simboliche*, il riferimento alle tesi darwiniane sull'origine del gesto espressivo viene incluso nella trattazione delle proposte naturaliste e sensiste sull'origine del linguaggio medesimo.<sup>32</sup> E, considerato che per Cassirer il linguaggio è il «prototipo» delle forme simboliche,<sup>33</sup> il filosofo è consapevole anche che una naturalizzazione per via evolutiva del linguaggio comporterebbe la naturalizzazione complessiva delle forme simboliche, e quindi l'abbandono della consueta tesi cassireriana per cui le forme simboliche sarebbero l'«assolutamente negativo» rispetto al naturale e al dato percettivo proprio in quanto basate sulla «pura esperienza dell'espressione».<sup>34</sup>

L'ammissione della genialità dello sguardo di Darwin e il riconoscimento che l'opera sull'espressione delle emozioni sia «metodologicamente fondata tanto quanto la sua opera sull'«origine delle specie»» non porta però Cassirer ad adottare la prospettiva evolutiva: «nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l'«origine» di queste creazioni nel senso che ci fa retrocedere al loro inizio temporale, nel senso che ci permette di scorgere segretamente la loro nascita».<sup>35</sup> Se un punto di arrivo può essere identificato in un'opera incompiuta come *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, dunque, esso è

---

(il passo citato, ad esempio, si riferisce alle ricerche sulla coscienza animale svolte da Kurt Koffka e Wolfgang Köhler, di cui Cassirer apprezza il carattere innovativo e la solidità epistemologica).

<sup>32</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, p. 149.

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 48.

<sup>34</sup> Ivi, p. 29.

<sup>35</sup> Ivi, p. 46. Così commenta questo passo Thora Ilin Bayer: «Life can be claimed in phenomenological terms as the ordinary principle of the human being, but thought has no access to the temporal origin of the human being. At what point in time spirit arose from life is unknowable» (T.I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*, Yale University Press, New Haven & London 2001, p. 106).

probabilmente la riconferma della diffidenza del filosofo tedesco verso tutte le prospettive monistiche sull'origine delle forme simboliche, siano esse metafisiche (come le filosofie della vita o la teoria scheleriana dell'espressione originaria), oppure naturalistiche come quella darwiniana. In ogni caso, rileva Cassirer, cercare l'origine delle forme simboliche in un preesistente fattore di continuità è un «tentativo [che] termina sempre in un circolo: alla fine, dagli elementi non si “sviluppa” nient'altro che non fosse già pensato implicito in essi, che non fosse già posto in essi, in un modo seppur ancora così nascosto».<sup>36</sup> Ed è difficile, in ottica retrospettiva, non mettere in relazione questo severo giudizio di circolarità con la scelta di non pubblicare il pianificato quarto volume delle *Forme simboliche*, che proprio della genesi delle forme simboliche nel tempo si sarebbe dovuto occupare.

### 3. *Una fondazione naturalistica o umanistica per la filosofia della cultura?*

Nel testo del 1939 *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*<sup>37</sup> il problema della genesi delle forme simboliche si pone in termini significativamente diversi rispetto al pianificato volume quarto della *Filosofia delle forme simboliche*. Le forme simboliche non vengono più programmaticamente definite come modalità di espressione dello spirito trascendentale, bensì come componenti della cultura intesa come «sistema naturale»<sup>38</sup> degli oggetti d'indagine delle scienze dello

---

<sup>36</sup> E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 47.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Mit einem Anhang: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2011, pp. 135-161.

<sup>38</sup> Ivi, p. 135. Il riferimento è a W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* [1893], in Id., *Weltanschauung und Ana-*

spirito. Il testo, in sostanza, analizza una particolare modalità di naturalismo applicato alla cultura, quello proposto dal Romanticismo tedesco. In reazione alle scienze esatte di impostazione galileiana, che riconducevano la natura a proprietà quantificabili come l'estensione e il movimento, per il Romanticismo (e in particolare per Schelling) «la natura possiede un'autentica, veritiera realtà solo nella forma dell'accadere organico e della conformazione organica. Da questo primo livello dell'essere il pensiero filosofico ascende al mondo dello spirito in senso proprio: al mondo della storia e della cultura».<sup>39</sup> Mito, religione, linguaggio, poesia, storia e diritto – a ben vedere, le forme simboliche degli anni Venti – hanno il loro inizio nella natura, e in particolare in quell'organismo naturale che è, per il Romanticismo, il popolo.

La ricomparsa del termine spirito in seno all'organicismo romantico porta Cassirer ad affermare con decisione: «anche questo è naturalismo, anche se questo naturalismo parla la lingua di una metafisica spiritualistica».<sup>40</sup> La differenza tra l'impostazione trascendentale degli anni Venti e l'ipotesi naturalistica qui esplorata emerge con chiarezza nel modo in cui Cassirer descrive la nascita e lo sviluppo delle forme culturali nei due paradigmi di pensiero. Per il trascendentalismo, in cui lo spirito è l'erede della kantiana soggettività pura, esse «si originano a partire dall'originaria spontaneità dell'Io» e sono caratterizzate da un'«autonomia» che è intesa come «indipendenza ed autonormatività»;<sup>41</sup> per il naturalismo metafisico dei Romantici, «storia e cultura sono integralmente ricomprese nel grembo della vita organica. [...] Esse sono un tranquillo crescere e divenire, che in certo qual modo si compie da sé. Come il seme, affinché ne scaturisca un albero, ha solo bisogno di essere messo a dimora nella terra, allo stesso

---

*lyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig - Berlin 1914, vol. II, pp. 90-245.

<sup>39</sup> E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, p. 137.

<sup>40</sup> Ivi, p. 138; trad. mia.

<sup>41</sup> *Ibidem*; trad. mia.

modo il diritto, la lingua, l'arte, i costumi crescono a partire dalla forza originaria dello spirito del popolo». <sup>42</sup>

Nel testo del 1939, Cassirer sottolinea il rischio che in questo «quietistico esperimento di pensiero» la vita culturale non venga più vista come «un mondo del libero agire [*der freien Tat*]] ma venga «vissuta come un destino». <sup>43</sup> Il rischio è duplice. Da un lato, sul versante politico e morale – un versante che Cassirer evoca (ma non esplora) tramite un riferimento a *Individuum und Gemeinschaft* di Theodor Litt <sup>44</sup> – esso si presenta come il pericolo della «dissoluzione dell'esistenza personale [*des personalen Daseins*]] in una «trasognata e sicura esistenza vegetale». <sup>45</sup> Dall'altro lato, sul versante gnoseologico, esso coincide con la tendenza ad «accontentarsi di immergersi in maniera meramente intuitiva negli abissi della vita». <sup>46</sup> Il superamento di questa tendenza viene qualificato da Cassirer nei termini della rottura di un velo; una rottura che, certo, fu accompagnata nel positivismo da un'eccessiva fiducia nei fatti, ma che nel suo complesso – in quanto attenzione alla sfera dell'esperienza e ai nessi causali che la reggono – fu estremamente feconda nel rinnovare l'indagine sulle forme della cultura.

Secondo Cassirer, nella seconda metà del XIX secolo autori come Comte, Saint-Beuve e Liebmann gettarono le basi epistemologiche delle nuove scienze della cultura: «pur prendendo la fisica esatta come modello» – rileva Cassirer – «essi non erano né matematici né fisici. Il loro interesse andava in un'altra direzione. Non l'immagine del mondo di Newton o Laplace, ma quella di Darwin e Spencer informava le loro concezioni di fondo». <sup>47</sup> Il loro approccio ai fenomeni culturali può essere descritto

<sup>42</sup> *Ibidem*; trad. mia.

<sup>43</sup> Ivi, p. 138; trad. mia.

<sup>44</sup> Cfr. T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Teubner, Leipzig - Berlin 1919.

<sup>45</sup> Ivi, p. 139; trad. mia.

<sup>46</sup> *Ibidem*; trad. mia.

<sup>47</sup> Ivi, p. 141; trad. mia.

come un empirismo antimetafisico che, aspirando all'esattezza della matematizzazione ma senza poterla raggiungere, ricorre il più possibile alle scienze naturali: «non metafisica o teologia ma chimica e fisica, zoologia e botanica, anatomia e fisiologia devono mettersi alla guida, se si deve poter acquisire una vera scienza della cultura». <sup>48</sup> Il superamento epistemologico della differenza che «sembra sussistere tra natura e cultura» non avviene più, come nel Romanticismo, tramite la «spiritualizzazione della natura, ma tramite una materializzazione della cultura»; <sup>49</sup> e del Romanticismo le scienze positive della cultura non conservano solo l'approccio monistico ma anche l'organicismo: «l'organicismo come modello viene mantenuto; esso però viene tollerato solo alla condizione che esso, in ultima analisi, si lasci ricondurre e risolvere completamente al meccanismo». <sup>50</sup>

Il riferimento a Darwin e Spencer nel testo del '39, pur scarso, mostra come Cassirer consideri la proposta darwiniana come un modello di naturalismo che va tenuto in seria considerazione (pur non essendo per lui, come il prosieguito del testo dimostra, la prospettiva più adatta alla fondazione delle scienze dello spirito: troppo forte il timore che la continuità filogenetica possa far perdere il senso dell'individualità storica dei fenomeni). Il carattere antimetafisico dell'evoluzionismo è per lui assodato, così come la sua capacità di unificare il campo d'indagine (assicurando la piena naturalità della cultura, ma in maniera diversa dal naturalismo romantico). Inoltre, esso supera l'irrazionalismo di fondo di quest'ultimo, con la sua fiducia che la cultura dei popoli sia soggetta a un «tranquillo crescere e divenire, che in certo qual modo si compie da sé». Infine, il testo mostra come Cassirer sia consapevole che il pensiero di Darwin (e la sua ricezione) si inserisce sì nel filone principale della rivoluzione scientifica, ma in maniera epistemologicamente autonoma: l'evoluzionismo è sì un approccio

---

<sup>48</sup> *Ibidem*; trad. mia.

<sup>49</sup> *Ibidem*; trad. mia.

<sup>50</sup> *Ibidem*; trad. mia.

empirico e incentrato sull'identificazione di nessi causali concreti, ma è difficile da ricondurre alle scienze esatte per il permanere di schemi di pensiero olistici («l'organismo come modello viene mantenuto») e per il fatto di essere difficilmente matematizzabile.

#### 4. *La critica all'adattamentismo dogmatico*

Nel percorso di lettura delle opere di Cassirer che abbiamo seguito fino a qui, il contributo teorico di Darwin (a volte, ma non sempre, associato a quello di Spencer) compare come una possibile modalità di dare risposta all'interrogativo sull'origine diacronica delle forme simboliche. Il carattere problematico della domanda medesima, che si riflette nella convinzione che «nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l'“origine” di queste creazioni [le forme simboliche]», fa sì che nei testi i riferimenti a Darwin, per quanto rilevanti nell'economia del discorso, rimangano sporadici e molto sintetici. Nel volume IV di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tradotto in italiano con *Storia della filosofia moderna*, vol. IV: *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, invece, Cassirer dedica a Darwin un intero capitolo, le cui implicazioni si estendono poi, comprensibilmente, anche ai capitoli successivi.<sup>51</sup> Non è nell'intento del presente contributo ricostruire nella sua interezza l'esposizione che Cassirer propone della biologia teorica moderna e contemporanea. Ciò che ci interessa, piuttosto, è rilevare come – pur in un testo volto alla ricostruzione storica – del pensiero darwiniano Cassirer sottolinei due elementi che potrebbero, di nuovo, preparare o favorire l'indagine empirica sulla genesi della cultura.

Il primo aspetto che Cassirer sottolinea è il carattere storico delle descrizioni filogenetiche fornite dal darwinismo. Tale storicità farebbe della biologia un settore a sé stante delle scienze

---

<sup>51</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* [1950], Einaudi, Torino 1958, vol. IV, pp. 252-274.

naturali: meno matematizzabile della fisica e della chimica, più dipendente rispetto ad esse dalla presenza di fattori esplicativi peculiari alle singole situazioni ecosistemiche, ma proprio per questo epistemologicamente autonoma. Al di là dell'impostazione uniformitarianista di Darwin – legata alla capillare ricezione dell'opera del geologo Charles Lyell e motivata, come è comprensibile, dalla necessità di superare un tipo di storicità, quella biblica, che introduceva nella formazione del vivente fattori esplicativi metafisici, esterni alle dinamiche naturali – e al di là dell'esaltazione della presunta 'necessità matematica' degli esiti evolutivi operata da Haeckel, l'evoluzionismo ha gradualmente acquisito la consapevolezza che comprendere una specie biologica significa ricostruirne la filogenesi (includendovi anche quelle fasi in cui essa era catalogabile come una specie o una 'varietà' diversa). Come Cassirer sottolinea ripetendolo per due volte, «l'affinità [tra le specie] diventa ora una vera consanguineità»;<sup>52</sup> in base a questo assunto, la comprensione sistematica delle forme organiche (ma anche delle loro modalità comportamentali) diventa ora molto simile allo studio storico dei manufatti, degli stili e delle tradizioni culturali. La coesione interna del campo d'indagine della biologia non è dovuta solo alla regolarità delle leggi che lo informano (ovvero all'evoluzione); in tale ambito c'è, letteralmente, un solo protagonista iniziale, ovvero una prima cellula vivente le cui trasformazioni delineano quell'albero intricato che è la vita (sul piano ontologico) e la storia della vita (sul piano epistemico). In sostanza, come Cassirer rileva citando Boveri, la teoria della discendenza contiene «la soluzione definitiva del problema della molteplicità»<sup>53</sup> – un'affermazione che assumerà il suo senso più concreto solo con la piena comprensione dell'universalità del codice genetico per tutti gli esseri viventi sul pianeta.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 265 e p. 270.

<sup>53</sup> Ivi, p. 270.

<sup>54</sup> Ovviamente, ciò non significa che una biologia evoluzionisticamente fondata debba trascurare i fattori extraorganici che intervengono nelle trasfor-

Cassirer scrive il volume IV della *Storia della filosofia moderna* prima della Grande Sintesi tra darwinismo e genetica, quando non era ancora chiaro quali strumenti avrebbe usato l'indagine storica sul vivente (anche se già Cassirer intravedeva la necessità della datazione esatta dei genomi come antidoto alle tesi sulla discendenza basate solo su speculazioni adattative). Ciò che Cassirer può rilevare è che «con la teoria di Darwin e col progresso sempre maggiore del darwinismo, fu concesso ai metodi basati sullo storicismo un *postò* del tutto diverso da quello occupato in precedenza nella conoscenza generale della natura. Né l'ideale della scienza naturale esatta, sviluppatosi nel secolo XVII, né la morfologia idealistica o la teoria della

---

mazioni delle specie; al contrario, le mutazioni individuali contingenti e il loro peso relativo nelle interazioni ecosistemiche si confermano come il nucleo propulsivo della trasformazione. L'universalità del codice, invece, ci dice *di che cosa* si ha trasformazione – ovvero della vita sulla Terra intesa come un unico processo, materialmente retto da unità di replicazione di durata relativa, le specie (sull'ontologia delle specie biologiche dopo la rivoluzione concettuale dovuta all'evoluzionismo, cfr. N. Hartmann, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* [1950], de Gruyter, Berlin 1980, pp. 527-531). Va qui precisato che per universalità del codice non si intende la presenza di porzioni comuni del genoma in specie diverse (cosa che può sì avvalorare la loro comune discendenza, ma solo su una scala filogeneticamente più limitata), bensì il fatto che, nella sintesi proteica, in ogni organismo vivente sul pianeta Terra alle stesse triplette di acidi nucleici corrispondono gli stessi amminoacidi. Come la contemporanea filosofia della biologia ha sottolineato (da Erwin Schrödinger a Jacques Monod, e ancora a Marcello Barbieri) questa regolarità non è dovuta a processi chimici di tipo periodico o stereometrico, bensì a interazioni tra sequenze di DNA, ribosomi e amminoacidi che si svolgono seguendo regole semiotiche. Se non fosse così, la sintesi proteica non presenterebbe elementi di novità rispetto alle normali reazioni chimiche (anche catalizzate); al contrario, gli autori menzionati evidenziano la convenzionalità delle corrispondenze tra triplette e amminoacidi, l'arbitrarietà e la ridondanza del codice stesso e altri fattori che ne fanno un processo ontologicamente nuovo nel dominio dell'organico (cfr. al proposito E. Schrödinger, *Che cos'è la vita. La cellula vivente dal punto di vista fisico* [1944], Adelphi, Milano 1995, p. 20; Jacques Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* [1970], EST Mondadori, Milano 1970, pp. 116-117; Marcello Barbieri, *Code Biology - A New Science of Life*, «Biosemiotics», 5 (2012), pp. 411-437).

metamorfosi di Goethe presentano qualche cosa di analogo». <sup>55</sup> Con l'evoluzionismo darwiniano la distinzione razionalistica tra verità di fatto e verità di ragione tende a sfumare, e con essi la speranza che i fenomeni empirici contingenti della biologia possano risolversi in leggi universali di valore esplicativo superiore (magari legate agli aspetti quantitativi del substrato fisico e chimico del vivente): «non esiste nessun'altra spiegazione ragionevole del mondo organico oltre a quella basata sullo studio della sua origine». <sup>56</sup>

Oltre alla storicità dei fattori filogenetici, nel capitolo della *Storia della filosofia moderna* che Cassirer dedica a Darwin c'è un secondo elemento che (pur non essendo questo, lo ripetiamo, l'intento esplicito del testo che stiamo analizzando) prepara la possibilità di uno studio della cultura condotto in prospettiva evoluzionista. Cassirer, infatti, ci presenta un Darwin autocritico verso uno degli aspetti più discussi della sua stessa teoria, ovvero il peso forse eccessivo dato al valore adattativo dei tratti selezionati. La questione emerge più volte negli scritti e nelle lettere di Darwin, soprattutto nella forma di risposte alle obiezioni sul problema degli organi rudimentali – ovvero su come spiegare il perdurare degli organi complessi nelle loro primissime fasi, nelle quali è difficile trovare loro un valore adattativo in senso proprio. Nella teoria darwiniana classica, un tratto biologico (anatomico, fisiologico o comportamentale) ha un valore adattativo positivo quando la sua presenza fa sì che il tasso di riproduzione dei portatori sia superiore a quello dei non portatori, permettendo così l'affermazione e la prevalenza intergenerazionale del tratto medesimo. Darwin si interrogò a lungo su uno dei problemi correlati a questa concezione, ovvero se l'obbligo di avere valore adattativo positivo valesse per ogni fase di un dato organo; nel corso di un serrato confronto con St. George Mivart (che verteva sull'oc-

---

<sup>55</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 269. Corsivo di Cassirer.

<sup>56</sup> Ivi, p. 272.

chio),<sup>57</sup> la posizione ufficiale che Darwin assunse nella seconda edizione dell'*Origine* fu quella di un netto adattamentismo: anche la fase più rudimentale dell'occhio, composta da poche cellule fotorecettive, deve aver avuto valore adattativo in senso proprio: «La ragione mi dice che se si può dimostrare l'esistenza di numerose gradazioni da un occhio semplice e imperfetto a uno complesso e perfetto, essendo ogni grado utile per chi lo possiede [...] allora la difficoltà di ammettere che un occhio perfetto e complesso si formi per selezione naturale, sebbene insuperabile per la nostra immaginazione, non deve essere considerata come sovvertitrice della nostra teoria».<sup>58</sup>

Ora, nella sua esposizione storica della biologia contemporanea (in cui, lo ricordiamo, la teoria darwiniana è messa a confronto con teorie morfologiche come quella di Goethe, in cui i tratti organici sono liberi dal vincolo dell'adattamento) Cassirer non solo denuncia le unilateralità legate all'adattamentismo («nello sforzo di voler attribuire ad ogni organo e ad ogni carattere un'utilità e un valore selettivo, il darwinismo fu trascinato spesso a ipotesi del tutto insostenibili»)<sup>59</sup>, ma presenta un Darwin decisamente critico verso l'adattamentismo estremo. Lo fa andando a cercare, nell'*Origine dell'uomo*, un passo in cui Darwin (con grande «chiarezza critica»)<sup>60</sup> propone una decisa valutazione del proprio percorso di pensiero e della propria rilevanza storica: «non sono stato in grado di liberarmi completamente» – scrive Darwin – «dalla persuasione, allora diffusa, che ogni specie fosse stata creata espressamente; ciò mi fece ammettere tacitamente che ogni singola particolarità strutturale, a parte i rudimenti,

---

<sup>57</sup> Scrive Darwin nella lettera ad Asa Gray del 3 aprile 1860: «ricordo bene il tempo in cui il pensiero dell'occhio mi raggelava completamente [*made me cold all over*]» (C. Darwin, *The Life & Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, Cambridge Library Collection, Cambridge 1888, vol. II, p. 296; trad. mia).

<sup>58</sup> C. Darwin, *L'origine delle specie*, p. 239.

<sup>59</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 262.

<sup>60</sup> Ivi, p. 263.

fosse d'una qualche utilità speciale, anche se sconosciuta [...] Se dovessi essermi ingannato anche nell'attribuire una grande forza alla selezione naturale, cosa che non voglio assolutamente concedere, o nell'esagerare il suo effetto, ho almeno fatto qualcosa di buono, come spero, contribuendo a rovesciare il dogma delle creazioni singole». <sup>61</sup> Il passo citato parte dalla tesi che l'iperadattamentismo sia stato, agli esordi del pensiero darwiniano, una sorta di retaggio teleologico: di fronte al fissismo di origine biblica, che pensava che ogni elemento del mondo organico fosse organizzato in maniera funzionale perché creato intenzionalmente, Darwin avrebbe proposto una teoria opposta (ovvero: avrebbe dimostrato come il funzionale e l'adattativo derivino da un processo del tutto non intenzionale, la selezione naturale appunto), ma senza mettere in questione l'assunto implicito che *tutto* debba essere funzionale ed adattativo. L'iperadattamentismo, in sostanza, sarebbe il rovescio dogmatico del finalismo creazionista.

L'esito dell'analisi cassireriana del pensiero darwiniano è di estrema modernità. Sfruttando acutamente gli spunti testuali sopra riportati, Cassirer presenta un Darwin per il quale «ciò che aveva il maggior peso era il *fatto* dell'evoluzione, non l'interpretazione particolare che ne aveva dato egli stesso». <sup>62</sup> Anche grazie a distinzioni di questo tipo, la biologia teorica posteriore ha po-

---

<sup>61</sup> *Ibidem*. Il passo citato, con qualche differenza di traduzione (ad esempio, 'creazioni separate' invece di 'singole'), si trova in Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto al sesso*, UTET, Torino - Napoli 1871, p. 115. Sul commento di Cassirer scrive Luigi Laino: «il rischio [dell'evoluzionismo], quindi, è tornare a un atteggiamento dogmatico, e all'incapacità di constatare che gli organismi possono essere interessati da relazioni ed eventi che vanno al di là dei meccanismi di adattamento e selezione naturale. Va detto che Cassirer riconosce che Darwin stesso sia stato molto più flessibile dei suoi seguaci» (L. Laino, *Ernst Cassirer e la biologia: dall'evoluzionismo alla paleoantropologia come scienza trascendentale dell'uomo*, «Scienza&Filosofia», 16 (2016), pp. 116-130, qui p. 126; URL: <<https://www.scienzaefilosofia.com/2018/03/06/ernst-cassirer-e-la-biologia-dall'evoluzionismo-alla-paleoantropologia-come-scienza-trascententale-dell'uomo/>>. Ultimo accesso: 6 marzo 2025.

<sup>62</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 262.

tuto impostare il discorso evolutivo in maniera diversa rispetto al primo darwinismo e a Haeckel,<sup>63</sup> considerando la selezione come una delle dinamiche attive in seno all'evoluzione del vivente, ma non l'unica. A tal proposito Cassirer cita l'opera di Haldane *The Causes of Evolution*,<sup>64</sup> che inaugura un approccio epistemologico che, pur restando interno al paradigma evoluzionista, va alla ricerca di dinamiche di determinazione dei tratti biologici diverse dalla sola interazione 'algoritmica' dei fattori selettivi.<sup>65</sup>

### 5. Conclusioni

Uno degli ultimi testi in cui Cassirer si confronta con Darwin è il seminario *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, tenuto a

---

<sup>63</sup> Secondo Cassirer, è soprattutto Haeckel ad aver dato un'interpretazione dogmatica del darwinismo; come ben sintetizza Barend van Heusden, Cassirer «ammira Darwin per il suo esemplare procedere induttivo e il minuzioso esame a cui sottopone l'ipotesi della selezione naturale. Cassirer sottolinea altresì che Darwin venne del tutto frainteso da altri ricercatori, ad esempio da Haeckel [...]. [Secondo Cassirer] il dubbio critico e l'attenta considerazione delle prove non trovano spazio nelle opere di Haeckel» (H.J. Sandkühler - K.-N. Ihmig - B. van Heusden, *Die Wissenschaft. „Erkennen, dass alles Faktische schon Theorie ist“*, in H.J. Sandkühler - D. Pätzold (hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler, Stuttgart 2003, pp. 220-258, qui pp. 252-253; trad. mia).

<sup>64</sup> J.B.S. Haldane, *The Causes of Evolution*, Princeton University Press, Princeton 1990.

<sup>65</sup> La proposta di considerare i fattori di base della teoria darwiniana classica come le regole che definiscono un algoritmo si deve a Daniel Dennett, che vede nell'algoritmicità la migliore chiave di comprensione del processo dell'evoluzione per selezione naturale e la migliore spiegazione dei suoi esiti. Pur non arrivando a prevedere la matematizzazione dei processi evolutivi (qui intesa come loro descrizione in base a formule fisse), la proposta di Dennett ha il risultato di escludere ogni forma di finalità dal processo evolutivo stesso e di sottolinearne il carattere computazionale, che porta a esiti almeno in linea di principio riconducibili all'osservanza di regole di base. Cfr. D. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita* [1995], Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 51-74.

Yale nel 1941. Scritto in lingua inglese, il testo si caratterizza per una durezza nei confronti di Darwin che non si ritrova nei passi analizzati in precedenza, in cui singoli elementi o aspetti del pensiero o del metodo darwiniano venivano comunque valorizzati. Oltre a un'affermazione eccessivamente assertiva – quella per cui tutta la teoria darwiniana si baserebbe «sul presupposto secondo cui certe qualità o facoltà acquisite nel corso della vita individuale potevano essere trasferite ed ereditate dalla sua progenie» –,<sup>66</sup> Cassirer ricade nel giudizio affrettato per cui quella darwiniana sarebbe una «teoria del caso», senza restituire in modo chiaro né l'intreccio di fattori che secondo Darwin portano all'incremento di complessità del vivente in maniera non pianificata, eppure funzionale – né, tantomeno, il senso di sospesa meraviglia che, in molti passi di Darwin, accompagna la scoperta del prodursi del senso a partire dall'insensato, del funzionale a partire dal contingente. Non solo, nel seminario di Yale scompare anche il Darwin critico e autocritico della *Storia della filosofia moderna* che ammette la possibilità di una pluralità di dinamiche evolutive accanto alla selezione; tramite una lunga citazione dalle *Variazioni di piante e animali*, Cassirer torna a presentare la teoria evolutiva darwiniana come un dogma monolitico, incentrato sulla cumulatività quantitativa delle mutazioni sotto la spietata pressione della selezione.

L'intento di *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, tuttavia, non è un attacco a Darwin fine a se stesso, bensì quello di preparare la possibilità di «un diverso utilizzo del termine “evoluzionario”», in cui le trasformazioni del vivente non siano dovute a una

---

<sup>66</sup> E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-42*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, pp. 114-115. Come è noto, nell'*Origine delle specie* Darwin è molto cauto sulla tesi generale della trasmissibilità dei caratteri acquisiti (soprattutto se associata alla tesi lamarckiana della tendenza alla perfezione delle variazioni tramesse), con l'eccezione dell'ereditabilità di alcuni comportamenti istintivi – che ritiene originariamente acquisiti a livello individuale da individui particolarmente intelligenti di una specie, e poi trasmessi ai discendenti. Cfr. Charles Darwin, *L'origine delle specie*, p. 309.

meccanica cumulativa ma a una «nuova forma di variazione».<sup>67</sup> Secondo Cassirer, questa ri-concettualizzazione interna all'evoluzionismo sarebbe già in atto grazie alle opere, che egli valuta in maniera estremamente positiva, di Hugo de Wries *Die Mutationstheorie* e di Lloyd Morgan *Emergent Evolution*.<sup>68</sup> «“evoluzione” non significa di per sé mero accumulo quantitativo nel senso della originaria teoria darwiniana. Significa piuttosto cambiamento qualitativo, una variazione saltatoria o, per dirla con Lloyd Morgan, un'evoluzione emergente».<sup>69</sup> Senza poter nemmeno accennare alla complessità del tema dell'emergentismo biologico, ci limitiamo qui ad alcune considerazioni relative alla versione di esso che Cassirer propone in questo testo. Se, da un lato, è evidente che il filosofo sta portando avanti quella ricerca di dinamiche trasformative del vivente diverse dalla selezione che aveva iniziato già in *Storia della filosofia moderna*, con il riferimento a Haldane (nel cui testo *The Causes of Evolution* già vengono dibattuti i pro e i contro dell'utilizzo della nozione di 'emergenza' in biologia e nelle scienze naturali),<sup>70</sup> dall'altro nel

---

<sup>67</sup> E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116.

<sup>68</sup> Cfr. H. de Wries, *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich*, Veit & Comp., Leipzig 1901-03 e L. Morgan, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, London 1927.

<sup>69</sup> E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116.

<sup>70</sup> Scrive Haldane: «particolarmente ostili al vero progresso scientifico sono le forme estreme della teoria dell'emergenza. Secondo queste teorie, un sistema materiale di un certo grado di complessità mostra improvvisamente proprietà qualitativamente nuove, come la vita o la mente, che non possono essere spiegate da quelle dei costituenti del sistema. C'è chiaramente un elemento di verità in questa visione. [...] Tuttavia la scienza è impegnata nel tentativo di unificare l'esperienza umana spiegando il complesso in termini di semplice» (J.B.S.Haldane, *The Causes of Evolution*, p. 84; trad. mia). La posizione di Haldane è condivisibile. Non va infatti dimenticato che, in senso proprio, l'emergenza è un fenomeno relativo a dinamiche fisiche (in senso proprio si può dire, ad esempio, che un iceberg emerge dall'acqua circostante). Quando di tale nozione si fa un uso estensivo, per identificare e descrivere fenomeni di altri ambiti ontologici (ad esempio: l'«emergere» della vita dall'essere organico, o di quest'ultimo dall'inorganico, o ancora della mente dal cervello), va tenuto presente che se ne sta facendo un uso metaforico. E, pur estremamente

1941 il richiamo a processi evolutivo di tipo emergente tende non più a integrare la teoria evolutiva darwiniana, ma a sostituirla. In *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, infatti, Cassirer non è interessato alle dinamiche evolutive in generale, ma alla possibilità di considerare come fenomeni evolutivi (e, nello specifico, evolutivi *perché* emergenti) la capacità simbolica della specie umana. Grazie alle possibilità epistemiche aperte dall'emergentismo, scrive Cassirer, «il nostro stesso problema, ossia il confine tra vita umana e tutte le altre forme di vita organica, appare sotto una nuova luce. [...] dobbiamo cercare di comprendere il fatto che una specie la quale è, per sua struttura e suo aspetto anatomico, biologico e fisiologico, nella più stretta relazione con tutti gli altri esseri organici, nondimeno potrebbe dare vita a una serie di funzioni che si rivelano essere le condizioni stesse di tutta la nostra vita culturale. [...] La nuova funzione che tra tutti gli animali è stata sviluppata soltanto dall'uomo e da ritenere quindi il suo tratto distintivo, altro non è che la funzione del pensiero simbolico». <sup>71</sup>

---

efficaci nello stimolare la ricerca sia scientifica che filosofica, le metafore non sostituiscono l'indagine concreta e dettagliata sui fenomeni (in questo caso, sui fattori di determinazione delle modificazioni 'emergenti' dell'essere umano dalle forme animali). Cassirer, tuttavia, sembra non tenere conto dell'appello di Haldane alla cautela.

<sup>71</sup> E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116. Questo punto è stato ben colto, tra i primi interpreti, da David Bidney: «According to Cassirer [...] man may be defined as the symbolizing or symbol-making animal. It is this symbolic function which has enabled man to create language and culture and has opened up for him "a new dimension of reality" not accessible to the animal species. The symbolic function of language is said to be an "Urphänomen" which is not to be explained causally or genetically through some antecedent order of psychobiological phenomena. This in turn presupposes a theory of evolution by "mutation" or emergence of new kinds, which may be contrasted with the Darwinian theory of gradual evolution through chance variations» (D. Bidney, *On the philosophical anthropology of Ernst Cassirer and its relation to the history of anthropological thought*, in P.A. Schlipp (ed.), *The philosophy of Ernst Cassirer*, The library of living philosophers, Evanston 1949, pp. 465-544, qui p. 503; corsivo mio).

Anche alla luce di questo passo, il percorso teorico che abbiamo seguito appare caratterizzato da una straordinaria continuità. Con l'eccezione della *Storia della filosofia* (dove l'eccezionalità è motivata dalla natura storico-espositiva del testo), i riferimenti di Cassirer a Darwin e all'evoluzionismo sono sempre collegati al problema – insoluto, ma costantemente presente sullo sfondo – della pensabilità dell'origine delle forme simboliche – o, per usare i concetti che il filosofo ha elaborato in seguito, dell'origine della cultura o del pensiero simbolico nell'animale umano. Ciò che accumuna l'apprezzamento degli anni Venti verso lo studio di Darwin sull'espressione delle emozioni e l'attenzione dei decenni successivi verso l'emergentismo evoluzionista è, in Cassirer, una sorta di tentazione di naturalismo. Ciò che traspare è la speranza che l'individuazione di dinamiche emergenti possa contribuire a spiegare l'origine della vita simbolico-culturale dell'uomo, ma senza decretarne la piena naturalità (come semplice attestazione di biodiversità specie-specifica).

Ciò che si coglie in Cassirer, in altri termini, è la speranza che l'emergentismo *anche biologico* lasci sussistere, nel caso del pensiero simbolico di *homo sapiens*, la possibilità dell'irriducibilità al vitale, di un'alterità qualitativa in senso forte (non solo funzionale-organizzativa, ma ontologica), o quantomeno del permanere di una salda dicotomia tra vita naturale e vita culturale. Il sostegno all'emergentismo delle opere degli anni Trenta e Quaranta, in altri termini, non fa che riproporre la prospettiva che Cassirer sosteneva nel vol. I della *Filosofia delle forme simboliche* quando commentava – ma cercando di «andare al di là della ristretta cerchia della problematica biologica di Darwin» – le tesi darwiniane sull'espressione delle emozioni: «Ogni elemento espressivo elementare rappresenta realmente una prima linea di demarcazione dello sviluppo spirituale in quanto si trova ancora completamente nell'immediatezza della vita sensibile, mentre *da un altro lato lo trascende*». <sup>72</sup> Come ben sintetizza Salvatore Vasta, in Cassirer

---

<sup>72</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, p. 149; corsivo mio.

«lo sganciamento dell'uomo dal mondo biologico e il suo riposizionamento all'interno del mondo simbolico smorza epistemologicamente la prospettiva darwiniana di una continuità ininterrotta tra mondo animale e mondo umano». <sup>73</sup>

In sintesi, lo spostamento del focus di Cassirer dalla dinamica dell'espressione a quella dell'emergenza non rende meno problematica la sua posizione, una posizione che Felix Schwarz ben definisce come un peculiare «antinaturalismo della vita [*Antinaturalismus des Lebens*]<sup>74</sup> o una «prospettiva di quasi-filosofia della natura [*quasi-naturphilosophischen Perspektive*].<sup>75</sup> Più precisa ancora, però, è la qualifica di tale atteggiamento come una forma di *naturalismo esitante*, che si pone come la risultante tra due vettori teorici difficilmente conciliabili: da un lato il riconoscimento della validità epistemologica generale della visione scientifica del mondo, dall'altro il convincimento dell'assoluta autonomia delle forme simboliche in quanto modalità di espressione dello spirito, e non della natura.

---

<sup>73</sup> S. Vasta, *Lo specchio a una faccia. Morfologia e darwinismo in Ernst Cassirer*, p. 232.

<sup>74</sup> F. Schwarz, *Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum*, in T. Endres - P. Favuzzi - T. Klattenhoff (hrsg.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, pp. 137-162.

<sup>75</sup> «Was man auf diesem Wege erhält, sind die Umrissse einer quasi-naturphilosophischen Perspektive, die dazu beitragen mag, die oft vermisste „Naturseite“ von Cassirers Anthropologie wenigstens in einigen Stücken nachzutragen, und in etwa wie folgt zu rekonstruieren wäre» (ivi, p. 157). Il riferimento di Schwarz al problema del «lato naturale [*Naturseite*] della filosofia di Cassirer è a G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist, Velbrück 2003, p. 363, a riprova della vivacità del dibattito contemporaneo sul naturalismo di Cassirer.



FRANCESCO GHIA

ERNST CASSIRER E LA «TEODICEA DELLA STORIA».  
PER UN BILANCIO STORICO-CRITICO

Il sintagma «teodicea della storia», il cui conio, a quanto mi consta, si deve a Ernst Cassirer,<sup>1</sup> rimanda al nesso tra ‘teodicea’ e ‘filosofia della storia’,<sup>2</sup> ovvero a ciò che Vico ha chiamato una «teologia civile ragionata della Provvidenza divina».<sup>3</sup> Questa infatti potrebbe anche essere appellata, «secondo una definizione non impropria», una «teodicea storica»,<sup>4</sup> abilitata a far transitare il pensiero «da una visione cosmologica a una visione umanologica».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Se il sintagma trova sicuramente la sua collocazione più articolata e completa in svariati passaggi della *Filosofia dell'illuminismo*, la sua prima occorrenza mi consta essere in E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, trad. it. di G.A. De Toni, Laterza, Roma - Bari 1986, pp. 328 e 347.

<sup>2</sup> Un nesso che è stato, come noto, evidenziato *quam maxime* da Hegel: «Il nostro modo di considerare la storia è una teodicea, una giustificazione di Dio, tentata da Leibniz, alla sua maniera, in campo metafisico mediante categorie ancora astratte, indeterminate» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma - Bari 2003, p. 15).

<sup>3</sup> Cfr. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, t. I, pp. 411-971: §§385-399, pp. 576-584. Per una meditata introduzione al tema si veda F. Fidelibus, *Sacro e potere. La Teologia civile ragionata di Giambattista Vico*, Morcelliana, Brescia, di imminente pubblicazione.

<sup>4</sup> P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Premessa di F. Tessitore, Postfazione di G. Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997<sup>2</sup>, p. 190.

<sup>5</sup> Id., *Indagini di storia della filosofia, Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Liguori, Napoli 2006, p. 519.

E se ha ragione Cassirer ad ammonire che il compito della filosofia «consiste nel mettere costantemente in rilievo, in un concreto complesso storico di determinati concetti e principi scientifici, le funzioni logiche generali della conoscenza»,<sup>6</sup> allora le questioni che si aggrumano attorno al sintagma in oggetto devono essere lumeggiate non tanto, o non solo, a partire da una serie di nodi teoretici sollevati da uno o da più autori, quanto proprio muovendo dal sintagma stesso<sup>7</sup> e dalle sue concrete implicazioni per le esistenze singole e collettive.<sup>8</sup>

*Il «tutto» della storia. Leibniz e il superamento dell'antumanesimo della Riforma*

‘Teodicea’ è termine chiave per la comprensione dei «fondamenti scientifici» del sistema di Leibniz, inserito da Cassirer, al pari dei sistemi di Descartes e Spinoza, nel flusso di una *geistige Menschengeschichte*: il sistema logico della scienza di Leibniz, nel

---

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. I: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, p. 32. Si tenga presente anche il seguente passo tolto da Id., *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1998<sup>3</sup> p. XXVI: «Nessuna trattazione della vera storia della filosofia può essere intesa od orientata in maniera unicamente storica. Infatti il ritorno al passato filosofico vuole e deve essere ad un tempo un atto della propria riflessione filosofica e della critica di sé».

<sup>7</sup> Cfr. sul punto G. Moretto, *Teodicea, storia e jobismo*, in Id., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, pp. 93-127.

<sup>8</sup> In che cosa consista un tale metodo è stato così fissato da Pietro Piovani: «È la limitatezza visibile a esigere l'infinità invisibile e a testimoniare la certa presenza: è la volubilità della particolarità fenomenica a reclamare la costanza ideale della norma, a mostrare che il fenomenico non potrebbe esistere nemmeno nella sua effimera fenomenicità se non fosse sempre e da tutti commisurato alla stessa misura. L'*achèvement* normativo richiama l'*inachevé* e, anche se non si presta alla fondazione di una fenomenologia della singolarità, non manca di indicare come, infine, intorno all'individuo graviti il mondo umano» (P. Piovani, *Normatività e società*, Jovene, Napoli 1949, p. 176).

tentativo di trovare una nuova fondazione per la conoscenza, permette infatti di collegare armoniosamente l'analisi gnoseologica allo «spirito come tutto».<sup>9</sup> È una totalità della storia informata a quella *lex continui* che – unitamente all'idea che il mondo umano e naturale non possa procedere se non con l'ausilio di sistemi compensativi<sup>10</sup> – costituisce la dinamica fondamentale del rapporto teologico tra la natura e la Grazia. Il pensiero filosofico si muove infatti nei confronti di tutte le direzioni spirituali delle esperienze umane non semplicemente «con l'intento di abbracciarle con uno sguardo nel loro complesso, ma col presupposto che si debba poterle riferire a un unitario punto focale, a un centro ideale».<sup>11</sup>

Ora, se, con la Riforma protestante, si scatena un conflitto lacerante con lo spirito del Rinascimento,<sup>12</sup> destinato a segnare un iato tra «l'ideale umanistico della libertà umana e dell'umana dignità da un lato e la teoria della mancanza di libertà e della corruzione della volontà umana dall'altro»,<sup>13</sup> nella modernità maggio-

---

<sup>9</sup> Cfr. E. Cassirer, *Natura e filosofia in Descartes, Leibniz e Spinoza. Lezioni e conferenze 1933/37*, a cura di G. Bordone, intr. di E. Coco, Prefazione di F. Lomonaco, Morcelliana, Brescia 2023.

<sup>10</sup> Cfr. in part. O. Marquard, *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs*, in G. Frey - J. Zelger (hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. I: *Anthropologie der Gegenwart*, Solaris, Innsbruck 1983, pp. 55-66 e J. Ritter, *Soggettività*, trad. it. a cura di T. Griffero, Marietti, Genova 1997. Per un inquadramento storico-critico della questione vd. O. Brino, *Sdoppiamenti. L'ermeneutica politica di Joachim Ritter nella Germania del Novecento*, Orthotes, Nocera Inferiore 2020.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1: *Il linguaggio*, trad. it. di E. Arnaud, la Nuova Italia, Firenze 1996, p. 12.

<sup>12</sup> Per la riforma luterana, rimarca infatti Cassirer, «la Bibbia, nella sua trascendenza, nella sua soprannaturalità, nella sua autorità assoluta, è l'unico oggetto, in cui si possa trovare la certezza della salvezza. Sicché "l'individualismo" religioso, rappresentato dalla Riforma, è riferito tutto a realtà puramente oggettive in quanto legami soprannaturali ed è vincolato ad esse. E quanto più esso cerca di stringere questo vincolo, tanto più si vede risospinto verso la forma agostiniana del dogma. La quale forma diventa così per Lutero come per Calvino il vero sostegno e il nucleo centrale del loro sistema teologico. La rottura coll'umanesimo diventava quindi inevitabile» (Id., *La filosofia dell'illuminismo*, p. 199).

<sup>13</sup> Ivi, p. 226.

renne viene invece aperta la via per una trasposizione definitiva del concetto leibniziano di teodicea sul terreno di uno ‘storicismo religioso liberale’.<sup>14</sup> Una sorta di *analogon* della conversione kantiana dalla teodicea all’antropodicea,<sup>15</sup> che ripropone, in tutta la sua imperatività e nelle sue potenzialità più feconde,<sup>16</sup> il compito etico della *humanitas*<sup>17</sup> E poiché, leibnizianamente, ogni organismo consta di altri organismi ed è governato da una monade dominante che ne costituisce l’anima, se ne ricava in definitiva – mercé la nozione, pur’essa leibniziana, di *perfectibilité*, connessa a quella di un ordine divino-razionale del mondo<sup>18</sup> – una visione etico-organicistica che assegna agli «esseri umani com-

---

<sup>14</sup> Sul modo in cui Cassirer valorizza questa linea di pensiero offre illuminanti indicazioni R. Celada Ballanti, *Liberalität e modernità. Contributo a una determinazione storica e teoretica del pensiero religioso liberale*, in F. Ghia - G. Ghia (a cura di), *Pensiero religioso liberale*, «Humanitas», 5-6 (2006), pp. 797-837.

<sup>15</sup> Sul punto cfr. F. Lomonaco, *Per Ernst Cassirer. Studi di filosofia e storia della filosofia*, La scuola di Pitagora, Napoli 2024, pp. 61-92.

<sup>16</sup> Come si vedrà *infra* nel § successivo, è per Cassirer soprattutto la *Lessingzeit* (cfr. K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* [1929], Georg Olms, Hildesheim 1964) ovvero, se si preferisce, più estensivamente, la *Goethezeit*, a rendere plausibile una tale trasposizione: vd. E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2025<sup>2</sup>. Per il passaggio, di fatto senza particolare soluzione di continuità, tra ‘età di Lessing’ ed ‘età di Goethe’, si veda il seguente giudizio di G. Ghia, *Destino dell’uomo e religione secondo l’Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 37-38: «L’età di Lessing aveva certamente dissodato il terreno per gli *Stürmer*, ma questi – dando inizio alla *Goethezeit*, l’età di Goethe, appunto – se ne erano ben presto allontanati e ora, nel pieno di un romanticismo idealistico che si sforzava di inverare dialetticamente, togliendo e recuperando (*aufheben*), una *Aufklärung* rimasta pur sempre insoddisfatta, il nome di Lessing non era già più quello di un contemporaneo, anche se si avviava indubbiamente a diventare quello di un classico». Vd. anche Id., *J.G. Fichte und die Theologie. Elemente und Figuren einer theologischen Interpretations- und Wirkungsgeschichte von Fichtes Philosophie*, Dr. Kovač, Hamburg 2004.

<sup>17</sup> Su ciò vd. D. Volk, *L’intreccio tra la concezione di forma simbolica, coscienza e libertà nel pensiero di Ernst Cassirer*, «Disputatio Philosophica», 1, 2010, pp. 79-91.

<sup>18</sup> Sul punto, va tenuto presente R. Celada Ballanti, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Liguori, Napoli 2004.

prensivi»<sup>19</sup> il compito morale del perfezionamento continuo e a Dio solo la perfezione assoluta.<sup>20</sup>

*L'«amore genuino per il genere umano». L'età di Lessing e la unendliche Perfektibilität morale dei singoli individui*

La giustificazione del male e del corso del mondo non deriva dunque alla religione «da un essere presunto, che si trova all'inizio dei tempi, ma dal suo divenire e dalla mèta di questo divenire».<sup>21</sup> La storia, che va giustificata al cospetto del male del mondo, è quindi anche il luogo, con il suo *Werden*, in cui questa giustificazione può avvenire. Sarebbe vano attendersi la redenzione da un intervento soprannaturale;<sup>22</sup> è l'uomo stesso che, fichtianamente, deve diventare il proprio salvatore<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura umana*, trad. it. di C. d'Altavilla, Armando, Roma 1968<sup>8</sup>, p. 318.

<sup>20</sup> Id., *La filosofia dell'illuminismo*, p. 270. L'allusione è qui, evidentemente, al celeberrimo passo lessinghiano di *Eine Duplik*: «Se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità, seppur con la condizione di dover andar errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli! io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi: concedimi questa, o Padre! La verità pura è soltanto per te!» (G.E. Lessing, *Una controreplica*, in Id., *Religione e libertà*, a cura di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 29-122: p. 33).

<sup>21</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 270.

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Sulla logica delle scienze delle culture. Cinque studi*, trad. it. di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 81-95. Sul tema vd. T. Vogl, *Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 1999, pp. 42ss.

<sup>23</sup> «Abbiamo visto», spiega Fichte, «che l'Io, nel pensare determinato, è, a un tempo, libero, e che pensa il determinato soltanto con libertà; esso trasmette dunque la libertà anche al determinato; libertà nella semplice determinatezza, quale è nella natura, è peraltro essere a opera di se stesso» (J.G. Fichte, *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza. Con i «Dictate» 1798-1799*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 1999, p. 113). Nell'*Anweisung zum seligen Leben* del 1806, il teologumeno della *creatio divina ex nihilo* è definito l'«errore fondamentale e assoluto di ogni falsa metafisica, di ogni falsa dottrina della religione», mentre la negazione di una tale creazione – negazione

e, in senso etico, attraverso la sua *Selbsttätigkeit*, il proprio 'creatore'.<sup>24</sup>

A dimostrarlo in modo particolare (e qui Cassirer palesa un piglio *entmythologisierend* che, jaspersianamente, è, però, nel contempo, anche *ummythologisierend*)<sup>25</sup> è la storia biblica, emendata da tutte le sovracostruzioni dogmatiche che ne hanno, nei secoli, offuscato il *kerygma* originario:<sup>26</sup> la Bibbia, analogamente a tutte le produzioni culturali, va «conosciuta e trattata come una cosa condizionata nel tempo». <sup>27</sup> La storia, e con essa la storia biblica,

---

che è, per contro, il «primo criterio della verità» di una dottrina religiosa – è suffragata (secondo uno stilema tipico della *Lessing-* e *Goethezeit*) ricorrendo al paradigma offerto dal *Prologo* giovanneo: «Il cristianesimo, e in particolare, Giovanni, il profondo conoscitore di ciò di cui qui parliamo, si trovavano in quest'ultimo caso: la religione ebraica esistente aveva teorizzato una tale creazione. In principio – Dio creò: così iniziano i libri sacri di questa religione; no, dice Giovanni, in diretta opposizione ad essi, e iniziando con la medesima affermazione, ma ponendo al posto della seconda parola falsa quella giusta al fine di sottolineare l'opposizione: In principio, nel medesimo principio di cui si parlava là, cioè originariamente e prima di tutti i tempi, Dio non creò, non c'era bisogno che creasse, – ma c'era già tutto – c'era il Verbo – e solo mediante esso sono state fatte tutte le cose» (J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, pp. 314-315). Sul «giovanesimo» tipico della *Lessing-* e *Goethezeit* vd. in particolare G. Moretto, *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 265-286.

<sup>24</sup> Propriamente, tuttavia, «non di vera creazione in senso metafisico si tratta, bensì di un prodotto determinato dalla auto-attività dell'Io» (G. Ghia, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, p. 152).

<sup>25</sup> Infatti, leggiamo in un manoscritto del *Nachlaß* cassireriano, «l'uomo non forma tanto gli dei a sua immagine, come se tale immagine fosse qualcosa di già fissato dall'inizio, come se fosse un dato originario, ma trova se stesso solo nel processo della configurazione mitica e religiosa» (E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. di G. Raio, Sansoni, Milano 2003, p. 88).

<sup>26</sup> «Non lo Spinoza, ma Erasmo è il vero capo spirituale di questo movimento. Nella sua edizione critica del Nuovo Testamento la mentalità religiosa e l'*ethos* dell'umanesimo avevano trovato la loro prima espressione classica. Erasmo è compreso del pensiero che la ricostruzione del puro testo biblico rappresenterebbe a un tempo il ripristino della pura dottrina cristiana» (Id., *La filosofia dell'illuminismo*, p. 263).

<sup>27</sup> Ivi, p. 265.

non ha realtà fuori dalla vicenda dei singoli:<sup>28</sup> «la vera universalità può essere raggiunta solo penetrando fino in fondo nelle particolarità concrete».<sup>29</sup>

E qui torna dunque centrale l'apporto che Leibniz ha fornito al pensiero moderno e illuministico;<sup>30</sup> è, come già ricordato, soprattutto Gotthold Ephraim Lessing a inserire dinamicamente la monade individuale in un incessante flusso storico,<sup>31</sup> in cui, apocatastaticamente, nessun decorso deve andare perduto.<sup>32</sup> Assecondando fedelmente i ritmi della teodicea, Lessing dà infatti voce agli «insonni tentativi di dominare l'inquietante problema della disuguaglianza dei destini umani».<sup>33</sup> Emerge qui con nito-

---

<sup>28</sup> «[Il concetto generale della cultura] non si può distaccare dalle forme fondamentali e dagli indirizzi fondamentali del produrre spirituale: l'essere qui non si può mai cogliere altrimenti che nell'operare» (Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1: *Il linguaggio*, p. 13).

<sup>29</sup> Id., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 16.

<sup>30</sup> Cfr. Id., *La filosofia dell'illuminismo*, p. 273.

<sup>31</sup> «Il tutto può proseguire nel medesimo grado di perfezione o crescere in perfezione ad ogni momento: l'una cosa impedisce altrettanto poco quanto l'altra che singoli esseri abbiano la possibilità tanto di aumentare, quanto di diminuire in perfezione» (G.E. Lessing, *Leibniz sulle pene eterne*, in G. Ghia [a cura di], *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, Utet, Torino 2006, pp. 413-444: 432).

<sup>32</sup> «Guai [...] al genere umano se nell'economia della salvezza anche solo un'unica anima va perduta. Della perdita di quest'unica anima dovranno nel modo più amaro essere responsabili tutti, perché ciascuno avrebbe potuto essere quest'unica anima» (Id., *Antitesi ai frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, ivi, pp. 491-514: 501). Vd. sul punto il giudizio di Giovanni Moretto: «Alla base della presunta formalità (astoricità) dell'«antignostica» rivelazione della *Religion nach der Aufklärung* sta una qualificante preoccupazione per il destino eterno dell'umanità e dei singoli uomini, preoccupazione sostenuta dalla convinzione, religiosa e cristiana come poche, che per il genere umano non possa esserci beatitudine se anche una sola anima dovesse andare perduta» (G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 172). Per parte mia, ho approfondito questo tema in F. Ghia, *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2024.

<sup>33</sup> G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, p. 16.

re, per dirla con Hannah Arendt, l'«amore genuino per il genere umano»,<sup>34</sup> la solidarietà e la comunione tra le generazioni, la postulazione di una *unendliche Perfektibilität* morale dei singoli individui.<sup>35</sup> E se Leibniz aveva definito la monade «espressione della pluralità nell'unità», Lessing può ora caratterizzarla – forte del suo «dubbio come fede» e «scetticismo come passione»<sup>36</sup> – nei termini di un'espressione del temporaneo nell'eterno.<sup>37</sup> Per l'autore di *Nathan der Weise*, la ragione «si tuffa ormai nella corrente del divenire, non per farsi accogliere nel suo vortice e farsi sospingere da esso, ma per trovarvi la propria sicurezza e mantenervi la propria continuità e stabilità».<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Lessing «rifiutava di accettare una verità quale che sia, fosse anche quella fornitagli dalla provvidenza; non si sentiva mai costretto dalla verità, che essa fosse imposta dai ragionamenti propri o altrui. Se lo si fosse messo a confronto con l'alternativa platonica della *doxa* e della *aletheia*, dell'opinione e della verità, la sua decisione non avrebbe lasciato dubbi. Era felice – per usare la sua parabola – che l'anello autentico, se pure mai esistito, fosse andato perduto; se ne rallegrava per amore dell'infinità delle opinioni possibili in cui si riflette il dialogo degli uomini sulle questioni di questo mondo. Se l'anello autentico fosse esistito, ciò avrebbe comportato la fine del dialogo, quindi dell'amicizia e, in ultimo, dell'umanità. [...] Ciò ha ben poco a che fare con la tolleranza nel senso ordinario (di fatto Lessing stesso non fu una persona particolarmente tollerante), ma ha molto a che vedere con il dono dell'amicizia, con l'apertura al mondo e infine con l'amore genuino per il genere umano» (H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 88-89).

<sup>35</sup> Cfr. sul punto le accurate ricostruzioni storiografiche di E. Behler, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Schöningh, Paderborn 1989.

<sup>36</sup> Così Thomas Mann: «Il dubbio come fede, lo scetticismo come passione: ecco il paradosso di Lessing, un paradosso del cuore e non dell'intelletto, e ad esso si unisce il concetto di verità e il *pathos* della verità, quale forse non ritornerà con pari bellezza una seconda volta nella storia dello spirito umano» (T. Mann, *Nobiltà dello spirito*, trad. it. di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 1976, p. 279).

<sup>37</sup> «La religione non appartiene, secondo il Lessing, né alla sfera del necessario e dell'eterno né a quella delle cose meramente fortuite e temporali. È l'uno e l'altro insieme; è la rappresentazione dell'infinito nel finito; del razionale ed eterno nel divenire temporale» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 273).

<sup>38</sup> Ivi, pp. 273-274.

*Lex religionis continuae. Lessing nella direzione di un «illuminismo storicistico»*

Ora, ne va con ciò di un «nuovo concetto della natura e della verità dei fatti storici»<sup>39</sup>, ovvero di una prospettiva ermeneutica che compie una sintesi trascendentale tra storia e razionalità<sup>40</sup> e alla quale pare davvero impossibile che Dio abbia «messo mano ad ogni cosa, tranne che ai nostri errori».<sup>41</sup> Poiché allora la ragione è qui concepita, *prinzipiell*, come ‘ragione storica’,<sup>42</sup> il concetto di perfezionamento rinvia, se così si può dire, a una *lex religionis continuae*,<sup>43</sup> a un «illuminismo storicista»<sup>44</sup> con il quale il pensatore di Kamenz si colloca idealmente sulla scia inaugurata dal principio cusaniiano della *una religio in rituum varietate*<sup>45</sup> e

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> «La verità che si sviluppa nella storia non è [per Lessing] immanente a essa, e quindi relativa, ma ha sempre da fare con l’assoluto, con l’universale, così che si instaura una sorta di gioco dialettico tra il principio dell’immanenza della storia e la valenza trascendentale dell’inesauribilità della verità che si staglia nell’orizzonte infinito e provvidenziale della ricerca» (G. Ghia, *Introduzione*, in G.E. Lessing, *Religione e libertà*, a cura di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 7-23: p. 22).

<sup>41</sup> G.E. Lessing, *L’educazione del genere umano*, in *Opere filosofiche*, pp. 515-540: 516.

<sup>42</sup> «La ragione è messa in relazione con la storia, la storia con la ragione: e con questo reciproco rapporto si acquista una nuova concezione religiosa e un nuovo ideale religioso della conoscenza» (E. Cassirer, *La filosofia dell’illuminismo*, p. 257).

<sup>43</sup> Cfr. G. Ghia, *La ragione non fa il salto... Sul rapporto verità e fede in Lessing*, «Giornale di Metafisica», 1 (2017), pp. 100-110.

<sup>44</sup> Così Id., *Destino dell’uomo e religione secondo l’Illuminismo*, p. 50.

<sup>45</sup> Infatti, commenta Cassirer con riferimento allo storicismo illuministico lessinghiano, quando pure le idee e i concetti religiosi fossero infinitamente molteplici e infinitamente discordi, non per questo dovremmo «dubitare dell’unità della religione. La diversità infatti riguarda soltanto i simboli sensibili, non già il contenuto soprasensibile che cerca in essi la sua, necessariamente inadeguata, rappresentazione. In questo modo l’illuminismo accetta nuovamente quel principio che era stato formulato tre secoli prima da Nicola Cusano; in questo modo esso propugna energicamente l’identità della religione malgrado

dall'utopia religiosa di Thomas More, con il suo osar «contrapporre al sistema della teologia dogmatica una nuova forma fondamentale di religione».<sup>46</sup> Un percorso che tocca il suo culmine, otto anni dopo la pubblicazione della lessinghiana *Erziehung des Menschengeschlechts*, con la dottrina kantiana dei postulati e del Sommo Bene.<sup>47</sup>

L'*Aufklärung*, con la sua scepsi critica radicale aperta alle ragioni della libertà e dell'ecumenicità, si volge quindi alla motivazione «trascendentale»<sup>48</sup> del religioso: ne va di una vera e propria *Religion nach der Aufklärung*,<sup>49</sup> in cui l'avverbio *nach* non è inteso, à la Lübbe, nell'accezione temporale di 'dopo',<sup>50</sup> ma nell'accezione modale di 'secondo', 'conformemente a'.<sup>51</sup>

---

tutta la diversità dei riti e ogni contrasto delle opinioni» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 233). Vd. anche i saggi raccolti in Id., *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura di F. Lomonaco, Diogene, Napoli 2018.

<sup>46</sup> Id., *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, trad. it. di R. Salvini, Firenze 1947, p. 114. Sul punto mi permetto di rinviare alla mia *Introduzione* a T. More, *Utopia*, a cura di F. Ghia, nuova traduzione dal latino di M.L. Guardini, Il Margine, Trento 2015, pp. 7-45.

<sup>47</sup> Infatti, com'è stato scritto, «la natura dello spazio in cui è destinata a placarsi la tensionalità jobica del pensiero kantiano non è diversa da quella dello spazio in cui avviene la ripresa lessinghiana del mito antico della metempsicosi e del *theologumenon* cattolico del purgatorio o la ripresa schleiermacheriano-fichtiana della profezia veterotestamentaria di un tempo "in cui nessuno avrà più bisogno di essere istruito perché tutti saranno istruiti da Dio". Si tratta sempre di uno spazio *u-topico* che, per quanto mai localizzabile empiricamente, ambisce a schiudere e definire l'autentica spazialità – il cui nome kantianamente suona: "Sommo Bene" e ha come sinonimi "età dell'oro", "pace perpetua", "regno dei cieli" – nella quale soltanto è immaginabile la piena attuazione del principio uguaglianza inabitante, come utopia o sogno a occhi aperti, il pensiero dei mortali» (G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, p. 16).

<sup>48</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 194.

<sup>49</sup> Ivi, p. 191.

<sup>50</sup> Cfr. H. Lübbe, *La religione dopo l'Illuminismo*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2010.

<sup>51</sup> «A indurci a legittimare il carattere ideale della 'religione secondo l'Illuminismo' dovrebbe provvedere tra l'altro la constatazione che il secolo dei lumi,

*Il «congedo» dal dogma del peccato originale. Il «problema»  
Jean-Jacques Rousseau*

In questo modo, il filosofo nato a Breslau può dar infine pieno corso a quanto iniziato già da un suo illustre concittadino, Friedrich Schleiermacher,<sup>52</sup> ossia cogliere l'intrinseca, e per molti aspetti inaudita, storicità dell'*Aufklärung*: una *Historizität* da cui emerge imperiosa l'esigenza di un mondo della forma come «compito spirituale universale» invocante un riconoscimento concettuale e storico-politico.

Ora, ispirata dal Rinascimento e dal suo «libero, universale ideale di cultura», questa «nuova unità che supera tutti i confini nazionali»<sup>53</sup> trova il suo inveramento in quello che il Kant delle *Vorlesungen über Metaphysik* ha individuato come l'esigenza teleologica di una ragione «insoddisfatta»,<sup>54</sup> la quale, non trovando più alcun conforto «nella considerazione degli oggetti, né nel campo dell'esperienza, ossia nel mondo sensibile», si trova infine costretta a recuperare, pur inserendola nel dinamismo di una filosofia cosmopolitica,<sup>55</sup>

---

non soltanto non è stato meno religioso degli altri secoli, ma si è anzi affermato come il secolo che, per essersi concentrato, al di là di tutte le sue celebrazioni delle «magnifiche sorti e progressive», sul problema del male (sua è la stessa coniazione del termine 'teodicea'), più di ogni altro problema ha potuto porre al vertice delle sue preoccupazioni la ricerca della 'vera religione' e della 'vera Chiesa'» (G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, p. 164). Per la delineazione storico-critica del concetto di 'religione secondo l'Illuminismo' vd. anche G. Ghia, *La religione 'secondo l'Illuminismo'. Note per un inquadramento del concetto*, «Rosmini Studies», 2014, pp. 141-153.

<sup>52</sup> Cfr. sul punto G. Scholtz, *La teoria schleiermacheriana dell'eticità. Alcuni 'ponti' per raggiungerla*, in O. Brino - F. Ghia (a cura di), *L'etica di Schleiermacher*, «Humanitas», 4 (2010), pp. 626-639. In generale, si veda G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979.

<sup>53</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 207.

<sup>54</sup> Cfr. W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.

<sup>55</sup> Sul punto vd. le considerazioni di G. Cavallar, *Dynamic Cosmopolitanism: A Brief Sketch with a Special Emphasis on Kant*, in L. Cebolla Sanahuja

una metafisica protesa a un interesse «pratico».<sup>56</sup> È seguendo le tracce di questo recupero della ‘metafisica pratica’ che, in una sorta di *zurück zu Kant*,<sup>57</sup> Cassirer esplora il concetto di «schematismo trascendentale», a partire sia dalla «rivoluzione copernicana»,<sup>58</sup> sia dalla «metodica kantiana delle condizioni di possibilità».<sup>59</sup> Passato al vaglio delle *Möglichkeitsbedingungen* delle sue *Formgebungen*, il sapere si applica allora alle diverse sfere del mondo della vita;<sup>60</sup> esse, prima di intraprendere qualsivoglia attività creativa, devono di volta in volta stabilire, in una sorta di deduzione trascendentale atta a sancire il passaggio dalla *quaestio facti* alla *questio juris*, il proprio diritto nella realtà spirituale.<sup>61</sup> Le varie sfere del *Kulturleben* si mostrano capaci di ‘au-

---

- F. Ghia (a cura di), *Cosmopolitanism. Between Ideals and Reality*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 35-58.

<sup>56</sup> Cfr. I. Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e Ontologia*, a cura di A. Rigobello, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 1998, p. 69.

<sup>57</sup> Su ciò mi permetto di rinviare a F. Ghia, *Tra neocriticismo e storicismo etico-religioso. Sul «ritorno a Kant» nella filosofia tedesca di inizio Novecento*, in A. Pirni - A. Bruzzone - E. Colagrossi (a cura di), *Il dovere e la speranza. Saggi in onore di Gerardo Cunico*, ETS, Pisa 2003, pp. 39-47.

<sup>58</sup> La rivoluzione copernicana di Kant, osserva infatti Cassirer, «non si riferisce solamente alla forma logica del giudizio, ma interviene con eguale ragione e diritto in ogni indirizzo e in ogni principio dell’attività formatrice dello spirito. La questione decisiva sta sempre nell’alternativa se noi cerchiamo di intendere la funzione partendo dal prodotto o il prodotto partendo dalla funzione, se cioè facciamo in modo che il prodotto ‘si fondi’ sulla funzione o che, viceversa, la funzione ‘si fondi’ sul prodotto» (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1: *Il linguaggio*, p. 12).

<sup>59</sup> M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, p. 303.

<sup>60</sup> Si tratta, cioè, come ha sottolineato Friedrich Wilhelm Graf, della «fondamentale intuizione criticistica secondo cui tutti gli oggetti del nostro conoscere sono costituiti mediante il soggetto conoscente» (F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, Beck, München 2004<sup>3</sup>, p. 102).

<sup>61</sup> Sul punto Wilhelm Gräß rileva opportunamente che «la filosofia della cultura di Cassirer contiene elementi di prossimità con un’ermeneutica della cultura e precisamente nel senso che essa si prefigge il compito di comprendere da quali produzioni dello spirito umano, determinabili funzionalmente, sia-

toimputazione<sup>62</sup>:<sup>62</sup> troviamo qui dunque espressa, *in nuce*, la nota tesi cassireriana secondo cui l'età moderna nasce per effetto del congedo umanistico prima e illuministico poi dal dogma (agostiniano) del peccato originale.<sup>63</sup> È un tale congedo a indurre la filosofia moderna a cercare con le sue sole forze un *redde rationem* dell'esistenza del male fisico e ontologico.<sup>64</sup> Con profilo di classicità, Ernst Cassirer, nel saggio del 1932 *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, individua precisamente nel ginevrino l'autore nevralgico, a partire dal celeberrimo *incipit* dell'*Emilio*, per questa ricerca:

La società nella sua forma attuale ha inferito all'umanità le ferite più profonde; ma essa è anche la sola che può e che deve guarire queste ferite. Su di essa grava d'ora innanzi il fardello della responsabilità. Questa è la soluzione data da Rousseau al problema della teodicea e con questa soluzione egli ha posto questo problema su un terreno interamente nuovo. Lo ha sospinto al di fuori della cerchia della metafisica e lo ha trasportato al centro dell'etica e della politica.<sup>65</sup>

---

no emerse (ed emergano) le creazioni della cultura e, quindi, in quale misura lo spirito umano sia coglibile, di per sé, nelle sue produzioni creative, ovvero nelle sue estrinsecazioni culturali». Per Gräb, Cassirer definisce, al modo di uno Schleiermacher, «il concetto di cultura in maniera siffatta che, in esso, rientra tutto ciò che può essere considerato come creazione dello spirito umano»: ne va cioè di un'«ermeneutica dei processi storici» (W. Gräb, *Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer*, in D. Korsch - E. Rudolph [hrsg.], *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 229-248: 231).

<sup>62</sup> Cfr. E. Cassirer, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, trad. it. di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999.

<sup>63</sup> Cfr. Id., *La filosofia dell'illuminismo*, p. 201.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 207-208.

<sup>65</sup> Id., *Il problema Jean Jacques Rousseau*, trad. it. di M. Albanese in E. Cassirer - R. Darnton - J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma - Bari 1994, p. 61. Per un inquadramento di questo testo cassireriano nell'orizzonte complessivo del suo *Denkweg* si veda il bel saggio di A. Dannaz, *Il problema della teodicea in Jean-Jacques Rousseau. Le letture di Cassirer, Starobinski e Neuhausser*, Edizioni Accademiche Italiane, London 2017.

*Fraternità e principio di imputazione. Hegel e l'azione 'redenta'*

La società umana è dunque la sola che, al pari della lancia mitologica di Odino,<sup>66</sup> nel momento stesso in cui inferge le sue ferite, sia anche capace di guarirle. È sulla società e sui singoli individui che grava il fardello della responsabilità per le ferite dei mali sociali.<sup>67</sup> Il problema della teodicea diventa quello di una «sociodicea»,<sup>68</sup> si trasforma cioè in questione di diritto pubblico:<sup>69</sup> le Costituzioni, le Carte dei diritti sociali ed economici, i tentativi di trasformare le società mediante dettagliati progetti giuridici ed economici derivano dall'idea di elevare la volontà generale a una sorta di 'io comune', generatore di benefici influssi sul concetto euristico di 'fraternità'.<sup>70</sup> Se dunque è alla nozione di *fraternité* che da ultimo approda il progetto filosofico-politico-pedagogico di Rousseau, se ne ricava il convincimento

---

<sup>66</sup> Su questa celebre immagine mitologica vd. G. Cacciatore, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Guerini e associati, Milano 1994.

<sup>67</sup> Ha colto assai bene questo aspetto Jean Starobinski «Ciò che fornisce dimensione storica al sistema [di Rousseau] è l'idea del male. Il divenire è il movimento attraverso cui l'umanità si rende colpevole» (J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, trad. it. di R. Albertini, il Mulino, Bologna 1982, p. 51).

<sup>68</sup> «In questo modo Dio è assolto e la colpa di ogni male è attribuita all'uomo. Ma come questa colpa appartiene all'«al di qua», non all'«al di là», come non la si trova prima dell'esistenza storico-empirica dell'umanità, ma è sorta in e con essa, così dobbiamo cercarne anche la soluzione e la liberazione solamente su questo terreno» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 222).

<sup>69</sup> Cfr. P. Piovani, *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano 1963, pp. 103-193.

<sup>70</sup> Sul punto si tengano presenti queste notazioni di Mario Vergani: «L'uomo non si definisce a partire da un rapporto tra universale e particolare, ma dall'unicità della sua relazione all'altro uomo. La fraternità è un'esperienza che ha il carattere dell'unicità; rispetto ad essa l'universale, cioè l'idea di *humanitas*, è derivato. Questa esperienza unica testimonia infatti dell'universale, ma non quale modello esemplare riproducibile o idea limite da perseguire. Pensare la fraternità significa in definitiva coniugare in un paradosso concettuale l'*unicità* e l'*universalità*» (M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Bruno Mondatori, Milano 2007, p. 190).

che di fronte alle ineguaglianze sociali sembra essere in gioco la giustizia di Dio: o Dio ha permesso le ineguaglianze ed è ingiusto, o non le ha permesse, quindi esse vanno soppresse. In tali condizioni, per salvare la giustizia di Dio, sembra non esserci altro mezzo che distruggere le disuguaglianze sociali, cosicché l'urgenza di questa distruzione è sentita da Rousseau come una preoccupazione letteralmente religiosa. A questa preoccupazione letteralmente religiosa di Rousseau, come si sa, aderirà in particolare il pensiero politico del Romanticismo, di Friedrich Schlegel, secondo il quale il desiderio di realizzare il Regno di Dio è il punto di partenza di ogni idea di progresso e l'inizio della storia moderna. Ed essa sarà ancora l'ispiratrice del *Primo programma di sistema dell'idealismo tedesco*, l'affascinante prodotto del *symphilosophieren* dei tre *Stiftler* tubinghesi (Hegel, Schelling, Hölderlin) che, non a caso, identifica l'invocato Regno di Dio con la distruzione della disuguaglianza: "Allora dominerà una universale libertà ed uguaglianza degli spiriti! – Uno Spirito superiore, inviato dal cielo, deve istituire questa nuova religione tra noi, e sarà l'ultima grande opera del genere umano".<sup>71</sup>

Tale è l'interpretazione classica di Hegel (non a caso, il principale ispiratore, se non lo stesso autore materiale, dello *Ältestes Systemprogramm*) che vede infatti nel pensiero di Rousseau il momento germinativo dell'idea della universalità umana come misura e criterio della moralità delle azioni individuali. Se Kant ha individuato nel principio (formale) della libertà la *ratio essendi* della legge morale, con Rousseau abbiamo invece disponibile, per Hegel, l'idea che è la pena, ovvero il principio di universale imputabilità, a costituire tale *ratio essendi*, con ciò prefigurando un orizzonte giuspenalistico che individua nell'atto sanzionatorio il momento attestativo di una identità normativa del corpo sociale.

Il carattere centrale della dialettica hegeliana sta notoriamente nel 'farsi carico' (da intendersi variamente come *aufheben*, *sich aufheben*, *tollere*)<sup>72</sup> della 'opposizione' o 'antitesi' da superare.

---

<sup>71</sup> G. Moretto, *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 190. Per l'intercettazione dallo *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus* se ne veda la traduzione in C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Einaudi, Torino 1981, pp. 167-171.

<sup>72</sup> È stato certamente per un colpo di genio che Arturo Moni, nella sua storica traduzione, propiziata da Benedetto Croce, della hegeliana *Wissenschaft der Logik*, magistralmente poi revisionata da Claudio Cesa, sia ricorso alla parola

La risoluzione dell'antitesi signore/servo, la dinamica di reciprocità tra soggetto e oggetto rimanda quindi a una azione sempre e ancora da 'redimere'; ed è su questa base, come ha osservato Giuseppe Capograssi, che va sempre e di nuovo ripensata l'etica hegeliana come «una filosofia della pratica nella quale siano veramente libertà, moralità e spirito». <sup>73</sup> È da ultimo proprio in questa «filosofia della pratica», mi pare, il senso anche cassirerianamente più autentico di ogni «teodicea della storia».

---

italiana «togliere» per rendere l'espressione tedesca «aufheben». Infatti essa, spiega Moni in una nota giustamente famosa, unisce, al «significato negativo di *levare*», anche «il significato positivo di *accogliere, ricevere* (come p. es. in “toglier moglie”). Ciò nondimeno l'*Aufheben* si può convenientemente tradurre anche con *risolvere*, ecc. Tutto sta a precisare il significato che si deve intendere sotto la varietà di queste espressioni». Come è noto, è Hegel stesso a istituire un parallelismo tra «aufheben» e «il doppio senso del latino “tollere”», ossia «conservare, *ritenere*» e «far cessare, *metter fine*». Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 1999<sup>8</sup>, t. I, pp. 100-101. A ben guardare, se negli anni 1913-1917 (il quinquennio in cui Moni ha atteso alla traduzione della *Wissenschaft der Logik*), l'italiano 'togliere' serbava ancora, in sé, memoria di una tale polisemicità, oggi essa sembra essere andata, per lo più, nell'uso comune, perduta; ne conserva tuttavia memoria l'espressione teologico-liturgica che traduce l'*ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*: «ecco l'Agnello di Dio che *toglie* i peccati del mondo», laddove qui, evidentemente, 'togliere' non significa affatto 'eliminare' o 'cancellare d'un sol colpo', ma 'sollevare', 'prendere su di sé', 'caricarsi sulle spalle' e quindi, con questo atto, 'dislocare altrove'. Ovvero, appunto, il senso più autentico dello hegeliano *aufheben*.

<sup>73</sup> G. Capograssi, *Opere*, Giuffrè, Milano 1969, vol. VI, p. 135.

PAOLO PECERE

MAGICAL THINKING BETWEEN PHILOSOPHY AND POLITICS.  
ERNESTO DE MARTINO READER OF ERNST CASSIRER

1.

While working on *Il mondo magico*, between 1941 and 1948, Ernesto de Martino dealt extensively with the texts of Ernst Cassirer, particularly elaborating his theses on mythical thought and planning a translation of the second volume of the *Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken* into Italian. After the publication of *Il mondo magico*, the translation project was abandoned, and no trace of that work remains.<sup>1</sup> In this article I will reconsider this indirect connection, attempting to reconstruct how de Martino reflected on Cassirer's texts in order to give a philosophical framework to his research on magical thought and to go beyond the limits of Benedetto Croce's philosophical perspective within which he was formed.

It has been observed that de Martino reworked Cassirer's theses,<sup>2</sup> and he certainly went beyond them: his hypothesis of

---

<sup>1</sup> A valuable framing on this long-distance dialogue can be found in C. Ginzburg, *Momigliano and de Martino*, «History and Theory. Special Issue: The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano», 30.4 (1991), pp. 37-48 (originally: C. Ginzburg, *Momigliano e De Martino*, «Rivista storica italiana», 2 (1988), pp. 400-413).

<sup>2</sup> C. Ginzburg, *Momigliano and De Martino*, p. 45, writes: «The thesis – which Croce sharply criticized – of the historicity of categories reelaborates,

magism as a historical age in which the crisis of ‘presence’ as a condition of spiritual life would be addressed, and that of the return of the magical in similar critical moments of the contemporary world cannot be found in *Das mythische Denken*. However, as much as those theses also draw on other authors and other experiences, they should not be separated from the reflection of these years on Cassirer. De Martino elaborated them with some passages from that text in mind, and the dialogue with Remo Cantoni, who also elaborated Cassirer’s thesis on primitive thought in an original way, seems to have constituted a decisive moment for this original development. Moreover, de Martino’s reflection on the return of myth in twentieth-century fascisms also intersected with Cassirer’s theoretical path, as I will argue in the concluding section by referring to some pages of *The Myth of the State*, the 1946 work of which de Martino also proposed the Italian translation and which he may have read before sending the text of *Il mondo magico* to print.

## 2.

In *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* (1941), as is known, de Martino introduces the theme of magic within the framework of Croce’s historicism, but already in this book, despite a certain adherence to the letter of Croce’s thought, he poses questions that will lead him to question that framework. The essay on Lucien Lévy-Bruhl, whose fiction of an abstract prelogical mentality de Martino disputes, concludes with a hint of historical research yet to be done, which should have included

the attempt to determine *whether and to what extent magism can be regarded as a pedagogy of the identifying function in its practical use, whether and to what extent magism has contributed to liberating the*

---

in extreme form, some of Cassirer’s positions Here I propose to develop this conclusion».

*secular power of the intellect*, namely, that complex of intellectual tools (space, time, causality, quantity) which the cultured man handles with confidence in ordinary and scientific practice. Such a structure of the intellect appears to us today as an almost completely secularized institution, that is, removed from that halo of sacredness in which it appears immersed in the sphere of magical cultures: but what appears to us as a datum always possessed under the same conditions, has instead its own history, and such a history it would be appropriate to declare.<sup>3</sup>

This hypothesis of magism as a moment of formation of intellectual activities will be radicalized in *Il mondo magico*, where de Martino makes it an institution that was originally necessary to guarantee spiritual activity in general. Research on magism appears for now to be confined to the special case of the «primitive world», in which – in Croce’s jargon – «fantasy» and «vitality» prevail.<sup>4</sup> But already the words used here suggest that this framing, which characterizes magic according to a peculiar emphasis on some categories, was precarious. By speaking of intellect as ‘given’, of the conditions of its possession, and by doing so with reference to categories that coincide with those of the Neo-Kantian tradition,<sup>5</sup> de Martino was already paving the way that led beyond Crocean historicism to his new theory of the magical world.

As has been aptly noted, the conception that de Martino was maturing was indeed not reducible to Crucian orthodoxy; indeed,

---

<sup>3</sup> E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Argo, Lecce 1997, pp. 104-105 (the original edition of this work was published in 1941 by Laterza, Bari).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 94. Translations from Italian are mine, unless otherwise indicated.

<sup>5</sup> In Cassirer’s texts, the reduction of categories to space, time, number and causality (or «functional dependence») is recurrent – though not systematic. Even in the essay that first formulates Cassirerian theses on mythical thought, with which de Martino was familiar, the analysis follows these categories (E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Springer, Wiesbaden 1922). No such list is found in Lévy-Bruhl. A comparison between the causality of primitives, which refers to non-empirical causes, and the conception posited by Kant, which «founds for us the order of the world», referring to the network of mutual causality between phenomena, is found in L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1975, p. 77.

it touched on a delicate point in Crocian, and, before that, Hegelian thought.<sup>6</sup> According to Hegel, «weak minds» of people who «live in greater unity with nature» experience a characteristic «sympathy» with cosmic phenomena.<sup>7</sup> Croce, echoing him in 1948, fresh from reading *Il mondo magico*, argued that magical abilities were «lively and strong when man, closer to animality, vibrated with a closer sympathetic relation to other beings, and in general to nature».<sup>8</sup> In these pages, magic belongs to an imperfect spiritual condition, peculiar to humans still insufficiently separated from nature. The program of interpreting magism as a historical age, which de Martino was beginning to work on, evidently came into conflict with these premises: it is no coincidence that de Martino at the end of *Il mondo magico* would criticize that very Hegelian page, where Hegel considers magic «as a negative moment, as non-culture and as non-humanity», and Croce will react by reaffirming its validity against the hypothesis of magism as a historical age.<sup>9</sup> Certainly magic – as de Martino wrote to Croce in 1940 – has lost its historical function «for us, children of the Renaissance of the Enlightenment and Romanticism».<sup>10</sup> But the original point, which implicitly contained the disagreement

---

<sup>6</sup> G. Sasso, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, especially pp. 35-38.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830. Dritter Teil. Die *Philosophie* des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 54 [§ 392].

<sup>8</sup> B. Croce, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* [1948], in B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969, p. 210.

<sup>9</sup> E. De Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 2022, p. 224; B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 193-208, reprinted in E. De Martino, *Il mondo magico* (see here pp. 254-257).

<sup>10</sup> «Magic» – de Martino added – «is “history as thought and as action” of the primitives», insisting that it was thought and practice worthy of historical and philosophical investigation (P. Angelini (ed.), *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, «Quaderni. Istituto dell'Università Orientale», 3.3/4 (n.s.) (1989), pp. 169, 170.

with Croce, lay in the fact that this *historical* function had been there, and had to be examined, without reducing magism a mere condition of weakness and conceiving of it vaguely as a condition of *proximity to nature*.

As de Martino wrote in the essay *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (1943-1946) – which already contained some of the material that flowed into *Il mondo magico* – the point was to understand the historical process by which humans moved from the «ideal of the magical personality» to the «ideal of the unitary person». It should come as no surprise, then, that de Martino was already seeking other theoretical horizons to reconsider magical thought in its specificity, while he formulated plans for a series of monographs in which he would study the «crisis points» that marked the transition from magic to modern consciousness. Prominent among them is Cassirer's philosophy, who in a note to that essay is praised for the «first attempt to understand magism in the expanded self-consciousness of our civilization».<sup>11</sup>

The reading of *Das mythische Denken* is already attested in a 1939 letter to Raffaele Pettazzoni, to whom de Martino wrote in the spring of 1941 that he was «corresponding with Cassirer».<sup>12</sup> In 1942 essay *Religionsethnologie und Historizismus*, De Martino already takes stock of his study of Cassirer, crediting the German philosopher with being «the first» to deal with magism from a historical perspective and to give «logical and historical prom-

---

<sup>11</sup> E. De Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 19/20 (1943-1948), pp. 81, 82n. On the fact that de Martino's program led toward an inevitable crisis of Croceanism see G. Sasso, *Ernesto de Martino*, pp. 135ff. Sasso aptly remarks (*ibidem*, p. 148, note 53) that de Martino's interest in Cassirer's work stemmed from the attempt at a «specific understanding of the magical world» that was problematic in the Crocean framework. On the importance of the theme of the person for the Demartinian interest in Cassirer's work see G. Imbruglia, *Tra Croce e Cassirer*, in R. Di Donato (ed.), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa 1990, p. 94 (the whole article is useful).

<sup>12</sup> References and quotations from these letters come from C. Ginzburg, *Momigliano and de Martino*.

inence to the magical *Weltanschauung* in the context of the anti-magical polemic that has asserted itself in the course of Western civilization». <sup>13</sup> De Martino finds in Cassirer the recognition that magic, before it became an ethnological object, was a problem felt vividly in modern civilization when scientific rationality was explicitly defined by opposition to magical thought and practices. For this very reason, magic also has a ‘logical’ relevance, since it identifies a different way of thinking and acting in the world than that of the new sciences. If magic belongs to the past, it is so because a different form of thinking has prevailed in this era. The reference is to the «great advances in the physical-mathematical sciences» that have «severed the magical link between man and nature, so that for us it no longer presents itself as animated by demonic forces, but is represented within a conceptual system of events and laws». <sup>14</sup> These words, together with the reference to authors such as Galileo and Newton, immediately evoke the writings of Cassirer, which de Martino had extensively read by this time. <sup>15</sup>

The interest in comparing these alternative forms of thought is certainly fuelled by the reading of *Das mythische Denken*, which sought to characterize the specificity of magical thought within a systematic framework, where it precedes scientific thought

---

<sup>13</sup> E. De Martino, *Religionsethnologie und Historizismus*, «Paideuma», 2 (1941), p. 195n (translated in Italian by F. Frosini in E. De Martino, *Naturalismo e storicismo*, p. 288, n. 2); English translation mine.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>15</sup> After acknowledging Cassirer’s merits, de Martino lists a number of useful works for the «historian of magic» (translation mine). In addition to *Das mythische Denken*, the list includes *Die Begriffsform im mythischen Denken*, *Sprache und Mythos* and *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (*ibidem*, p. 288n.). On the «anti-magical polemic» as a choice of our civilization – with reference to the early modern age – de Martino will return, after *Il mondo magico*, in the preface to the anthology *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962. The question of magic as the past, with reference to de Martino, is reprised with interesting considerations in P. Rossi, *Prefazione* to *Il tempo dei maghi*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

while not being reduced to a crude preparation of the latter, and is rather considered an autonomous spiritual creation. The project of translating this volume for Einaudi, first announced to Cesare Pavese on December 29, 1942, continues to be mentioned several times in de Martino's epistolary throughout the years of working on *Il mondo magico*. On July 20, 1945, de Martino, in a letter to the publisher, indicates the work as «in the process of being translated». In 1948 he refers to the translation to be delivered «in two months at the latest» with an introduction. The work is mentioned until 1949, the year in which the agreement between Einaudi and Cassirer's widow will blow up (the entire *Philosophie der symbolischen Formen* will later be translated by La Nuova Italia).<sup>16</sup> Based on available documents we are unable to determine how much de Martino had actually worked on that translation. But it is safe to assume that Cassirer's book had been on the table or, at any rate, in de Martino's theoretical workshop for a long time during the making of *Il mondo magico*.

The reception of Cassirer's thought is layered and should be analyzed on at least two levels: that of direct reading and that of the mediation carried out by philosophers to whom de Martino turned to interpret Cassirer, first and foremost Remo Cantoni.

### 3.

The relationship between the self and the world is the central theme that, through the reading of Cassirer's texts, de Martino develops up to *Il mondo magico*. To analyze it, we can begin with a passage from the 1942 *Lineamenti di etnometapsichica*, where de Martino comments on the non-substantialist conception of the ego formulated by Kant, arguing that with this «opened up

---

<sup>16</sup> For the quoted letters see C. Pavese - E. De Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, ed. by P. Angelini, Bollati Boringhieri, Milano 2022, pp. 76, 89, 152, 160. Cfr. pp. 180-181.

the possibility of considering the individual-cosmos relation as dynamic and functional» and the powers of the subject over the object «as historically evolving». De Martino added: «undoubtedly Kant was not fully aware of his discovery». He went on to say that Hegel made important advances on the subject-object relation and finally that Cassirer affirmed «the idea of the functional subject-object relation».<sup>17</sup>

This was indeed a rather loose interpretation of Kant, which could find some support in Kant's critique of the notion of the soul and his conception of the self as a synthetic unity, but – although de Martino had first-hand knowledge of the *Critique of Pure Reason* – it was certainly prompted by other sources. These undoubtedly include Cassirer, as indicated, even before the direct reference, by the use of the substance-function dichotomy, which runs through all Cassirer's writings. De Martino's words on the individual-cosmos relationship echo, for example, remind of a page from *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (a work de Martino had read).<sup>18</sup> On the theoretical level, de Martino's page connects especially with several passages in *Das mytische Denken* and the philosophy of symbolic forms. At the beginning of the chapter on *The Ego and the Soul*, Cassirer challenges the conception that ego and soul are the fundamental principle of mythical thought, supported by Tylor with his theory of animism. The function that establishes the relationship between ego and reality, for Cassirer, is precisely the symbolic form:

---

<sup>17</sup> E. De Martino, *Lineamenti di etnometapsichica*, in Aa.Vv., *Problemi di etnometapsichica*, Società Italiana di Metapsichica, Roma 1942, p. 137.

<sup>18</sup> E. Cassirer, *The individual and the cosmos in Renaissance philosophy*, Harper & Row, New York 1963, p. 142: «'body' and 'soul', 'nature' and 'spirit' are no longer related substantively, as one thing to another, but rather *functionally*». Renaissance thought, according to Cassirer, would be set on this path by «exact and empirical research» and «art theory». Cassirer was here deepening the conception of historical-epistemological progress already elaborated in earlier works, which has its key moment in Kant. Cassirer's work is cited in E. De Martino, *Religionsethnologie und Historizismus*, p. 288, n. 30.

For a glance at the development of the various symbolic forms shows us that their essential achievement is not that they copy the outward world in the inward world or that they simply project a finished inner world outward, but rather that the two factors of “inside” and “outside,” of “I” and “reality” are *determined* and delimited from one another only in these symbolic forms and through their mediation.<sup>19</sup>

This mutual determination does not take place once and for all, but is a dynamic process, in which the boundary between self and reality arises «differently» each time. From this perspective, the substantialist conception of the soul as a «given possession» – typical of metaphysics – is absent in mythical thought:

For myth the concept of the soul is no stereotype into which it forces everything that comes within its grasp but is rather a fluid, plastic element which changes in its hands. Whereas *metaphysics* and “rational psychology” treat the concept of the soul as a given possession, taking it as a substance with definite immutable attributes, the mythical consciousness operates in an exactly opposite way.<sup>20</sup>

The progress introduced by Hegel with respect to the subject-object relation is also suggested in the pages of *Das mythische Denken*. Examining the evolution of the practical relationship between subject and world, Cassirer argues that the ego finds its form *by acting* on objects:

The import of man’s action on the outside world is not simply that the I, as a finished thing, as a self-contained “substance,” draws outside things into its sphere and takes possession of them. Rather, all true action is *formative* in a twofold sense: the I does not simply impress its own form, a form given to it from the very outset, upon objects; on the contrary, it acquires this form only in the totality of the actions which it exerts upon objects and which it receives back from them. Accordingly, the limits of the inner world can only be determined, its ideal formation can only become *visible*, if the sphere of being is circumscribed in action.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> E. Cassirer, *The philosophy of symbolic forms. Volume 2. Mythical thought*, Yale University Press, New Haven - London 1955, pp. 155-156.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 200.

This reciprocal determination of interiority and things that occurs with action also applies in magical thinking. To clarify this point, the German philosopher quotes and examines a passage by Hegel, who had already addressed the question from magical acting by comparing it to that of «civilized» man. According to Hegel, the action of civilized man implies a distancing, a «withdrawal» from natural things and other individuals. Only in this way is man «free» and can act indirectly through technique. By contrast, in magic – as we saw above – the human subject has not yet freed himself from nature, does not contemplate the world as distinct and autonomous from himself, and therefore magic is an «unmediated power» directed by natural inclinations and desire.<sup>22</sup> Cassirer objects:

But this standing off of man from objects, which forms the presupposition of his own inner freedom, does not take place only in the ‘educated’, purely theoretical consciousness; the first germinal beginning of it is disclosed even in the mythical world view. For as soon as man seeks to influence things not by mere image magic or name magic but through implements, he has undergone an inner crisis – even if, for the present, this influence still operates through the customary channels of magic.<sup>23</sup>

When thinking about the historical dynamic of the relationship between self and world, citing the contributions of Hegel and Cassirer, de Martino was certainly thinking about this exchange. He derives from it, first, that magical thinking is not a stage in which spirit is reduced to nature, but is instead already

---

<sup>22</sup> Magic is «a *direct* power over nature in general and not comparable with the indirect power which we exert through tools on natural objects in particular. The power which the educated man exerts on particular natural things presupposes that he has stepped back from this world, that the world has acquired outwardness with respect to him, to which outwardness he accords an independence and qualitative determinations and laws of its own, that these things are relative to one another in their qualitative determinacy and stand to one another in diverse relationships [...] For this it is necessary that man be free in himself» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. Sec. 1: *Die Naturreligion*, quoted in Cassirer, *Mythical thought*, p. 214).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 214.

fully formative of a world, with theory and praxis. The fact that Cassirer characterizes this passage as a «spiritual rupture», a «crisis», does not yet imply that it is a dramatic process, with an uncertain outcome; but it is safe to assume that de Martino reflected on these words by reading into them his view of the crisis of presence as a 'risk' of not being there.

Cassirer's legacy, based on what we have seen so far, lay in the valorisation of the magical as an autonomous form of thought that prepares subsequent forms of thought. The idea of a reality in itself is resolved into a multiplicity of distinct realities, depending on the ways in which consciousness processes the world. This philosophical perspective made it possible to formulate the question about the reality of magical powers without questioning the validity of modern rationality with respect to a transcendent sacred, as in the irrationalism that de Martino deprecated. However, the transition from magical thinking to modern rationality still remained to be clarified. To this end, it does not seem that de Martino ever considered the dialectical reasoning (in Hegelian style) that Cassirer had used to clarify the logical succession among its symbolic forms. For that matter, Cassirer, by emphasizing the *form of mythical thought* rather than magic in its psychological and ritual implications, remained far removed from the interest in individual and collective dramas that de Martino was deepening with his psychoanalytic and ethnological readings. On the theoretical level, in general, de Martino could not content himself with Cassirer's peacefully progressive vision, where the conflicts and aporias of history, despite regressive and pathological moments, always resolve themselves into a transition to forms of mastery of the real.

In the philosophy of symbolic forms, in particular, two decisive and closely related theses of *Il mondo magico* were missing altogether: that of the magical as the original condition of all categorical activity, which guarantees the self in the face of the risk of not being there and returning to nature, which marked the explicit departure from Croce (and also, implicitly, from Cassirer); and that of the return of the magical in the modern world. Both

theses begin to be outlined in the exchange with Remo Cantoni, which thus constitutes a crucial step in understanding the original Demartinian elaboration of Cassirer's legacy.

#### 4.

De Martino came in touch with Antonio Banfi in 1941, when he had already read Cassirer, and in the only remaining letter of their correspondence, dated February 12, he complained, as an ethnologist, about the limits of the «four forms» of the life of the spirit as defined by Croce. In Spring he wrote to Pettazzoni: «for the knowledge of modern German thought I am availing myself of the advice of Banfi and the group of scholars gathered around the journal *Studi filosofici*».<sup>24</sup> He then began to collaborate with «*Studi filosofici*», where in 1942 he reviewed *Il pensiero dei primitivi* by Remo Cantoni, a student of Banfi, and had an important exchange with the latter.

The circumstance that triggered this relationship was Cantoni's review of *Naturalismo e storicismo* and the latter's positive (if critical) approach to Croce's thought, communicated to de Martino in a January 28 letter.<sup>25</sup> This contact with Banfi and Cantoni, two thinkers who challenged the hegemony of Croce's philosophy, undoubtedly marks a decisive moment for the philosophical interpretation of the magical that de Martino had begun to develop by reading Cassirer. But it is not immediately clear what de Martino was looking for in this resort to Banfi's school in Milan, nor what he found there. Certainly, a theoretical horizon that would allow him to modify the Crocean framework that had already shown its resistance to including the project on magism. Cassirer was part of

---

<sup>24</sup> The passage is immediately following the one quoted above in which de Martino writes about being in correspondence with Cassirer.

<sup>25</sup> *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, ed. by P. Angelini, «Quaderni», Istituto Universitario Orientale, III, 1989, n.s. 3/4, p. 174.

this horizon, without exhausting it: referring to «modern German thought», de Martino could also think of other authors. Banfi had studied Kant extensively with Alois Riehl and had also studied the thought of Georg Simmel, reflecting on the formation of the person through a practical relationship with the world.<sup>26</sup> In *La filosofia e la vita spirituale* (1922), after discussing Kant and Simmel among others, Banfi presented a transcendental conception of the person according to which «the unity of the person [...] is nothing given, nothing presupposed to the activity of his spirit, but is the ideality of his self-consciousness, overriding all dispersions and all conflicts realized in the continuity of his life».<sup>27</sup> Banfi would develop these thoughts in the manuscript *La persona* (drafted in the very years of de Martino's collaboration with «Studi filosofici»), where the person is a «dynamic principle», never reducible to the substantialist views of spiritualism and naturalism.<sup>28</sup>

Despite the similarities with his formulations cited above, there is no evidence that de Martino at the time was familiar with these theses of Banfi, who in any case did not connect the theoretical problem of the person with a particular historical condition. But Banfi's discussions of existentialism would leave traces in his student Remo Cantoni's research on the «primitive men». In the second edition of the book, Cantoni acknowledged that he and de Martino – who had been working in parallel on *Naturalismo e storicismo* – converged in a revival of interest in «the 'primitive' or 'magical' world».<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> For a framework see L. Eletti, *Il problema della persona in Antonio Banfi*, La Nuova Italia, Firenze 1985.

<sup>27</sup> A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 123.

<sup>28</sup> A. Banfi, *La persona. Il problema e la sua attualità*, Quattroventi, Urbino 1980, in part p. 44 («dynamic principle»). See p. 49, where Banfi contrasts the «complex dynamism of the living» with its alleged «substantial staticity», referring to the conceptions of James, Klages and Bergson (translation mine). For the dating of the manuscript see pp. 8-10.

<sup>29</sup> R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Bollati Boringhieri, Milano 1963, p. 13.

In his book, Cantoni accepted Lévy-Bruhl's theory of the magical as participationist thinking, and in his review of *Naturalismo e storicismo* he made some criticism of de Martino's philosophical perspective. The latter would have been wrong to reject Lévy-Bruhl's prelogism on the grounds that the ethnologist would have considered primitive mentality as irreducible to our own.<sup>30</sup> On the contrary, the definition of a prelogical mentality did not exclude «the survival, in wide spheres of our culture, of primitive mysticism». Another objection concerned the refusal to historicize categories, which for Cantoni is correct in the abstract, but since «ideal categories are limiting visions that in their abstract purity are never historically realized», does not exclude that in concrete terms primitive cultures constitute a special case in which «ideal categories all lie still immersed in a mythical or magical halo, as Cassirer saw. They therefore although present, are still budding and undifferentiated».<sup>31</sup> Cantoni concluded by emphasizing the limits of Croce's philosophy with a good-natured provocation: «Are we easy prophets if we say to the A. that historicist idealism will serve him only if he knows how to go beyond it?».<sup>32</sup>

De Martino replied by emphasizing his interest in paranormal phenomena and the related problem of the reality of the magical powers observed by ethnographers; but he reiterated that such reality is peculiar to a historical epoch, «the magical age», for which magic has a character «not categorical, but historical»,

---

<sup>30</sup> Moreover, as is well known, Lévy-Bruhl himself would recognize this continuity in his 1938 notebooks, published in 1949, which de Martino himself later edited for the *Collana viola* (L. Lévy-Bruhl, *Quaderni*, Einaudi, Torino 1952, pp. 160-161).

<sup>31</sup> The review, which appeared in the first issue of «Studi filosofici» (1940-1941), can now be read in *Naturalismo e storicismo*, pp. 307-308 (I draw the next quotations of the exchange with de Martino from here. See the remarks of S. De Matteis, *ibidem*, pp. 244-251).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 311.

which «is no longer a value for modern men».<sup>33</sup> Cantoni was therefore wrong to equate the magic of primitive peoples with cases such as «Renaissance magism» or «Novalis's magical idealism».<sup>34</sup> This indiscriminate extension depended on characterizing magic as one among human «spiritual functions».<sup>35</sup> The criticism also seemed applicable to Cassirer's theory, which de Martino identified as a model for Cantoni's, thus emphasizing its abstractness from a historicist point of view.<sup>36</sup>

Cantoni responded to de Martino's review by rejecting his thesis of the metapsychic as the key to interpreting the magical world, since ethnographic evidence rather proved that «in the vast majority of cases [...] the sorcerer's powers, like the supernatural participations and interventions in which the primitives believe, are purely subjective phenomena without feedback *in re*».<sup>37</sup> He also rejected the dichotomy between historical and categorical «forms of culture», asserting that different «historical conditions» do not exclude the fact that earlier cultures – the primitive world, the Renaissance world, and so on – contain «living and well-present elements of our consciousness», and that the past world can be spiritually retraced by «making it current in our minds».<sup>38</sup> With respect to «primitive thinking», this possibility depends on the fact that «the circle of positive and critical intelligence is shrouded in a halo of emotional and mystical thought that continually intervenes, with alternating events, in our experience. Who does not speak of *chance*, of *destiny*, of *providence*? Who does not continually feel the boundary that separates the self from things shifting?».<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 321, 322 (de Martino's review was in volume II of «Studi filosofici», 1942-1944).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 314, cfr. p. 312.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 326, 327, 328.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 329.

With respect to the anti-magical controversy, Cantoni agreed with the task of recognizing its value for «our culture of Westerners», but warned that we must also «place in its proper place that mythic consciousness which is a deep need of our spirituality», pointing out that with respect to the «restless world of desire, dream, unconscious, emotion [...] the exorcism» of rationality «is not, nor can it ever be, complete».<sup>40</sup> Cantoni was using notions taken from Cassirer – «primitive», or «magical» thought included in the form of «mythical thought»<sup>41</sup> the dynamic relationship between self and things – giving them an emotional bent inspired by, among others, Freud. From this perspective, he concluded, «there remains the problem of a history of categories», which in the case of the primitive are not yet as distinct as they are for ‘us’, and he invited de Martino to recognize that mythical thought is «a moment in the phenomenology of spirit» and therefore has «categorical as well as historical character».<sup>42</sup>

De Martino replied again in the *Appendix to Il mondo magico*, defending the empirical evidence for spiritualism, and reiterating that his and Cantoni’s perspectives were different: where Cantoni wanted to define a «type of primitive or mythical mentality», he wanted to understand historically «its characterizing drama».<sup>43</sup> Yet, Cantoni’s writings seem to have impacted on the research that culminated in *Il mondo magico* and in particular on how to interpret magical thinking in a historical sense. Already in his 1942 review in «Studi filosofici», de Martino had acknowledged that Cantoni was inspired by the consideration of «a drama that is us and around us», the «polarity between reason and life, intelligence and intuition».<sup>44</sup> In that present drama, Cantoni had made out the return of the magical, the outcome of its

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 330, 333.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 332-333.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 313.

unconcluded (and never to be concluded) rational «exorcism», as de Martino would also later do. Moreover, Cantoni also understood that this problem inevitably challenged the framework of Croce's categories, suggesting their historicity. The «rationality fused in an affective crucible», which Cantoni had attributed to magical thinking, persisted, moreover, in modern thought – a theme that Cantoni would explore in his later work on Kierkegaard and Dostoevsky, addressing different philosophical models than that of German idealism.<sup>45</sup>

It can be concluded that the notion of presence, which de Martino matured through reading authors such as Janet, Freud and Heidegger, as well as through direct experience of the crisis of European society and the War, also responded to a philosophical problem that de Martino found formulated by Cantoni, and in particular in the latter's peculiar historical and existential interpretation of Cassirer's «mythical thought». But in *Il mondo magico*, as the choice of the title signals, it was not just a matter of thought and myth. The point was to investigate a dimension of the relationship with the world that was not only intellectual and affective but also practical, in which the person, exposed to a radical crisis, found in rituals and sorcerers a necessary support: a theme that in Cantoni's and Cassirer's texts, vitiated by an «Olympian» detachment from the experience of the magical, was not to be found, and that was crucial for de Martino.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> The quoted words are in R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, p. 196.

<sup>46</sup> The adjective «olympische» was used to characterize Cassirer's appearance and attitude by a witness to the famous debate with Heidegger that took place in Davos in 1929 (G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Selbstverlag, Bern 1962, p. 1), and Heidegger himself, in a letter to Karl Löwith dated Sept. 3, 1929, complained about the «olympian and presumptuous all-encompassing objectivity [*olympische und aufgeplusterte Allerweltobjektivität*]» (translation mine), praising the younger students in attendance (perhaps drawing the adjective from their voices). De Martino used the word to characterize Cantoni. The coincidence is intriguing and deserves to be further explored.

## 5.

In one of the philosophically crucial passages of *Il mondo magico*, as is known, de Martino argues that the transcendental unity of apperception was mistakenly assumed by Kant as an «non-historic and uniform datum», as a «transcendental condition», whereas it is a condition subject to risk in its historical becoming.<sup>47</sup> A similar error lay in the philosophy of «existentialism» – the reference was to Heidegger – which took being as a given, whereas it is «a cultural good», originally conquered in the magical world.<sup>48</sup> De Martino's interpretation of Kant missed the distinction posed by the latter between the pure ego, the necessary and universal condition of experience, and the empirical ego, which under certain conditions can fail to realize that condition.<sup>49</sup> Nevertheless, de Martino's interpretation was motivated by ethnographic and psychological evidence on certain conditions of ego lability. In a footnote, de Martino specified that those conditions were also historical: «In a situation of particular suffering and deprivation, in the course of a war, famine, etc., the being may fail to resist the exceptional tension, and may thus again open itself to the magical existential drama».<sup>50</sup>

The philosophical framework for this assertion was the same as that guiding the above-mentioned considerations on Kant and Heidegger, as emerges from de Martino's words: «a decided and

---

<sup>47</sup> E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 161.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>49</sup> De Martino's error consisted in his failure to distinguish between the pure ego and the empirical ego, which Kant mentions in the *Critique of Pure Reason* and elaborates particularly in the *Anthropology*. The pure ego, or 'logical ego', is a universal and necessary condition of the use of the intellect and thus of experience, which the individual ego realizes; but this did not exclude that, under certain empirical conditions, the ego is absent: either because it has not yet developed, or because it collapses due to drug taking, strong emotions, and mental illness. On the two notions of the I in Kant see P. Pecere, *Soul, mind and brain from Descartes to cognitive science*, Springer, Cham 2020, pp. 76-77.

<sup>50</sup> E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 131n.

guaranteed presence is a historical good and as such, under certain conditions, revocable».<sup>51</sup> In these pages, the conception that had always produced an irreconcilable tension between de Martino's thought and that of the philosophers to whom he mainly referred (from Kant to Hegel, Croce, Cassirer and Heidegger) came to the fore: presence is not only marked by fragility and anguish, but under certain circumstances it may just fail, and no degree of civil progress guarantees that this will no longer happen. Consequently, it is the world itself, correlated with presence, that does not constitute an ontological existential structure, intangible with respect to any historical occurrence – a point to which de Martino will return in his unfinished project on *La fine del mondo*.

Returning to Cassirer's pages, de Martino could find there only a few hints of this apocalyptic vision. Cassirer acknowledged that «in myth – and not only in its elementary forms but often in relatively advanced configurations—the motif of the soul's division far overbalances that of its unity».<sup>52</sup> This recognition, ethnographically grounded, was taken up in *Il mondo magico*;<sup>53</sup> but what for Cassirer was a purely formal motif of mythical thought took on a bent in de Martino that radically altered its meaning: psychic multiplicity – more so than the inner multiplicity of the psyche of Freudian metapsychology – was rather that of Janet, of multiple personalities, in short, of conditions in which the unity of synthesis was entirely lacking and the subject could lose its grip on the world altogether.<sup>54</sup> This psychic dimension – which de Martino also considered on the basis of his own experience of the «epileptic aura»<sup>55</sup> – was then also declined on the historical level, in a way again divergent from Cassirer. That is why in the latter's

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> E. Cassirer, *Mythical thought*, p. 163.

<sup>53</sup> E. De Martino, *Il mondo magico*, pp. 222-23, 184-185.

<sup>54</sup> Janet is mentioned on the quoted page on Kant and presence (*ibidem*, p. 162n.).

<sup>55</sup> See the document in G. Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 57.

philosophy the succession of myth, religion and science is still, however tortuous, progressive, according to a Hegelian-inspired conception that did not seem to be contrasted by the historical circumstances in which Cassirer in 1924 had released his book.<sup>56</sup>

De Martino himself, however, would take up the mention of «particular situations» in history contained in *Il mondo magico* recalling the years of his ethnological vocation in a tremendous and memorable page of the essay *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni* in 1953, later reworked in the essay *Promesse e minacce dell'etnologia* included in the 1962 book *Furore simbolo valore*:

Those were the years when Hitler was shamanising in Germany and Europe, and still far away was the day when the ruins of the Chancellery Palace would compose for this heinous European shaman the fiery coffin in which he attempted to bury mankind.<sup>57</sup>

The investigation of magism and shamanism, de Martino clarified here, did not stem from a nostalgia for «atavistic experiences», like that of so much contemporary irrationalism, but from the need to come to terms with those dark energies of the unconscious toward which «the exorcism of traditional reason had failed», with the hope that a new ethnology, conceived as the conquest of a broader and more effective reason, might contribute to «renewing the failed exorcism».<sup>58</sup> The model for this hypothesis of a new rational exorcism had been psychoanalysis. This reference also points to the possible source of the picture of Hitler as ‘shaman’.

During these years, de Martino was reading Freud and Jung intensively. The latter noted, in tones quite different from those

---

<sup>56</sup> E. Cassirer, *Mythical thought*, pp. 23-26. See G. Imbruglia, *Fra Croce e Cassirer*, pp. 95-96 and S. Barbera, ‘Presenza’ e ‘mondo’. *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice?*, pp. 116-117.

<sup>57</sup> E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 85-86. The original article was published in «Società», 9.3 (1953), pp. 313-342.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 86.

recurring in Cassirer, the presence of atavistic dynamics in the modern psyche and expressed as early as 1928 a strong concern for the future of Europe, fearing a new war and maintaining that «modern man has suffered an almost fatal shock, psychologically speaking, and as a result has fallen into profound uncertainty».<sup>59</sup> Three years later, the Nazi party increased its support tenfold. With Hitler's rise to power, Jung also turned his analysis to dictators. This is the context of an interview, published in 1938, in which Jung declares that Hitler «falls into the class of the medicine man, the mystic, the seer». Indeed, he had the «uncanny power of being sensitive to [...] collective unconscious. It is as if he knows what the nation is really feeling at any given time», making its resentment his own. In doing so, Hitler «sacrificed his individuality, or else does not possess one in any real sense, to this almost complete subordination to collective unconscious forces».<sup>60</sup> Jung also instituted an analogy with the Jewish-Christian savior figure: «Just as the Jews of old looked for a Messiah who would deliver them, so the Germans have looked for their savior, and in Hitler they believe they have found him».<sup>61</sup> In 1941, his student Helton Godwin Baynes took up the comparison, developing it into an entire work, *Germany Possessed*, where he established an analogy between Hitler's personality and behavior and that of Siberian shamans, whereby the shaman is configured as an individual who embodies the psychic lability of individuals in a community to overcome crisis for the benefit of all.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> C.G. Jung, *The spiritual problem of modern man*, in *Civilization in transition. Collected works*, vol. 10, Princeton University Press, Princeton NJ 1964, pp. 77-78. De Martino was familiar with this volume, cited (from the Italian translation, published in 1942 by Einaudi, Torino) in *Il mondo magico*, p. 140.

<sup>60</sup> *Jung diagnoses dictators*, in *C.G. Jung speaking. Interviews and encounters*, Princeton University Press, Princeton NJ 1977, pp. 137-139. For the history of this text see *ibidem*, p. 136.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>62</sup> H.G. Baynes, *Germany Possessed*, Routledge, Abingdon 2016, pp. 35ff. Cfr. p. 62, where Baynes states that his hypothesis is inspired by reading Jung's

It is unclear whether de Martino had read these juxtapositions while working on *Il mondo magico*. He was certainly familiar with its elements: the ethnographic literature on shamans, Jungian psychoanalysis, and the dramatic awareness of Nazism. This may perhaps explain the similarity between those pages and his words about the «shaman», or «sorcerer», as a «magical Christ», capable of «reading the [...] existential drama» of other presences and «influencing their course».

He who has taken away the *limit of* his own object can also go beyond this limit. This means that through the sorcerer's redemption, the whole community is opened to redemption, can access "salvation." In this sense, the sorcerer is configured as a true magical Christ, a mediator for the whole community of the beingness of the world as redemption from the risk of not being there.<sup>63</sup>

In this famous passage the above elements seem to connect, although there is no reference to historical actuality. But Croce, a very close reader, already grasped this, declaring his discomfort with the salvific function attributed by de Martino to the sorcerer in years characterized by the «drama and tendency to submerge oneself in the irrational and to alienate one's freedom», and commenting that sorcerers had just been «experienced [...] in the form of dictators and undifferentiated and totalitarian states». The fact that de Martino placed the sorcerer at the head of history and civilization, Croce concluded, «gives me some thoughts».<sup>64</sup>

Returning to the 1953 essay, another reference could be Mircea Eliade, whose monumental *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* had recently appeared (1951). Here the shaman is characterized as a «primary phenomenon», that is, an «ecstatic experience» that would not be restricted to an epoch

---

essay on the figure of Wotan (where, however, there is no mention of shamans, and the point at stake is the return of Germanic paganism).

<sup>63</sup> E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 99.

<sup>64</sup> B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in *Il mondo magico*, p. 257.

but «fundamental in the human condition», and would be performed «in defense of the psychic integrity of the community».<sup>65</sup> After all, Eliade had already argued, in a review of *Il mondo magico*, that the magical world was not only the primitive world, but also «another world accessible, in principle, to everyone and at any historical moment», such as that of mediums and yogic adepts.<sup>66</sup> In *Promesse e minacce dell'etnologia*, de Martino identified in the «irrationalism» and «anti-historicism» of scholars of the «primitive» such as Eliade a tendency to «re-actualize in all seriousness this value in our civilization [...] even on the level of political realization», likening this perspective to that of Nazi scholar J.W. Hauer, and finally, therefore, to «Nazism with its program of subjugation and beastification of the world».<sup>67</sup> Eliade is another example of how de Martino tended to confront the work of scholars where the study of myth and religion was charged with topical and even political concerns.

All this seems to lead away from Cassirer. But things appear differently if one also considers Cassirer's last book, *The Myth of the State*, where the investigation of the idea of the state and its attached mythology proceeded from ancient philosophy to contemporary totalitarian states. The volume was published posthumously in 1946. De Martino proposed its translation to Pavese on October 9, 1948, while noting the risk of a reactionary interpretation due to the «Nazism=fascism=communism=totalitarianism» equivalence that recurred in the text. This must be why de Martino proposed different titles to Pavese: «*Mythical Mentality and Fascism*, or *Magical World and Fascism*, or *Sorcerers and Leaders [Stregoni e duci]*».<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> M. Eliade, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Arkana, London 1984, pp. 504, 509.

<sup>66</sup> M. Eliade, *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali*, in E. De Martino, *Il mondo magico*, pp. 275-276.

<sup>67</sup> E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, pp. 97-102, translation mine. On the young Eliade's closeness to fascist traditionalism, see F. Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Milano 2011, pp. 64ff.

<sup>68</sup> *La collana viola*, p. 141.

*Stregoni e duci*: the juxtaposition strikes the reader of *Il mondo magico* and the other writings mentioned above. De Martino read *The Myth of the State* over a period from its publication in 1946 to 1948. As has been noted, it is not excluded that he could have made use of it in the last stage of revision of the manuscript of *Il mondo magico*.<sup>69</sup> In any case, the idea of a fascist and Nazi myth was already well known and discussed, beginning with the writings of Alfred Rosenberg and Mussolini.<sup>70</sup> Adolfo Omodeo, in a review had blamed the «cult of the primitive», and the «myth» of the «titanic demiurgy» of the lord prevailing over the weak.<sup>71</sup> De Martino had referred back to this writing by Omodeo in the Introduction to *Naturalismo e storicismo*, immediately following the page in which he states that «our civilization is in crisis» and that the study of «the so-called primitive world» also helps the understanding of «certain very recent forms of politico-religious praxis, certain strange dispositions of mind, certain appeals to ineffable experiences (think of the Gemüt that clutches soil and race, race and blood, in a sentimental unity)». <sup>72</sup> Reflections on theories of race and totalitarianism as contemporary examples of the lability of presence are also found in later manuscripts.<sup>73</sup> But

---

<sup>69</sup> C. Ginzburg, *Momigliano and De Martino*, p. 408: «We cannot exclude the possibility, however, that the manuscript saved by De Martino's wife from the ruins of Cotignola (as we can read in the dedication of *Il mondo magico*) had been revised before it was sent to Pavese in August 1946, and perhaps even during the two years between then and when the work was publication». See, for a similar point, G. Sasso, *Ernesto de Martino*, p. 43n.

<sup>70</sup> Another reference to «resurrected primitive sentiments» and «blood cult» was found in a 1941 essay by Lucien Febvre, *Sensibility and History: How to Reconstitute the Affective Life of the Past* (see C. Ginzburg, *Mitologia germanica e nazismo*, in *Miti emblemi spie*, Adelphi, Milano 2023, p. 221). Examples could easily multiply.

<sup>71</sup> A. Omodeo, Review of A. Möser, *Deutsche Staatskunst und Nationalerziehung*, «La Critica», 38 (1940), pp. 232, 234.

<sup>72</sup> E. De Martino, *Naturalismo e storicismo*, pp. 57-58.

<sup>73</sup> *Ernesto de Martino Archives*, file 3.61. These documents, which I have not been able to consult, are mentioned by G. Satta, *Le fonti etnografiche del mondo magico*, in E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 303n. It would be in-

in general, the interest in political myth runs through all of De Martino's work, from his early writings<sup>74</sup> to his writings on the Marxist and socialist myth.<sup>75</sup>

In any case, several pages of that posthumous and imperfect book by Cassirer, in which the philosopher finally disturbed the serenity of his philosophical-historical prose to acknowledge the historical drama of Nazism, which had also affected him as a Jew, recall thoughts and formulations from *Il mondo magico* and later writings:

In desperate situations man will always have to resort to desperate means-and such desperate means have been the political myths of our present.<sup>76</sup>

The modern politician [...] is the priest of a new religion, completely irrational and mysterious.<sup>77</sup>

In a totalitarian state [...] man's entire life is suddenly inundated with a flood of new rituals.<sup>78</sup>

---

teresting to explore the possible connections between these historical-political themes and the ethnography of Sergei Shirokogoroff, whose 1935 book *The Psychomental Complex of the Tungus* was fundamental to the elaboration of the figure of the shaman in the second chapter of *The Magic World*. For a brief outline of the positions of Shirokogoroff, who was hostile to the Bolsheviks and established collaborative ties with anthropologists in Nazi Germany, see D. Arzyutov, *Order Out of Chaos: Anthropology and Politics of Sergei M. Shirokogoroff*, in D. Anderson - D. Arzyutov - S. Alymov (eds.), *Life Histories of Ethnos Theory in Russia and Beyond*, Open Book Publishers, Cambridge 2019; DOI: <<https://doi.org/10.11647/OBP.0150.06>>.

<sup>74</sup> For example, *Il concetto di religione* (1933) and *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica* (1934), which can be read in E. De Martino, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Nuove edizioni romane, Roma 1993.

<sup>75</sup> For example, *Il mito marxista* (1948), *ibidem*, pp. 119-121. But this theme is still central in *Furore simbolo valore* and in de Martino's last manuscripts.

<sup>76</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946, p. 279.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 284.

Reading these passages, one thinks back to the situation of 'exceptional' tension in which the individual is reopened to the existential magical drama; to the magician, or shaman, who catalyzes and resolves on the mythic-ritual level the crisis of individuals; and finally – and this is the only missing element, but as we have seen implied, in *Il mondo magico* – the realization that that crisis and function can return in new forms in the myths and rituals of the modern world.

In Cassirer's book, de Martino could have recognized issues that he chose not to make explicit in the text of *Il mondo magico*, only to take them up later. It was, after all, a work that was born with another objective, that of investigating magism as a historical age and condition in which magic had its own reality. But soon those questions appeared to be endowed with a new urgency: ethnology would be presented as a means of practicing an exorcism of the irrational, linked also to a political project of emancipating the masses of the South that for some years de Martino linked to socialism. Later, in the pages of *La fine del mondo*, de Martino returned to the theme of crisis by returning to the philosophical elements of his thought, and formulated the idea of an «*ethos* of transcendence» as a non-ontologically guaranteed foundation of presence and thus of freedom. Then he could have subscribed to the words that Cassirer, abandoning his Olympian reassuring register, had written in his posthumous book: «Freedom is not a given, but a demand; an ethical imperative».<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 288.

## INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ippona, 25  
Aguti A., 230  
Albanese M., 233  
Alsberg P., 115  
Alymov S., 261  
Ameriks K., 65  
Anderson D., 261  
Aner K., 224  
Angelini A., 70  
Angelini P., 240, 243, 248  
Arendt H., 228  
Aristotele, 105, 107  
Arnaud E., 5, 33, 38, 54, 57, 59, 76, 223  
Arzyutov D., 261  
Asmuth C., 165  
Auxier R.E., 131
- Bacone F., 32, 159  
Bajhor H., 116  
Banfi A., 43, 248-249  
Barasch J.A., 114, 116  
Barbera S., 256  
Barberini F., 30  
Barbieri M., 210  
Battista L., 117  
Battistini A., 221  
Bauch B., 42  
Bayer T.I., 203  
Bayle P., 27  
Becchi E., 17  
Behler E., 228  
Bellarmino R., 30
- Bergson H., 249  
Bernstein E., 49  
Bevc T., 110  
Biagioli F., 177  
Bianchi L., 23, 28  
Bidney D., 217  
Bing G., 90  
Binswanger L., 67  
Bird A., 169  
Bleek W., 118  
Blumberg A.E., 139  
Blumenberg H., IX, 99-100, 110-117  
Böckenförde E.W., 102, 108  
Bodei R., 53  
Boella L., 228  
Boll F., 87  
Bonacina G., 221  
Bonaldi C., 7  
Bordone G., 223  
Boveri T., 209  
Boyle C., 142-143  
Brahe T., 50, 73, 80  
Bredekamp H., 70  
Brentari C., X, 198  
Breyer T., 173  
Brino O., IX, 223, 231  
Bruno G., 36, 94  
Bruzzone A., 232  
Burckhardt J., 25, 36, 91
- Cacciatore G., 13, 18, 234  
Calvino G., 223

- Campanella T., 93-94  
 Cané C., 17, 19  
 Cantillo G., 221  
 Cantoni R., 238, 243, 248-253  
 Cantor G., 182  
 Capograssi G., 236  
 Carannante S., VIII, 70  
 Cardano G., 93  
 Carnap R., 56, 166-167, 171-173  
 Cassirer B., 119  
 Cassirer T., 7, 37, 120, 125, 128  
 Castelli B., 30  
 Cat J., 167  
 Cavallar G., 231  
 Cebolla Sanahuja L., 231  
 Celada Ballanti R., 224  
 Centi B., 14  
 Cesa C., 225, 235-236  
 Cha K.H., 67  
 Charuty G., 255  
 Coco E., 223  
 Cohen H., 15, 128, 166  
 Colagrossi E., 232  
 Colli G., 183  
 Compte A., 206  
 Copernico N., 27, 50, 93  
 Croce B., 39, 48, 235, 237, 240-241,  
 247-248, 256, 258  
 Cusano N., 23-24, 34, 36, 38, 229-230  
 Czarnocka M., 164  
  
 D'Altavilla C., 35, 225  
 Dal Pra M., 24, 36  
 Dannaz A., 233  
 Darnton R., 233  
 Darwin C., X, 192, 194, 198, 200-203,  
 206-215, 218  
 De Martino E., XI, 237-262  
 De Matteis S., 250  
 De Negri E., 54, 58  
 De Toni G.A., 40, 221  
 de Warren N., 41, 60  
 Dedekind R., 182  
 Dengerink Chaplin A., IX  
 Dennett D., 214  
 Descartes R. (Cartesio), 28, 167, 172,  
 181-182, 221-223, 254  
 Desmond W., 131  
  
 Dewey J., 140, 157  
 Dews P., 131  
 Di Donato R., 241  
 Di Noto A., X  
 Dilthey W., 42, 48, 51, 61, 63-64, 166,  
 182, 204  
 Dostoevskij F., 253  
 Dutt C., 107  
  
 Ebbinghaus J., 39  
 Einstein A., 22, 38, 140  
 Elettì L., 249  
 Eliade M., 258-259  
 Endres T., X, 53, 163, 165-166, 168-  
 169, 173-174, 176-177, 179, 183,  
 201, 219  
 Eraclito, 189  
 Erasmo da Rotterdam, 226  
 Euclide, 31  
  
 Favuzzi P., 106, 109, 165, 173, 219  
 Febvre L., 260  
 Federici F., 12, 21, 34, 227  
 Fehér I.M., 163  
 Feigl H., 139, 174  
 Ferrari M., VIII, 6, 18, 70, 147, 232  
 Fichte J.G., 39, 41-42, 48, 224-226  
 Ficino M., 26-28, 73, 91-92  
 Fidelibus F., 221  
 Filieri L., 54, 173  
 Fingerhut J., 167  
 Fischer K., 42, 110, 127  
 Frege G., 182  
 Freud S., 115, 252-253, 256  
 Frey G., 223  
 Friedman J.T., 152, 194  
 Friedman M., 56, 139, 165, 166  
 Fries J.F., 47  
 Frosini F., 242  
 Fuchs T., 173  
  
 Gadamer H.-G., 42  
 Galilei G., 22, 24, 26, 28-34, 93, 146,  
 181  
 Garelli G., 54  
 Garin E., 25  
 Gauss F., 182  
 Gehlen A., 115, 199

- Ghelardi M., VII, 68-69  
 Ghia F., XI, 224, 227, 230-232  
 Ghia G., 224-227, 229, 231  
 Giannini G., 221  
 Ginzburg C., 237, 241, 260  
 Giovanelli M., 160-161  
 Giovanni (evangelista), 226  
 Goethe J.W. von, VII, 6, 27, 37, 40, 60,  
 64, 184, 211-212, 224, 226  
 Gordon P., 166  
 Gräb W., 232-233  
 Graf F.W., 232  
 Gray A., 212  
 Griffiero T., 107, 223  
 Grosse Kracht K., 108  
 Gründer K., 102  
 Guardini M.L., 230  
  
 Habermas J., 131, 168  
 Haeckel E., 209, 214  
 Haldane J.B.S., 214-217  
 Hamann J.G., 8, 11  
 Hartmann N., 45-47, 210  
 Hartung G., 167, 219  
 Hauer J.W., 259  
 Hegel G.W.F., VII, 39-65, 104-105,  
 107, 114, 179, 221, 231, 234-236,  
 240, 244-246, 255  
 Heidegger M., 56, 105, 128, 165-166,  
 253-255  
 Heis J., 150, 154, 160  
 Heisenberg W., 158, 161  
 Helling S., 165  
 Helmholtz H. von, 159, 182  
 Helton G.B., 257  
 Herbart J.F., 47  
 Herder J.G., 5, 8-12, 13  
 Heusden B. van, 214  
 Hildebrand K., 169  
 Hitler A., 137, 256-257  
 Hobbes T., 117  
 Hölderlin F., 37, 235  
 Huizinga J., 25  
 Humboldt W. von, VIII, 13-19, 60, 63  
 Husserl E., 47, 49, 54, 147  
  
 Ihmig K.-N., 214  
 Imbruglia G., 241, 256  
  
 Imwolde J., 163  
  
 James W., 249  
 Jansen C., 164  
 Jellinek G., 164  
 Jesi F., 259  
 Jung C.G., 256-257  
  
 Kant I., VII, 5-6, 9, 11, 14, 16, 18-19,  
 22, 24, 27-28, 32, 34, 36-37, 40-41,  
 44-46, 51, 57, 60-65, 71, 130, 149,  
 154, 162, 165, 175, 187, 189, 192-  
 194, 197, 231-232, 235, 239, 243-  
 244, 249, 254-255  
 Keller P., 194  
 Keplero G., 22, 73, 80, 94-95  
 Keupink A., 139  
 Keyserling H., 201  
 Kierkegaard S., 253  
 Kirchner A.M., 173  
 Kistler M., 169  
 Klages L., 196, 249  
 Klasen M., 167  
 Klattenhoff T., 165, 219  
 Kleist H. von, 37  
 Koffka K., 203  
 Königseder K., 66  
 Korsch D., 233  
 Koyré A., 43  
 Kramme R., 64, 167, 170  
 Kristeller P.O., 22-23, 25  
 Krois J.M., 56  
 Krois M., 56, 62, 64, 120-121, 126, 132,  
 164, 167, 188  
 Kroner R., 44-47, 58  
 Kuhn T., 179  
 Köhler W., 203  
  
 Laino L., 213  
 Lancellotti M., 7  
 Lange F., 128  
 Langer S.K., IX, 119, 121-122, 124-128,  
 130-133  
 Laplace P.S., 206  
 Lasson G., 43-45, 52  
 Lauretano B., 17  
 Leibniz G.W. von, VII, 9, 22, 28, 34-36,  
 167, 181-182, 221-224, 227-228, 230

- Lenzen V.F., 140, 145  
 Leonardo da Vinci, 26, 34, 36, 181  
 Lessing G.E., 224-229, 231  
 Levine E.L., 37, 70  
 Levy H., 42-43  
 Lévy-Bruhl L., 238-239, 250  
 Lewis C.I., 140, 144  
 Liebmann O., 206  
 Litt T., 206  
 Loewenberg P., 67  
 Lofts S.G., 54  
 Lomonaco F., VIII, 7, 12, 23-24, 223-224, 230  
 Lorenz K., 193, 195  
 Löwith K., 253  
 Lübke H., IX, 99-103, 109, 115, 117, 230  
 Luft S., 54, 65, 152, 166, 174, 177, 194  
 Lutero M., 68, 223  
 Lyell C., 209
- Maggi M., 225  
 Magnano San Lio M., 6  
 Manilio M., 81  
 Mann T., 228  
 Mannheim R., 119  
 Marquard O., 222  
 Martirano M., 17, 43  
 Matherne S., 64, 166  
 Mazzucchetti L., 228  
 Megale C., VIII  
 Melantone F., 68  
 Meßner D., 164  
 Meyer T., 164  
 Mill J.S., 159  
 Momigliano A., 237, 241, 260  
 Moni A., 235-236  
 Monod J., 210  
 Montinari M., 183  
 Morawski S., 126  
 More T., 230  
 Moretto G., 222, 226-227, 230-231, 235  
 Morgan L., 216  
 Mormann T., 138, 157  
 Müller R., 165-166  
 Mussolini B., 260  
 Möckel C., 13, 53, 171, 188
- Natorp P., 42, 47-51, 62, 65, 128, 155, 166  
 Neurath O., 167, 173  
 Newton I., 22, 28, 30, 35-36, 206, 242  
 Nicolaysen R., 163-164  
 Nicoletti M., 108  
 Nietzsche F., 183, 196, 198  
 Niklas S., 173  
 Nohl H., 42, 48  
 Novalis, 251
- Oelmüller W., 231  
 Oesterreich P.L., 163  
 Omodeo A., 260  
 Ottmann H., 104
- Panofsky E., 119  
 Pap A., X, 137-148, 152-153, 155-158, 160-162  
 Parmenide, 152, 179-180  
 Pasquinelli A., 222  
 Patton L., 15  
 Pätzold H., 165, 214  
 Pavese C., 243, 259-260  
 Pecere P., XI, 254  
 Pettazzoni R., 241, 248  
 Pettoello R., 46, 140, 149, 224  
 Philipp Wilhelm (re), 181  
 Pico della Mirandola G., 24-25, 95  
 Piovani P., 221-222, 234  
 Pirni A., 232  
 Pitagora, 176  
 Platone, 22, 26, 29-31, 169, 180  
 Plessner H., 115, 196, 198-199  
 Plotino, 26  
 Plümacher M., 177  
 Pocar E., 222  
 Poincaré H., 140-141, 144  
 Pollok A., 173  
 Poma A., 7, 15  
 Pomponazzi P., 95-96  
 Popper K., 171, 173, 179
- Quine W.V.O., 152, 173
- Raio G., 10, 39, 111, 226  
 Randazzo I., 126  
 Recki B., 111, 120, 166, 171-172, 176, 185  
 Reichenbach H., 171

- Richardson A.W., 152  
Rickert H., 42, 44-45, 128  
Riehl A., 249  
Rigobello A., 232  
Ritter J., 102-108, 110, 118, 223  
Rohrmoser G., 102  
Rosanes J., 164  
Rosenberg A., 260  
Rosin H., 164  
Rossi P., 242  
Rousseau J.-J., 9, 231, 233-235  
Rudolph E., 13, 233
- Sacco D., 70  
Saint-Beuve C.A., 206  
Salvini R., 230  
Sandkühler H.J., 17, 103, 214  
Sasso G., 240-241, 260  
Satta G., 260  
Saxl F., 68, 71, 89-90, 119  
Scheler M., 104-105, 194, 196, 198-202  
Schelling F.W., 39, 205, 235  
Schiller F., 37, 63  
Schlegel F., 45, 235  
Schleiermacher F., 45, 231, 233  
Schlette M., 173  
Schlick M., 171-173  
Schlipp P.A., 217  
Schmitt C., 102, 108  
Schneeberger G., 253  
Schneider D., 165-166  
Scholtz G., 231  
Schopenhauer A., 47, 196  
Schrödinger E., 210  
Schubach A., 38  
Schulze G.E., 193  
Schürmann V., 177  
Schwarz F., 219  
Schweda M., 102-104, 108, 118  
Schwemmer O., 120  
Scriven M., 174  
Seidel M., 167  
Sellars W., 169, 174-175  
Sheffer H., 121, 124  
Shieh S., 139, 147  
Shirokogoroff S., 261
- Sichirolo L., 221  
Sieg U., 41  
Simmel G., 196, 249  
Snow C.P., 166  
Spaemann R., 102  
Spencer H., 198, 206-208  
Spinoza B., 22, 27, 222-223, 226  
Spranger E., 15  
Starobinski J., 233-234  
Stern W., 119  
Stevenson C., 138  
Stier-Somlo F., 164
- Tessitore F., 6, 221  
Tobin E., 169  
Trendelenburg F.A., 50-51  
Truwant S., 163, 166, 169, 176
- Uexküll J. von, 119, 198
- Valentini T., 18  
van Vliet M., 70  
Vasta S., 195, 218-219  
Verene D.P., 6, 56, 59, 120-121, 126, 132  
Vergani M., 234  
Vico G., 8, 71, 221  
Vogel B., 37  
Vogl T., 225  
Volk D., 224  
von Aster, 39, 48-50  
Vossler K., 15
- Warburg A., VII, IX, 6, 22, 66-72, 77-82, 88-90, 96, 119, 131-132  
Weber M., 131  
Wedepohl C., 70  
Whitehead A.N., 120-121, 124  
Windelband W., 41-42, 46, 128, 166  
Wittek S., 163-164  
Wittgenstein L., 124, 174  
Wotan, 258  
Wries H. de, 216  
Wundt W., 14  
Wunsch M., 53
- Zelger J., 223



COLLANA «QUADERNI DI FILOSOFIA, STORIA E BENI CULTURALI»

- 1 *«Conservare l'intelligenza». Lezioni rosminiane*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, 2012.
- 2 *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2012.
- 3 *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, a cura di Fulvia de Luise, 2013.
- 4 Gustav Pfeifer, *Appunti di paleografia tedesca (dal XV al XIX secolo) con 44 tavole e trascrizioni*, 2013<sup>1</sup>, 2016<sup>2</sup>.
- 5 *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, a cura di Tiziana Faitini, Lucia Galvagni e Michele Nicoletti, 2014.
- 6 *Guerra e memoria nel mondo antico*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2014.
- 7 *Conflict in Communities. Forward-looking Memories in Classical Athens*, edited by Elena Franchi and Giorgia Proietti, 2017.
- 8 *Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, a cura di Laura Righi e Giulia Vettori, 2019<sup>1</sup>, 2023<sup>2</sup>.
- 9 *Medicina e sanità in Trentino nel Cinque-Seicento tra saperi, società e scambi culturali*, a cura di Giovanni Ciappelli e Alessandra Quaranta, 2019.
- 10 Rudj Gorian, *Autori, bibliotecari, open access. Osservazioni empiriche e riflessioni su pratiche, comportamenti e ruoli nella piattaforma IRIS dell'Università di Trento*, 2021.

- 11 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 1*, a cura di Guido Raschieri, 2021.
- 12 *Statue abbattute e (ab)uso pubblico della memoria storica*, a cura di Serena Luzzi e Elvira Migliario, 2022.
- 13 *Silenzi e parole, presenze e assenze: discorsi sulla scrittura*, a cura di Adriana Paolini, 2022.
- 14 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 2*, a cura di Guido Raschieri, 2023.
- 15 *La storia della filosofia dei filosofi. Prospettive ottocentesche tra Germania e Italia*, a cura di Corrado Bertani e Fabrizio Meroi, 2023.
- 16 *Oracoli delfici e storia greca*, a cura di Maurizio Giangiulio e Giorgia Proietti, 2023.
- 17 *Biografia e storia. Sguardi sul mondo antico*, a cura di Francesca Cau e Flavia Usai, 2024.
- 18 *Anatolian Interactions. Criss-Cross Contacts and Cultural Dynamics in the First Millennium BCE*, edited by Emanuele Pulvirenti, 2024.
- 19 *Contextualizing Ancient Historiography. History, Memory, Society*, edited by Elena Franchi and Maurizio Giangiulio, 2025.
- 20 *Lungo la via del Brennero. Vicende di un'arteria di transito dalla preistoria all'età contemporanea*, a cura di Andrea Bonoldi e Elvira Migliario, 2025.
- 21 *Sguardi su Rosmini. Prospettive critiche e traiettorie di ricerca*, a cura di Paolo Bonafede e Martino Bozza, 2025.
- 22 *Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer*, a cura di Carlo Brentari e Salvatore Carannante, 2025.