

Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer

TOMMASO VALENTINI*

Sommario: 1. Introduzione: l'esigenza di un rinnovamento della filosofia trascendentale. 2. L'«idealismo critico»: da Hermann Cohen a Cassirer. 3. *Transzendentalphilosophie als Kulturphilosophie*: la costituzione di una «grammatica dello spirito umano». 4. Contro il purismo della ragione: la ricezione cassireriana della linguistica di Herder. 5. La ripresa di Wilhelm von Humboldt e l'elaborazione di una *transzendente Sprachphilosophie*. 6. «Genealogia della cultura» e «costruttivismo della libertà».

Abstract: In this paper is analyzed Ernst Cassirer's transcendental philosophy and his theoretical foundation of "cultural sciences" (*Geisteswissenschaften*). His perspective is a transcendental "logic of the cultural sciences" based on the idea that the man is not only a "rational animal," but also an *animal symbolicum*. Continuing the methodological approach of Hermann Cohen, Cassirer expands the Kantian vision of the transcendental epistemology to the cultural phenomena, and argues that objective and universal validity can be achieved not only in the natural sciences, but also in practical, cultural, moral, and aesthetic phenomena. He asserts that a type of inter-subjective "objective validity" takes place in the cultural sciences: it is the universal form of symbolic activity. *In the paper*, particular attention is given to the sources of the Cassirer's major work: the three volumes of *Philosophy of Symbolic Forms*, dedicated to the *Language* (1923), to the *Myth* (1925), and to the *Phenomenology of knowledge* (1929). Thus, it has been underlined the fundamental role that it has had for Cassirer the study of the romantic linguistic: particularly, Herder and Wilhelm von Humboldt. Reflecting on these romantic authors Cassirer elaborates a vision of the transcendental as linguistic and historical "form of mind". In the last part of the paper, are highlighted the ethical aspects of Cassirer's thought. He affirms that the transcendental production of the symbolic forms is founded on the human freedom, and it is finalized to an increasing emancipation of man.

Keywords: Ernst Cassirer, Symbolic Forms, romantic linguistic, transcendental philosophy, Johann Gottfried von Herder, Wilhelm von Humboldt, cultural sciences.

* Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma); docente incaricato di "Storia della filosofia moderna" presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

«Senza il simbolismo la vita dell'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone. Sarebbe confinata nel dominio dei bisogni biologici e degli interessi pratici, non potrebbe aver accesso a quel "mondo ideale" che è stato dischiuso all'uomo, nei suoi diversi aspetti, dalla religione, dall'arte, dalla filosofia e dalla scienza»¹.

1. Introduzione: l'esigenza di un rinnovamento della filosofia trascendentale

Nel presente studio vengono analizzati gli elementi fondamentali della posizione teoretica di Ernst Cassirer (1874-1945), dando particolare attenzione alla sua filosofia del linguaggio, elaborata anche a partire dalle riflessioni sulla *Sprachphilosophie* di Johann Gottfried von Herder (1744-1803) e di Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Nel corso dell'esposizione si cerca di far emergere il significato speculativo che per Cassirer ha avuto la ripresa di questi due autori: essi hanno sicuramente svolto un ruolo fondamentale nell'elaborazione cassireriana di un paradigma di filosofia trascendentale in cui la considerazione dell'espressione linguistica occupa un posto di centrale importanza.

Cassirer, come è noto, viene considerato l'ultimo esponente e forse il più originale della "scuola di Marburgo", della quale Hermann Cohen e Paul Natorp sono gli altri due più significativi rappresentanti: una delle principali caratteristiche di questa "scuola" è la ripresa critica della "filosofia della conoscenza" (*Erkenntnisphilosophie*) di Immanuel Kant. Cohen, Natorp e Cassirer, seppur con diverse accentuazioni, si confrontano con il pensiero di Kant e propongono un originale rinnovamento della sua prospettiva epistemologica. In tal modo, essi tentano di opporsi alle correnti filosofiche allora dominanti in Germania: tra queste ci sono sicuramente l'hegelismo e il positivismo. Per Cassirer e per gli altri esponenti della *Marburger Schule* è, quindi, di centrale importanza la riflessione intorno alla nozione gnoseologica tipicamente kantiana di "trascendentale". Come è noto, il filosofo di Königsberg definisce «trascendentale ogni conoscenza che non si occupa di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori»². Il paradigma di filosofia trascendentale elaborato Kant prende, dunque, in esame le "condizioni di possibilità" (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza umana, definendo così l'ambito ed i limiti di ogni possibile esperienza fenomenica: in questo paradigma è dato però pochissimo spazio alla considerazione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza degli oggetti. Cassirer è consapevole di questa vistosa lacuna nella teoresi kantiana: anche al fine di approfondire tale problematica si volge allo studio di quei filosofi che per

¹ E. CASSIRER, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven – London 1944; tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Introd. di L. Lugarini, Armando, Roma 2000⁸, p. 103.

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga 1781, 1787², A 12, B 25; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971⁹, p. 58.

primi nell'ambito culturale tedesco hanno messo in evidenza questa deficienza dell'impianto critico-trascendentale: essi sono Johann Georg Hamann e, in maniera ancora più accentuata, Herder e Wilhelm von Humboldt. Nella presente ricerca viene particolarmente presa in esame l'originale ricezione cassireriana di fondamentali intuizioni contenute nei testi di Herder e di von Humboldt: quello elaborato da Cassirer – sulla scorta di questi due autori ma, come noteremo, anche di Vico, Leibniz, Goethe, Schelling ed Hegel – è un “rinnovamento della filosofia trascendentale” (*Erneuerung der Transzendentalphilosophie*), all'interno del quale gli a priori della conoscenza umana vengono linguisticamente e storicamente determinati. Uno dei problemi fondamentali da cui si origina l'indagine filosofica di Cassirer – almeno a partire dal primo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche* (1923) – può essere individuato nella ricerca della comprensione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza e nella produzione umana della sfera simbolica.

In questo contributo viene analizzata la particolare “metamorfosi” che il trascendentale kantiano assume in Cassirer, la cui posizione teoretica rappresenta un momento decisivo di quella graduale “decostruzione” delle strutture del trascendentale kantiano che si è avuta in alcuni significativi esiti della filosofia del Novecento: basti pensare a Karl-Otto Apel e soprattutto a Jacques Derrida. Considerando la sfera degli a priori come forma linguistica e perciò storica, Cassirer, a nostro parere, ha rappresentato una tappa fondamentale del processo speculativo di “storicizzazione” ed infine “decostruzione” stessa del trascendentale.³ Si tratta di una decostruzione del preteso universalismo formale ed a storico della ragione illuministica. Tale incipiente *Dekonstruktion* di una razionalità puramente formale, pur rappresentando certamente un passo ulteriore verso il relativismo ed il prospettivismo, non ha tuttavia significato né in Cassirer né presso gli autori ai quali si richiama (Herder e von Humboldt) l'abbandono totale di una prospettiva di senso ulteriore: in essi l'anelito dell'uomo ad oltrepassare il dato sensibile ed empirico, tramite un'originaria simbolizzazione della realtà, porta ad una “prospettiva di senso”, ad un'umanizzazione del reale che le diverse civiltà hanno espresso ed esprimono ancora oggi nella

³ Sul concetto di “decostruzione del trascendentale” nel secondo '900 e nella filosofia francese in particolare, cfr. ad esempio C. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano 1995; C. PIGOZZO, *Derrida e la decostruzione come filosofia “quasi trascendentale”*, in G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, Vol. II, *Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012, pp. 173-202; ci permettiamo di rinviare anche al nostro studio: T. VALENTINI, *Immaginazione ed emancipazione. Riflessioni sul pensiero di Gilles Deleuze a partire dalla sua interpretazione di Kant e di Nietzsche*, in «Democrazia e diritto», 4, anno XLII (2004), FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 174-198. Il Novecento filosofico, almeno nei suoi sviluppi più originali e forse più estremi sotto il profilo speculativo (si pensi ai fautori della Nietzsche-Renaissance, a Gilles Deleuze o Jacques Derrida e più in generale a tutti gli autori del pensiero postmoderno e postmetafisico), ha sviluppato l'idea una radicale impossibilità teoretica nell'elaborazione di pensiero fondativo, sia esso metafisico o trascendentale. La “svolta linguistica” della filosofia del Novecento ha contribuito in maniera decisiva a tale abbandono di una prospettiva filosofica fondativa e a quella che possiamo definire come “decostruzione” delle pretese strutture universali della ragione: a nostro parere in questo percorso di relativizzazione storico-linguistica della ragione e delle sue strutture trascendentali, gli autori della metacritica (Hamann, Herder, W. von Humboldt) e Cassirer possono essere letti ed interpretati anche come figure che hanno sicuramente svolto un ruolo decisivo, ricco di riflessi anche nella filosofia contemporanea. Su queste tematiche così ampie, complesse e problematiche, ci limitiamo a segnalare: G. GIGLIOTTI, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 1995, pp. 809-837; A. RIGOBELLO (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001.

creazione dei miti, nella scienza (intesa come comprensione umana e fallibile del reale) ed infine in un'istanza metafisica di libertà che soggiace alla creazione stessa delle forme simboliche.

L'elemento caratterizzante ed unificante i differenti studi di Cassirer sulle forme simboliche rappresentate dal linguaggio, dall'arte, dal mito e dalla religione è quello di cercare una "logica delle scienze dello spirito", come viene espresso chiaramente nel titolo stesso di un'importante opera della maturità⁴. Nel concetto trascendentale, cioè universale, di "funzione simbolica" egli scorge la matrice comune ed unitaria di tutto il mondo della produzione culturale umana, di quello che egli definisce come il *κοινός κόσμος* dell'umanità: nella presente indagine si cercano di far emergere le argomentazioni di Cassirer a favore di una "unità trascendentale della cultura", fondata sulla celebre definizione di uomo come *animal symbolicum*. In particolare, viene messo in rilievo come il suo intento speculativo fondamentale sia stato quello di «giungere ad una sorta di grammatica e sintassi dello spirito umano, ad una rassegna delle sue varie forme e funzioni, e di farsi un'idea delle regole generali che le governano»⁵.

Nella parte finale del saggio si mettono in evidenza i fondamentali risvolti etici, non ancora ampiamente fatti emergere dalla storiografia, assunti dalla metamorfosi cassireriana del trascendentalismo: la costituzione delle forme simboliche – sottolinea Cassirer soprattutto nei suoi ultimi scritti – trae origine da un atto originario di libertà (tramite la quale l'uomo "spiritualizza" il reale) e costituisce la conferma stessa che nell'uomo è insita un'istanza di trascendimento, un'istanza infinita di libertà ed emancipazione: «il progresso della cultura» – egli afferma – «è il progredire della coscienza della libertà»⁶; tale costituzione di «un mondo spirituale» è per l'uomo «il contrassegno stesso della sua infinità»⁷.

⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, «Göteborgs Högskolas Årsskrift», XLVIII, 1, Göteborg 1942; tr. it. e cura di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

⁵ E. CASSIRER, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, [testo del 1936], in IDEM, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Ed. by D.P. Verene, Yale University Press, New Haven and London 1979; tr. it. di G. Ferrara, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in IDEM, *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 73-100, p. 98. Nella ricerca cassireriana sulle strutture trascendentali della cultura umana sono state giustamente individuate delle profonde analogie anche con il programma teoretico dello strutturalismo francese, definito da Paul Ricoeur come una "forma di kantismo senza soggetto trascendentale".

⁶ E. CASSIRER, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.

⁷ C.H. HAMBURG, *Cassirer-Heidegger Seminar*, «Philosophy and Phenomenological Research», 2/25, 1964, pp. 208-222, p. 218. Partendo da queste suggestioni cassireriane Armando Rigobello (1924-2016) ha proposto una antropologia filosofica basata sul concetto di "apriori ermeneutico": nella sua prospettiva, l'uomo è l'essere che nella sua multiforme produzione culturale anela al senso. Tale "ricerca di senso" rimane insopprimibile, è presente in ogni cultura e ci rivela una costante universale della condizione umana: Rigobello sottolinea che la "domanda di senso" è un costitutivo trascendentale dell'uomo, è un "apriori ermeneutico". A questo proposito si vedano A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; IDEM, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

2. L' «idealismo critico»: da Hermann Cohen a Cassirer

Come è stato già accennato, la posizione filosofica di Cassirer si origina all'interno del vasto movimento definito come Neukantianismus, tipico della Germania del secondo Ottocento: la cultura teutonica di quegli anni avverte la generale l'esigenza di un "ritorno a Kant" al fine di superare le unilateralità speculative del positivismo materialistico e di un idealismo astratto. Allo stesso tempo, il "ritorno a Kant" viene indicato come necessario per costituire una filosofia che sappia integrare al suo interno gli sviluppi delle scienze sperimentali, senza però cadere nella assolutizzazione positivista del fatto empirico. Il programma di neokantiani come Otto Liebmann e Friedrich Albert Lange è, in generale, quello di edificare un sistema che sappia render conto della realtà nella sua interezza a partire da saldi fondamenti epistemologici: è in questo quadro che avvengono le differenti riletture dell'a priori kantiano che hanno caratterizzato il neocriticismo tedesco ed europeo. In particolare, la formazione di Cassirer avviene sotto il segno di quel "rinnovamento della filosofia trascendentale" che ha caratterizzato la cosiddetta "Scuola di Marburgo": come è noto, presso l'Università di Marburg, accanto a Paul Natorp, uno dei suoi maestri fu il filosofo di origine ebraica Hermann Cohen e a quest'ultimo nel 1912 egli dedica un importante saggio che è anche un programma di ricerca personale: *Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*⁸.

In opposizione alle numerose letture psicologistiche che mettevano in discussione l'apriorità kantiana riducendola quasi ad una posizione empirica e soggettivistica, Cohen e il suo allievo Cassirer danno una lettura anti-psicologistica del kantismo: a loro parere la filosofia trascendentale kantiana non è solo la ricerca del modo in cui la conoscenza si produce nella coscienza dell'uomo (ovvero studio delle facoltà psicologiche che presiedono all'atto cognitivo), ma è soprattutto la ricerca dei fondamenti di validità della conoscenza stessa. Nel celebre volume del 1871, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Cohen afferma che l'oggetto del kantismo, inteso nel suo "spirito" e al di là della lettera, va spostato dal "pensiero pensante" (assolutizzato dagli idealisti come Fichte) al "pensiero pensato", cioè all'oggetto in quanto è logicamente valido⁹. Nel sopra citato volume Cohen affronta «l'impresa di rifondare la dottrina kantiana dell'a priori»¹⁰; a suo giudizio, «l'a priori [della soggettività] presuppone un altro concetto che lo renda un concetto completo [e costituente l'esperienza]. Questo completamento sta

⁸ Si veda E. CASSIRER, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, «Kant-Studien», 17, 1912, pp. 252-273.

⁹ Con Cohen siamo in presenza di un "idealismo critico" che è avverso sia alle astratte assolutizzazioni dell'Idea (à la Hegel) sia alle interpretazioni psicologistiche della prospettiva trascendentale. Come è noto, le assolutizzazioni in senso idealistico del trascendentale trovarono le loro prime ed emblematiche espressioni in Salomon Maimon ed in J.G. Fichte, mentre nell'Ottocento fautori di una lettura psicologistica del trascendentale furono, tra gli altri, Jakob Friedrich Fries, Friedrich Eduard Beneke e Jürgen Bona-Meyer. In particolare, di quest'ultimo si veda J. BONA-MEYER, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert*, Verlag von Wilhelm Hertz, Berlin 1870; tr. it. e cura di L. Guidetti, *La psicologia di Kant. Un'esposizione critica*, Ediprint Service, Città di Castello 1991: nello stesso volume si veda il pregevole saggio introduttivo di L. GUIDETTI, *La psicologia di J.B. Meyer tra comprensione soggettiva e oggettiva: dal trascendentalismo alla logica dell'esperienza interna*, pp. 7-36.

¹⁰ H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, ora in *Werke*, a cura dell'Hermann-Cohen-Archiv, Olms, Hildesheim 1987, vol. I, parte I/3; tr. it. e cura di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Angeli, Milano 1990, p. 31.

tutto al di là della disgiunzione: soggettivo o oggettivo. Il concetto complementare che stiamo cercando è quello di trascendentale»¹¹. Come sottolinea anche Gianna Gigliotti, in Cohen «non si tratta più di risalire a intuizioni, concetti, idee, che non sarebbero ricavabili se non dalla soggettività, comunque poi venisse intesa, come “natura umana” in senso empiristico-antropologico, o come logos o ragione con una sua assolutezza metafisica»¹². In questa prospettiva coheniana-cassireriana il “trascendentale” diviene il fattore logico costitutivo dell’oggetto, si risolve nel processo concettuale nel quale l’oggetto del conoscere acquista il suo essere: alla filosofia spetta il compito di ricercare le condizioni logiche dell’essere oggettivo, la sua “forma trascendentale”. In tale ottica di “idealismo critico” e perciò lontana da una assolutizzazione della soggettività, il trascendentale kantiano va ravvicinato al numero pitagorico e all’idea platonica: l’a priori diviene l’elemento intelligibile, sempre universale e necessario, presente nell’essere oggettivo¹³. Anche il Cassirer del periodo più maturo mostra ancora di condividere l’impostazione teoretica fondamentale del suo maestro Cohen e, seguendo quest’ultimo, definisce la sua prospettiva come “idealismo critico”¹⁴.

Ci pare, quindi, opportuno chiarire cosa i due autori marburghesi intendano con il termine di “idealismo critico”. Innanzitutto Cohen sottolinea che il suo «idealismo è l’idealismo dell’idea platonica»¹⁵; come ha correttamente rilevato anche Andrea Poma, «l’idea platonica non è da interpretare, secondo Cohen, nel senso dell’intuizione intellettuale, ma nel senso dell’ “ipotesi”, attraverso la quale la ragione “rende conto di sé”, fonda se stessa. L’idealismo dunque non può essere separato dal razionalismo, ma ne è invece lo sviluppo e l’approfondimento»¹⁶. Secondo Cohen, già in Platone e nella successiva tradizione platonica l’idealismo ha origine e si sviluppa come fondazione del metodo scientifico: come sosterranno anche Natorp e Cassirer, tale linea epistemologica del platonismo sarà fatta propria dal razionalismo di Leibniz e di Kant, divenendo la cifra stessa del metodo scientifico: si rileva, quindi, che tale forma di “idealismo critico” generalmente proposta dalla “Scuola di

¹¹ H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 35; tr. it., cit., p. 65.

¹² G. GIGLIOTTI, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, in P. ROSSI – C.A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, Vol. 5, *L’Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 465-483, p. 479. Di Gianna Gigliotti si veda anche, tra gli altri suoi importanti contributi sul neokantismo, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.

¹³ Tale accostamento dell’idea platonica all’a priori kantiano è stato ampiamente argomentato da Paul Natorp nel celebre volume del 1903 *Platos Ideenlehre*. Seguendo Natorp, anche Cassirer sottolinea gli aspetti platonici del trascendentalismo kantiano: a suo parere la produzione delle forme simboliche – interpretabili anche come idee platoniche *in interiore homine* – sono espressione di quel “mondo ideale” che nella *Critica del Giudizio* Kant chiama “sostrato intelligibile dell’umanità” (*das übersinnlichen Substrat der Menschheit*). Per Cassirer, come per Natorp, «nella sua teoria logica, nella teoria della base a priori della conoscenza, Kant segue la dottrina platonica. Ma a tale dottrina pone un nuovo e diverso obiettivo. [...] Il concetto [di cui parla Kant] non deve portarci fuori dal mondo empirico, ma invece addentrarci più profondamente in esso. Deve renderci l’esperienza stessa comprensibile e trasparente, e così anche la sua struttura logica, le sue leggi logiche, i suoi principi e condizioni generali» (E. CASSIRER, *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, [testo del 1935], in IDEM, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Ed. by D.P. Verene, cit.; tr. it. di G. Ferrara, *Il concetto di filosofia come problema*, in IDEM, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 59-72, p. 62).

¹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit.

¹⁵ H. HOLZHEY, *Einleitung* in H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, [edizione originale: Dümmler, Berlin 1883], in *Werke*, Bd. 6, hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich, Olms, Hildesheim 1977, p. IX.

¹⁶ A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, p. 67.

Marburgo” «non consiste, come “ogni altro idealismo”, nell’identificare semplicemente l’essere con l’idea, ma nel considerare ogni dato come problema e nel porre il pensiero non come “fondamento” metafisico dell’essere, ma come “fondazione” metodica della scienza»¹⁷. Cohen insiste particolarmente su questo aspetto metodologico che differenzia notevolmente la posizione dei marburghesi, ad esempio, dall’idealismo trascendentale di Fichte o dall’idealismo assoluto di Hegel. Afferma Cohen:

«L’idealismo in generale risolve le cose in fenomeni e idee. La critica della conoscenza invece analizza la scienza secondo i presupposti e i fondamenti, che vengono ammessi nelle sue leggi e per esse. L’idealismo come critica della conoscenza ha quindi come suoi oggetti, non tanto cose e avvenimenti, neanche quelli della semplice coscienza, ma fatti scientifici o il fatto stesso della scienza (*sondern wissenschaftliche Tatsachen oder die Tatsache der Wissenschaft selbst*)»¹⁸.

La critica della ragion pura kantiana è, quindi, per Cohen-Cassirer una “teoria dell’esperienza” (*Theorie der Erfahrung*) e l’esperienza viene intesa non come processo psicologico, ma come grandiosa costruzione oggettiva operata, in primo luogo, dalla scienza:

«l’esperienza è il “luogo” teorico entro il quale, e in riferimento al quale, la filosofia deve operare distinzioni e determinare condizioni ideali di validità. Ma l’esperienza non è ovviamente quella che precede le forme, è l’esperienza della scienza, del mondo etico-giuridico, della realizzazione artistica, sino a comprendere tutte le forme della cultura»¹⁹.

Il metodo trascendentale viene, quindi, concepito come metodo che assicura la “validità oggettiva” (*objective Gültigkeit*), in primo luogo, della conoscenza scientifica (sperimentale e matematica) e, in secondo luogo, di tutte le espressioni della cultura umana, da quelle estetiche a quelle etico-religiose: si pensi alle opere coheniane sui fondamenti trascendentali dell’etica, sul sentimento estetico e sul messianismo ebraico-cristiano²⁰. Come verrà fatto notare anche più avanti, quest’ultima istanza di ampliamento degli orizzonti del trascendentale è stata ripresa con originalità da Cassirer, divenendo la cifra stessa della sua posizione teoretica. In particolare, Cassirer ha sviluppato l’intuizione coheniana

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, [edizione originale: Dümmler, Berlin 1883], in *Werke*, Bd. 5/I, p. 6 [tr. it. nostra].

¹⁹ G. GIGLIOTTI, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, cit., p. 479.

²⁰ Partendo da una “logica della conoscenza pura” (*Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902), il Cohen maturo ha inteso elaborare un ampio sistema filosofico comprendente una “etica del volere puro” (*Ethik der reinen Willens*, Berlin 1904), una “estetica del sentimento puro” (*Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlin 1912) ed una visione della religione come elemento di apertura speculativa all’interno del sistema stesso: cfr. H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Gießen 1915; tr. it. di G.P. Cammarota, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, ESI, Napoli 1996. Nei suoi ultimi anni di vita Cohen, ritornato alla fede ebraica della giovinezza, ha inteso conciliare il λόγος con la πίστις elaborando una sorta di “idealismo messianico” che, come suggerisce anche Franz Rosenzweig, costituisce quasi una istanza di superamento della filosofia sistematica a favore di un “nuovo pensiero” esistenziale. A tal proposito ci limitiamo ad indicare I. KAJON, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Cedam, Padova 1989; G.P. CAMMAROTA, *L’idealismo messianico di Hermann Cohen*, ESI, Napoli 2002; U. RENZ, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihren transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Meiner, Hamburg 2002; M. BIENENSTOCK, *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*, Vrin, Paris 2009.

secondo la quale in una filosofia trascendentale «la logica deve diventare [...] una logica dell'origine (*Die Logik muß [...] Logik des Ursprungs werden*)»²¹: la filosofia viene, in tal modo, intesa come analisi dell'esperienza a partire dai principi trascendentali che la costituiscono: si configura come una ricerca dal carattere protologico e genealogico. Come viene chiarito nel suo fondamentale studio teoretico del 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer fa corrispondere la coheniana “logica dell'origine” all'esercizio della “funzione trascendentale” che è, in ultima analisi, “originaria funzione simbolica”²².

Un ulteriore elemento da sottolineare è che nella prospettiva di Cohen-Cassirer la kantiana “cosa in sé” – il sostrato extra-soggettivo, la realtà concreta delle nostre rappresentazioni coscienziali – non è un qualcosa di inconoscibile e noumenico posto al di là di ogni esperienza possibile, ma sta ad indicare il “compito infinito della ragione” che si realizza gradualmente nella conoscenza scientifica e in tutte le altre costruzioni culturali: la “cosa in sé” (*Ding an sich*) è un concetto-limite, diviene una istanza di “compimento” (*Vollendung*) della ragione, l'orizzonte al quale il pensiero tende nelle sue produzioni culturali.

3. *Transzendentalphilosophie als Kulturphilosophie*: la costituzione di una «grammatica dello spirito umano»

Secondo una ormai consolidata linea storiografica, il guadagno teoretico di Cassirer è stato quello di ampliare la metodologia trascendentale, già delineata da Cohen, dall'ambito del sapere scientifico a quello, ben più ampio, delle produzioni culturali, quali ad esempio, le sfere dell'arte, della mitologia e della religione. Il merito di Cassirer è stato soprattutto quello di approfondire ulteriormente la linea di ricerca teoretica inaugurata dal suo maestro, instaurando un sempre più fecondo confronto con i variegati risultati delle “scienze dello spirito” e dell'antropologia culturale²³. Se i primi scritti di Cassirer, in continuità con quelli di Cohen, sono essenzialmente dominati da preoccupazioni di carattere gnoseologico e storiografico – basti pensare alla monumentale opera cassireriana sulla storia del problema conoscitivo nella modernità²⁴ –, gli scritti del periodo della maturità, inaugurati da *Libertà e forma* del 1916, sono esplicitamente tesi ad un ampliamento degli orizzonti speculativi tendente ad individuare una “logica delle scienze della cultura”. Come viene detto nell'importante *Introduzione* del

²¹ H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, [edizione originale: Berlin 1902], Einleitung von H. Holzhey, Olms, Hildesheim 2005, p. 36.

²² Cfr. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910; tr. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione: ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

²³ Questa prospettiva storiografica e teoretica emerge, ad esempio, con chiarezza nel volume di S. LUFT, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford 2015.

²⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1906 [edizione seguita da altri 3 volumi]; opera edita in italiano con il titolo, non del tutto fedele all'originale, *Storia della filosofia moderna*, Vol. I, tr. it. di A. Pasquinello, Einaudi, Torino 1952; Vol. II, tr. it. di G. Colli, 1953; Vol. IV e Vol V, tr. it. di E. Arnaud, 1955 e 1958.

primo volume della trilogia *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer tenta di operare un ampliamento della kantiana “rivoluzione copernicana”, cerca cioè di effettuare un passaggio dalla “critica della ragione” alla “critica della cultura”. Nella sua prospettiva, la kantiana «critica della ragione (*Kritik der Vernunft*) diviene critica della civiltà (*Kritik der Kultur*). Quest’ultima cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto di civiltà, [...], in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito (*eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat*). Solo qui la tesi fondamentale dell’idealismo trova la sua vera e compiuta conferma»²⁵.

Il metodo trascendentale viene, in tal modo, esteso all’indagine di tutti campi della civiltà, allo scopo di reperire all’interno di ciascuno di essi una originaria attività dello spirito, una determinata funzione del “dare forma”: «Il contenuto del concetto di civiltà 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” (*das „Sein“ ist hier nirgends anders als im „Tun“ erfassbar*)»²⁶. Da questi passi emerge che Cassirer rispetto al suo maestro Cohen fa delle maggiori concessioni al ruolo costituente e produttivo della soggettività trascendentale: in questa prospettiva, l’essere – il *Sein* – è sempre un “essere che vive nell’arco della coscienza” – è un *Bewußt-Sein* –; in Cassirer, l’essere come mera oggettività e “morta cosa” (l’essere presupposto nel “realismo ingenuo”) riceve il suo senso/significato solo per mezzo della dinamica costituzione simbolica della coscienza umana. Nella sua elaborazione della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer si richiama esplicitamente alla rivoluzione operata da Kant nel “modo di pensare” – parla esplicitamente di una «*Revolution der Denkart*»²⁷ – e sottolinea il ruolo decisivo attribuito da Kant alla funzione dell’immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): quest’ultima è, infatti, lo stadio primordiale e pre-categoriale della conoscenza; la conoscenza, prima ancora dell’atto della schematizzazione categoriale, ha una prima fase immaginifica. L’immagine è il risultato del primo contatto delle nostre percezioni con la sfera dell’oggettività: è proprio in questo primo contatto ed in virtù dell’immaginazione produttiva che, ribadisce Cassirer, è possibile rileggere/interpretare la realtà in termini significanti e simbolici. Ecco le parole con le quali l’autore, anche in uno scritto della maturità, torna a valorizzare la componente immaginifica della prima Critica kantiana, conditio sine qua non della “funzione simbolica”:

«La *Critica della ragion pura* di Kant, nelle sue parti più profonde e feconde, ha mostrato che la funzione dell’intelletto puro, se non vuole restare una vuota funzione necessita di un’altra funzione come suo completamento e correlato necessario; una funzione che Kant denota con il nome di “immaginazione produttiva”. Egli ha inoltre spiegato come anche tutto ciò che siamo soliti considerare una semplice “percezione” sensibile sia intimamente intrecciata a questa funzione,

²⁵ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923, p. 11; tr. it. e cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 13.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., p. 9.

ossia come l'immaginazione produttiva costituisca un "ingrediente necessario della percezione"²⁸. Se è così, allora anche ciò che chiamiamo l'intuizione del "reale" non si realizza senza uno sguardo preliminare e sinottico sul "possibile"; allo stesso modo, anche la costruzione del mondo d'esperienza "oggettivo" è dipendente dalle cieche forze originarie dello spirito e dalle leggi fondamentali, che rendono queste forze operative [cioè le "funzioni simboliche"]²⁹.

È inoltre da sottolineare che Cassirer riprende e rielabora la fondamentale distinzione kantiana tra "giudizio determinante" e "giudizio riflettente" introdotta nella *Kritik der Urteilskraft*. La "funzione simbolica", ovvero l'attività del "dar forma" al reale, viene intesa da Cassirer anche come un ampliamento delle possibilità del kantiano "giudizio riflettente": come è noto, quest'ultimo indica la capacità di conferire un senso di ulteriorità finalistica e persino teologica ad un mondo altrimenti dominato dalle ferree leggi della fisica newtoniana. Come è noto, Cassirer nel 1918 dedica a Kant un ampio studio - *Kants Leben und Lehre* - nel quale valorizza proprio i temi della Critica del giudizio attinenti sia all'ambito estetico sia a quello teleologico-naturale³⁰, temi che egli rimedita anche alla luce dei loro riflessi sul pensiero di Goethe e, come noteremo tra breve, di filosofi della temperie romantica come Herder e Wilhelm von Humboldt.

Cassirer riprende, dunque, la riflessione kantiana sull'immaginazione: egli considera giustamente l'immagine come la connessione originaria tra il soggetto e l'oggetto, il luogo che rende possibile l'unione (*Verbindung*) tra gli a priori della mente e la realtà empirica. Egli individua nel mondo-immagine il luogo originario dove si esercita la funzione simbolica ed avviene prima rilettura ermeneutica del reale in ordine alle esigenze etiche ed estetiche dell'uomo. Solo per il tramite dell'immagine il mondo può essere percepito dall'uomo come un "mondo spirituale": il mondo-immagine costituisce, quindi, la realtà dove le forme simboliche esercitano la loro specifica funzione, la loro geistliche Sinngebung. Grazie all'attività delle diverse forme simboliche il mondo di cui parla Cassirer non è più il "fatto bruto" dei positivisti ma "un mondo spirituale", una sfera intelligibile rivestita di senso e distante dalla "morta materia":

«Il linguaggio, l'arte, il mito e la conoscenza teoretica: ognuna secondo la propria legge interna, collaborano tutte a questo processo del distanziamento spirituale. Sono tappe principali del cammino che conduce dallo spazio percettivo e dinamico, in cui l'animale vive e in qualche modo rimane irretito, allo spazio intuitivo e teoretico, all' "orizzonte spirituale"³¹.

²⁸ «Nessuno psicologo» - osserva Kant - «aveva mai pensato fino ad ora che la facoltà dell'immaginazione fosse un ingrediente necessario della percezione stessa» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A22/B37; a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007, p. 1233).

²⁹ E. CASSIRER, *«Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart*, «Die neue Rundschau», XLI, 1930, pp. 244-264; tr. it. di N. Zippel, *Spirito e vita nella filosofia*, Castelvechi, Roma 2014, p. 36.

³⁰ Cfr. E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1918; tr. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant, Presentazione di G. Gigliotti*, Castelvechi, Roma 2016. Si veda anche G. CACCIATORE, *Cassirer interprete di Kant*, in A. ANSELMO (a cura di), *La presenza di Kant nella filosofia del Novecento*, Armando Siciliano Editore, Messina 2004, pp. 13-68.

³¹ E. CASSIRER, *Spirito e vita nella filosofia*, cit., pp. 41-42.

Grazie all'attività esercitata dalle forme simboliche – il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la stessa scienza matematica – la sfera della sensibilità diviene un cosmo ordinato, una totalità organica in cui tali forme, seppur indipendenti e autonome, sono collegate da una rete di rapporti reciproci. L'elemento che accomuna le diverse forme simboliche, paragonabili per molti aspetti ai “distinti dello spirito” di cui parla Benedetto Croce³², è anzitutto il fatto che esse non si limitano a riprodurre passivamente una realtà data, ma sono attività formative, cioè sono “attività dello spirito” che danno forma al molteplice sensibile. Tale attività formativa viene intesa da Cassirer come “attività simbolica”, nel senso che il contenuto spirituale si manifesta sempre solo mediante mezzi di espressione sensibili: «con “forma simbolica”» – egli afferma – «si deve intendere quell'energia dello spirito grazie alla quale un contenuto spirituale significativa viene collegato a un segno sensibile concreto, venendo intimamente assimilato a quest'ultimo».³³

Per “simbolo” Cassirer intende, in senso generale, qualsiasi «determinato contenuto singolo della sensibilità [...] reso portatore di un generale significato spirituale», ovvero «l'espressione di qualcosa di “spirituale” mediante “segni” e “immagini” sensibili (*Ausdruck von etwas Geistigem durch Zeichen oder Bilder*)»³⁴. In tal modo, ad esempio, il semplice suono fisico diventa suono linguistico, si trasforma in simbolo capace di esprimere, mediante le sue qualità sensibili, ogni sfumatura del pensiero e del sentimento.

Riprendendo un'espressione cara a Friedrich Theodor Vischer, Cassirer parla del simbolo come di un “Proteo multiforme” (*«ein gestaltwechselnder Proteus»*³⁵), per via del suo diverso mutamento di significato nei diversi ambiti in cui ricorre: a questo proposito è stato giustamente rilevato che

«Cassirer intende conseguire una concezione allargata del simbolo, che consenta di riferirlo all'intero mondo dell'espressione, fino a comprendervi i segni del linguaggio non meno delle immagini del mito e della religione, le creazioni dell'arte non meno dei simboli astratti della scienza. [...] L'area del simbolico sembra coincidere virtualmente con l'area dei segni e della funzione significativa nel suo insieme. Ne discende una certa indeterminatezza della nozione di simbolo, che è già stata osservata dagli interpreti del discorso cassireriano»³⁶.

³² Ricordiamo che Cassirer prese seriamente in esame l'estetica di Croce e più in generale la visione crociana delle quattro distinte attività dello spirito (estetica, logica, economia, etica), ognuna operante *iuxta propria principia* ed unite tuttavia dall'unicità produttiva del soggetto trascendentale. Sulle significative affinità teoretiche tra la “filosofia delle forme simboliche” di Cassirer e la crociana “dialettica dei distinti” si vedano anche B. HENRY, Cassirer e Croce: un possibile confronto, «Archivio di storia della cultura», VI, 1993, pp. 115-137; S. DESSI-SCHMID, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, Deutsche Übersetzung von R. Meisterfeld, mit einem Vorwort von J. Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2005, 2011²; F. LOMONACO, *Per una logica delle scienze della cultura: Croce e Cassirer*, «Bollettino Filosofico», 28, 2013, pp. 198-217.

³³ E. CASSIRER, *Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften*, [edizione originale 1921/22], in IDEM, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, p. 174 [tr. it. nostra].

³⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 31.

³⁵ F.T. VISCHER, *Das Symbol*, [1887], in IDEM, *Kritische Gänge*, Bd. 4, hrsg. von R. Vischer, Meyer & Jessen, München 1922², pp. 420-456, p. 420.

³⁶ G. FORNERO – S. TASSINARI, *Cassirer: la filosofia delle forme simboliche*, in IDEM, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 139-150, p. 144.

Tra gli interpreti che criticano una certa eccessiva ampiezza del simbolico cassireriano c'è sicuramente il francese Paul Ricoeur, il quale tuttavia condivide con l'autore tedesco sia la concezione del simbolo come punto di intersezione tra "sensibile" ed "intelligibile" sia l'istanza di indagare la natura umana a partire dalle sue variegata produzioni simboliche³⁷.

Anche seguendo suggestioni leibniziane, goethiane ed hegeliane, Cassirer propone una sorta di gerarchia ed evoluzione organica tra le diverse funzioni simboliche: in particolare, nella Introduzione del III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, egli delinea con chiarezza il percorso che conduce «dalle formazioni primarie, quali si trovano nel mondo della coscienza "immediata", al mondo della "conoscenza pura"». Nel processo di formazione simbolica, Cassirer distingue tre elementi: l'espressione (*Ausdruck*), la rappresentazione (*Darstellung*) e il "significato puro" (*reine Bedeutung*). Questi tre elementi sono il prodotto di relative funzioni del pensiero: quella espressiva, quella rappresentativa e quella significativa. 1) La prima è l'esperienza di eventi del mondo che ci circonda come dotati di un significato affettivo ed emotivo, ed è generalmente sottesa alla coscienza mitico-religiosa, ma anche a certe forme linguistiche come quelle poetiche. Questo aspetto sarà approfondito anche parlando delle fonti herderiane ed humboldtiane di Cassirer. 2) La seconda forma, quella rappresentativa, porta alla costituzione dell'esperienza del mondo, ordinata secondo spazio, tempo e numero. 3) Infine, la terza funzione è quella concettuale ed è quella che sta alla base della conoscenza scientifica. Solo nella visione scientifica del mondo, infatti, i concetti sono totalmente liberi da qualsiasi legame con l'intuizione sensibile: la visione scientifico-matematica del mondo – il *Weltbild* – è quella che esprime certamente la funzione simbolica allo stato più puro ed astratto. Tuttavia Cassirer sottolinea sempre che anche la conoscenza concettuale più pura – come quella della fisica moderna – è sempre il frutto di un processo di astrazione che prende le mosse dalle manifestazioni dello spirito più elementari, primitive e concrete³⁸: è per questo che Cassirer scorge giustamente una profonda "unità della cultura" e cerca di elaborare una «grammatica dello spirito umano»³⁹. Lo stesso "fatto della scienza moderna", su cui si era

³⁷ A tal riguardo cfr. P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, «Esprit», 27, 7/8, 1959; tr. it. di I. Bertolotti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002. Si veda anche la storia del concetto di simbolo scritta da M. TOMBERG, *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs: Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.

³⁸ Tale processo teoretico di astrazione ha degli elementi di convergenza con le prospettive platoniche ed aristoteliche. Si pensi ai tre gradi dell'itinerario conoscitivo proposti da Aristotele nel *De anima* e soprattutto alla dialettica platonica di ascesa dal sensibile all'intelligibile, delineata, ad esempio, nel *Fedro* e nel *Filebo*: in quest'ultimo caso, si tratta del graduale processo che dall'immagine/*εἰκασία* conduce al mondo dell'idea pura che è forma (*εἶδος/μορφή*) e che nella sua essenza è anche numero/*ἀριθμός*. A tal proposito, ci limitiamo ad indicare P. PECERE, *Il "platonismo" e il problema della conoscenza da Cohen a Cassirer*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Carocci, Roma 2012, pp. 193-216. Cassirer ha correttamente messo in evidenza anche le reminiscenze pitagorico-platoniche che hanno caratterizzato la visione moderna della *φύσις*, quella tipicamente galileiana e newtoniana, all'interno della quale il "grande libro natura" della viene letto in termini logico-matematici.

³⁹ E. CASSIRER, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.

concentrata l'attenzione del neokantismo di Marburgo, risulta inevitabilmente connesso al “fatto della cultura” della sua totalità.

L'istanza di una fondamentale rivalutazione teoretica della mentalità primitiva, da leggere come espressione che rimane presente anche nelle più elaborate costruzioni concettuali, proviene a Cassirer anche dal suo sodalizio intellettuale con Aby Warburg, cultore di mitologia antica, di antropologia culturale e storico dell'arte. Secondo Warburg, fondatore del metodo d'indagine definito come “iconologia”, «lo studio della filosofia era inseparabile da quello della cosiddetta mente primitiva: e né l'uno né l'altro poteva essere scisso dallo studio delle immagini della religione, della letteratura e dell'arte»⁴⁰. Come emerge anche dall'epistolario, Cassirer negli anni del suo soggiorno ad Amburgo si legò strettamente in amicizia con Warburg che in quella città aveva raccolto una ricchissima biblioteca (alla sua morte sono stati contati circa 65.000 volumi⁴¹); quando Cassirer visitò per la prima volta la biblioteca, notando peraltro l'intelligente ed articolata disposizione dei volumi, ebbe ad esclamare: «Sarò costretto a restarci prigioniero per anni! I problemi filosofici qui coinvolti sono vicini ai miei e il materiale storico [bibliografico e iconografico] che Warburg ha raccolto è di immenso valore»⁴². Grazie alla vicinanza a questo raffinatissimo storico dell'arte e della mitologia, Cassirer riorientò il suo sguardo filosofico operando una fondamentale rivalutazione anche della cosiddetta “mentalità primitiva”. Il frutto dei suoi studi di antropologia culturale e di mitologia comparata emerge, ad esempio, già in un testo del 1925 dal titolo *Sprache und Mythos*; in questo e nei successivi lavori, come nel II e nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, egli sviluppa la prospettiva secondo la quale

«la coscienza teoretica, quella pratica e quella estetica, il mondo del linguaggio e quello della conoscenza, dell'arte, dei diritto e della morale, le forme fondamentali della comunità e dello Stato, tutte sono originariamente pressochè legate ancora alla coscienza mitico-religiosa»⁴³.

Le prossime pagine vengono dedicate all'analisi della ricezione cassireriana di due importanti filosofi della Romantik: Herder e Wilhelm von Humboldt. Questi autori hanno contribuito notevolmente alla formazione del pensiero cassireriano, consentendo quella fondamentale apertura del trascendentalismo

⁴⁰ F. SAXL, *Ernst Cassirer*, in P.H. SHILPP (edited by), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Illinois 1949, pp. 47-51. Ricordiamo che Fritz Saxl entrò nell'Istituto Warburg (sede della biblioteca) nel 1913 e che dopo la morte di Aby Warburg ne assunse la direzione. Il testo sopra citato fa parte della sezione del volume *Biographical Material*.

⁴¹ Sulla figura di Warburg e la sua imponente biblioteca ci limitiamo ad indicare gli scritti *Aby Warburg. La dialettica dell'immagine*, «Aut Aut», 321-322, maggio-agosto 2004 (numero speciale dedicato a Warburg); C. CIERI VIA, *Introduzione a Aby Warburg*, Laterza, Roma-Bari 2011; G. MAGNANO SAN LIO, *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, Liguori Editore, Napoli 2014. Il carteggio tra Cassirer e Warburg copre un arco di tempo che va dal 1921 al 1929, anno della morte di quest'ultimo: si veda A. WARBURG – E. CASSIRER, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2003; al carteggio dei due intellettuali è dedicato anche il saggio di G. RAIÒ, *Il concetto di “sopravvivenza dell'antico” in Aby Warburg*, in L. BIANCHI (a cura di), *Etica e progresso*, Liguori, Napoli 2007, pp. 203-217.

⁴² F. SAXL, *Ernst Cassirer*, cit., p. 48.

⁴³ E. CASSIRER, *Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Berlin-Leipzig 1925; tr. it. di V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 75.

alle più profonde problematiche della cultura umana. Secondo Cassirer, infatti, «risulta evidente quanto le nostre idee filosofiche “moderne”, perfino le più moderne, siano radicate nel Romanticismo e quanto siano, più o meno consapevolmente, dipendenti dai modelli romantici»⁴⁴.

4. Contro il purismo della ragione: la ricezione cassireriana della linguistica di Herder

La riflessione sul pensiero di Herder è presente in gran parte delle opere maggiori di Cassirer ed ha accompagnato l'evoluzione della sua filosofia dalla giovinezza fino agli ultimi scritti: tra questi basti ricordare le pagine dedicate al linguaggio ed alla storia in cui compare Herder, di *An Essay on Man* e del quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche*, manoscritto tradotto in italiano nel 1995.⁴⁵

Come è stato già accennato, gli scritti sul linguaggio e sulla storia di Herder, insieme a quelli di Hamann e soprattutto di Wilhelm von Humboldt, hanno sicuramente svolto un ruolo fondamentale nella formazione del pensiero di Cassirer: essi hanno influito in maniera decisiva all'elaborazione di una filosofia trascendentale, che in quest'ultimo esponente della scuola di Marburgo assume una forma propriamente linguistica e storica. In Cassirer si può quindi scorgere una “declinazione” del trascendentale kantiano in senso linguistico e storicistico, dovuta soprattutto alla connessione della presunta sfera pura degli a priori con il piano empirico delle lingue storiche, portatrici di differenti “visioni del mondo”⁴⁶: si tratta di una connessione degli a priori della conoscenza con le determinate *Weltanschauungen* di ogni singola epoca storica.

In Cassirer la ragione stessa si qualifica come linguisticamente e storicamente determinata: nell'argomentare questa centrale affermazione teoretica, il filosofo si pone in continuità con le argomentazioni della *Metacritica della critica della ragion pura* (*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*), opera pubblicata da Herder nel 1799 e frutto di un'elaborazione ventennale in cui confluisce l'intera

⁴⁴ E. CASSIRER, *Spirito e vita nella filosofia*, cit., p. 7.

⁴⁵ A tal proposito cfr. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., (un confronto con Herder è presente alle pagine 101-102, 293, 300-301, 398); e IDEM, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in IDEM, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, hrsg. von J.M. Krois, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1995; tr. it., Introd. e cura di G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pp. 87, 109, 266. Un'ampia ricostruzione delle fonti delle indagini cassireriane intorno al linguaggio, al mito e alla filosofia della cultura, viene svolta in M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 1996, in particolare l'influsso della *Sprachphilosophie* di Herder viene considerato nel capitolo *Logica dell'origine e filosofia del linguaggio* (*ibidem*, pp. 191-213); G. RAIÒ, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 47 ss.

⁴⁶ A proposito della concezione romantica della lingua come *Weltanschauung*, Gadamer in *Wahrheit und Methode*, anche sulla base degli studi cassireriani, ha sottolineato che furono soprattutto «Herder e Humboldt in grado di riconoscere le lingue come modi di vedere il mondo» (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, I, Mohr, Tübingen 1986; tr. it. e note di G. Vattimo, Introd. di G. Reale, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 821); a tal riguardo anche Umberto Eco, richiamando l'attenzione su Herder, ha scritto: «Si profila l'idea che le lingue elaborino un “genio” che le rende mutuamente incomparabili, capaci di esprimere diverse visioni del mondo. L'idea appare in Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, 5), ma la si ritrova già in Herder (*Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, 1766-67) e ritornerà in modo più sviluppato in Humboldt (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* [...] del 1836), per cui ogni lingua possiede una *innere Sprachform*, una forma interna che esprime la visione del mondo propria del popolo del parla» (U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 121).

speculazione filosofico-linguistica del pensatore. Nella *Metacritica* viene puntualmente criticato il dualismo kantiano di materia e forma della conoscenza: in questo importante testo Kant viene accusato da Herder di aver parlato della ragione senza aver preso in considerazione l'importanza fondamentale del linguaggio e delle singole lingue storiche, tramite le quali la ragione stessa concretamente si esprime. A questo proposito basti ricordare alcune significative affermazioni di Herder, puntualmente commentate da Cassirer, nelle quali viene chiaramente detto che l'intelletto costruisce e schematizza i suoi concetti (le categorie kantiane) in varie lingue e che la ragione umana è inscindibilmente connessa con il linguaggio:

«L'anima umana pensa con le parole. Non soltanto si esprime, ma designa se stessa e ordina i propri pensieri per mezzo della lingua. La lingua, dice Leibniz, è lo specchio dell'umano intelletto, e - oserei aggiungere - un inventario dei concetti dell'uomo, uno strumento non solo usuale ma indispensabile (*notwendig*) della sua ragione»⁴⁷; «l'intelletto umano, che è uno e medesimo, costruisce i suoi concetti in varie lingue e in modi diversi, cioè variamente li connette, li separa, li indica»⁴⁸.

Nella seconda parte della *Metacritica*, significativamente intitolata *Ragione e linguaggio* (*Vernunft und Sprache*), nel sottolineare l'impossibilità di una "ragione pura", viene inoltre asserito da Herder a sostegno di quanto detto:

«Dinnanzi alla ragione investigatrice può presentarsi tutto ciò che può essere espresso, fissato, e reso comprensibile per mezzo di un segno. Essa non può limitarsi a mere contemplazioni nello spazio e nel tempo. Tramite il linguaggio le viene fornito tutto ciò che si può esprimere nel linguaggio, nel senso più ampio del termine; essa [la ragione] è e si chiama linguaggio»⁴⁹.

⁴⁷ J.G. HERDER, *Metacritica. Passi scelti*, tr. it. di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Introd. di I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 7 (*Sämtliche Werke*, vol. XXI, p. 18). L'edizione critica delle opere di Herder alla quale si fa riferimento è la seguente: *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1877-1913, in 33 voll.; rist. presso le edizioni Olms, Hildesheim 1967-1968; due più recenti edizioni critiche delle opere herderiane sono anche le seguenti: *Werke*, a cura di W. Pross, Carl Hanser, München - Wien 1984-87, 2 voll.; *Werke in zehn Bänden*, a cura di M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 13 (*Sämtliche Werke*, vol. XXI, p. 25).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 150 (*Sämtliche Werke*, vol. XXI, p. 293). Le riflessioni di Herder sul valore imprescindibile del linguaggio, tramite il quale la ragione umana si esprime, nascono dal confronto con Kant ma anche da un'implicita critica degli sviluppi idealistici che il criticismo trascendentale stava avendo a Jena alla fine del '700 con K.L. Reinhold e soprattutto con J.G. Fichte; va inoltre ricordato che lo stesso Fichte in una nota nel suo saggio del 1795 *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* sembra quasi criticare implicitamente Herder, ribadendo contro gli autori della "metacritica al purismo della ragione kantiana" che l'idealismo trascendentale non esclude una trattazione ed una chiarificazione teoretica dei problemi concernenti il linguaggio: «Io qui non sto dimostrando che l'uomo non può pensare senza linguaggio, né che, senza di esso, non può avere concetti universali astratti. Egli può certamente averne attraverso le immagini (*Bilden*) che si crea con la fantasia. Io sono convinto che al linguaggio sia stata attribuita troppa importanza, allorché si è creduto che senza di esso non ci sarebbe stato alcun uso della ragione» (J.G. FICHTE, *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio (1795-1797)*, tr. it., Introd. e cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 31-76, p. 40). La ragione per Fichte, seppur espressa nella varietà delle lingue storiche, conserva tuttavia una sua originaria universalità; è anche con questa posizione di filosofia trascendentale espressa da Fichte nel periodo jeneso (1794-1799) che si confronterà lo stesso Cassirer nella sua grande opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (E. CASSIRER, *Dai post-kantiani alla grande filosofia idealista*, Vol. V, tr. it. di L. Tosti, Newton Editori, Roma 1979, pp. 9-88). In maniera affine a Cassirer, anche

L'intuizione fondamentale di Herder, originalmente sviluppata da Cassirer già nella raccolta di scritti pubblicati nel 1916 *Freiheit und Form* – e nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche* dal titolo *Il linguaggio (Die Sprache)* – è dunque quella della costitutiva linguisticità (*Sprachlichkeit*) e storicità (*Geschichtlichkeit*) della ragione e dell'esperienza umana. La ragione umana, per Cassirer come per Herder, non è mai pura – ovvero astratta dalla vivezza empirica ed espressiva del “mondo della vita” (*Lebenswelt*) –, bensì è sempre linguistica e storica, cioè incarnata nei differenti contesti in cui l'uomo si trova a vivere, operare e pensare. Cassirer sottolinea come in Herder il superamento del dualismo kantiano di materia e forma conduca ad una visione della ragione umana inscindibilmente connessa ai sensi (all'udito ed alla vista in particolare) e al linguaggio: in Herder non c'è più quella priorità del pensiero sul linguaggio che ha caratterizzato la modernità filosofica; questo risulta evidente nella *Metacritica* ma emerge già a chiare note anche negli scritti del giovane Herder *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*⁵⁰, e soprattutto nel celebre *Saggio sull'origine del linguaggio (Abhandlung über den Ursprung der Sprache)* del 1772. Quest'ultima opera viene citata e commentata da Cassirer in molti suoi volumi: in essi l'autore dimostra di condividere la concezione difesa da Herder di una comune origine del pensiero e del linguaggio, di un loro comune sviluppo, di una loro fondamentale concrenza ed inseparabilità. Nelle opere di Herder il linguaggio viene riconosciuto come «lo strumento, il contenuto e la forma del pensare umano»⁵¹ e viene studiato nella sua genesi sensibile, in conformità a quella concezione della conoscenza psicologica e sensista tipica di Condillac, che è alla base della gnoseologia herderiana⁵². Nel

Gadamer sottolinea più volte nei suoi scritti l'importanza e l'attualità della critica di Herder alla *Sprachvergessenheit* kantiana, importanza e vitalità teoretica di tale critica accresciute anche dopo il generale *linguistic turn* della filosofia novecentesca: lo stesso Gadamer non esita tuttavia a rilevare sia la non eccessiva incisività che la critica herderiana a Kant ebbe tra i contemporanei, sia la *faiblesse philosophique* di alcune parti della *Metakritik*: «Perfino il genio linguistico di Herder non è riuscito ad affermarsi in ambito filosofico, tanto più che la sua infelice critica della dottrina kantiana dello spazio e del tempo, che si richiamava al linguaggio e al suo uso vivente, nulla ha potuto contro la superiorità di Kant» (H.-G. GADAMER, *Heidegger e il linguaggio*, [edizione originale 1990]; tr. it. in IDEM, *Il linguaggio*, tr. it., Introd. e cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 94-112, p. 107).

⁵⁰ Una parziale traduzione italiana dell'opera è contenuta nella raccolta di scritti HERDER - MONBODDO, *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker e L. Formigari, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 69-128.

⁵¹ R.H. ROBINS, *A Short History of Linguistics*, Longman, Green, London 1967; tr. it. di G. Prampolini e cura di A. Bisetto, *Storia della linguistica*, Il Mulino, Brescia 1997², p. 157. Robert H. Robins, oltre che su Cassirer fa notare un ampio influsso del pensiero di Herder anche su molta parte della linguistica del '900, e ciò sarebbe da attribuire all'influsso che lo stesso Herder ebbe su Wilhelm von Humboldt: «Sapir può aver ragione nell'attribuire all'ispirazione di Herder molta parte del pensiero di Humboldt sulla lingua e, se così è, tanto i seguaci delle teorie di Whorf quanto gli odierni teorici della grammatica generativa possono scoprire legami con Herder» (*ibidem*).

⁵² A questo proposito cfr. L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Roma-Bari 1977, in particolare, pp. 44-53. Nella concezione herderiana dell'originarsi del linguaggio dal vivo contatto con i sensi e le percezioni sensibili, gli studiosi hanno anche rilevato i possibili influssi che su Herder hanno avuto la teoria aristotelica della conoscenza come astrazione dai sensi: la tradizione aristotelica era ancora particolarmente presente nelle università tedesche del '700; importante per Herder è stato anche il pensiero dello stesso Alexander Baumgarten: si pensi in particolare ai due volumi dell'*Aesthetica* del 1750 - 1758, opera sicuramente conosciuta e letta da Herder: cfr. a tal proposito U. GAIER, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988; e R.E. NORTON, *Herder's Aesthetics & the European Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Riguardo al possibile influsso della gnoseologia realistica aristotelica nell'elaborazione della teoria herderiana del linguaggio, ci sono parse particolarmente significative le affinità che si possono scorgere tra le tesi herderiane sul linguaggio e quanto affermato nell'*incipit* stesso del *Peri Hermeneias* di Aristotele: «Ordunque i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima» (*Peri*

rilevare la genesi sensibile e percettiva del linguaggio, Cassirer sostiene che è proprio grazie a questa genesi, a quest'originario contatto del linguaggio con il cangiante mondo della natura e con le passioni suscitate da tale mondo nell'animo, che la facoltà linguistica umana conserva la sua vivezza creativa e la sua primitiva capacità poetica, una capacità che emerge soprattutto dalle antiche saghe mitiche e dai tradizionali *Volkslieder*. Cassirer, così come dopo di lui faranno Isaiah Berlin, Valerio Verra, Karl-Otto Apel ed altri noti studiosi, non manca anche di rilevare le analogie che accomunano Herder e Vico nella presa in considerazione dell'elemento sensibile, immaginifico e fantastico che è all'origine della facoltà linguistica umana. Sia Herder che Vico si distanziano da una concezione del linguaggio quale creazione divina che non ha mai subito evoluzione: essi considerano la nascita della capacità linguistica in relazione alle passioni suscitate dai sensi ed in relazione all'*ingenium*, fonte sorgiva di una sempre rinnovata capacità di "ridescrivere" e "risemantizzare" il reale:

«Non appena la sensazione è sensazione, essa è già diventata movimento, espressione, suono e manifestazione linguistica. [...] Il tutto della lingua non è cresciuto dalle morte lettere di una grammatica divina, ma dai suoni selvaggi di liberi organi. Così dalle "vibrazioni sonore della passione" si poterono costituire parole, dalle grida della sensazione "frasi"; [...] Le parole stesse diventano per noi [...] un regno di attivi esseri animati. Per noi esse non "significano" semplicemente il mondo, ma ci spiegano e ci mostrano una nuova via per comprenderlo dall'interno»⁵³.

Herm. 16 a 5; tr. it. *Dell'espressione*, in ARISTOTELE, *Organon*, tr. it. e note di G. Colli, Torino 1955, p. 55-87, p. 55): tali *affectiones animae* da cui si originano suoni e voci sono causate dalle molteplici sensazioni che colpiscono gli organi di senso.

⁵³ E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1916; tr. it., Introd. e cura di G. Spada, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Le Lettere, Firenze 1999, p. 156. Profonde affinità tra il pensiero di Vico e quello di Herder sono state rilevate anche nel contesto storiografico italiano, già a partire da Benedetto Croce: B. CROCE, *Estetica. Scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e Storia*, [1902], a cura di G. Galasso, Vol. II, Fabri Editori, Milano 2001, pp. 296, 316-324; V. VERRA, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in Aa. Vv., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 333-362; E. PACI, *Vico and Cassirer*, in G. TAGLIACOZZO - H.V. WHITE (a cura di), *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins UP, Baltimore 1969, pp. 457-473; I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London 1976; tr. it. e Introd. di A. Verri, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978; W. PROSS, *Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens*, in G. SAUDER (a cura di), *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 88-113; J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La semantologia di Vico*, Presentazione di T. De Mauro, tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996, in particolare il capitolo «Parlare cantando» (Herder), pp. 139-159. Apel individua influssi vichiani soprattutto nello scritto di Herder *Von dem Lebensalter der Sprache* del 1776: eccessiva ci è parsa tuttavia la tesi espressa da Apel, secondo il quale «di là d'un patrimonio di pensiero documentabile (talvolta alla lettera) anche nel Vico [...] non si riscontra alcun pensiero nuovo, specificatamente herderiano» (K.-O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1963; tr. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 437). È da rilevare inoltre che il filosofo italiano Luigi Stefanini, anche confrontandosi con la teoria cassireriana delle forme simboliche, definisce le posizioni sul linguaggio espresse da Vico, Herder e W. Von Humboldt come "forme di *imaginismo* linguistico", nelle quali le sensazioni, in connessione alla fantasia o *ingenium*, danno luogo alla capacità creativa tipica del linguaggio poetico e metaforico: cfr. L. STEFANINI, *Imaginismo linguistico*, in IDEM, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936, vol. I, pp. 93-100; per un approfondimento di quest'ultime osservazioni ci permettiamo di rinviare al nostro studio T. VALENTINI, *Ermeneutica dell'immagine in Stefanini*, in Aa. Vv., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza - Persona - Società*, Prometheus, Milano 2004, pp. 337-356.

Ciò che per Cassirer accomuna Herder a Vico, ma anche a Condillac, Lord Monboddo, Rousseau ed Hamann è una visione semiotica del linguaggio, secondo la quale le parole («segni delle idee»⁵⁴) si sarebbero formate da un originario contatto dell'uomo con la natura, «da impressioni sensibili e da emozioni»⁵⁵. In Herder si possono, quindi, rinvenire importanti elementi della successiva elaborazione cassireriana di una “semiotica trascendentale”, la concezione delle parole come segni che conferiscono alla realtà uno spessore semantico, simbolico, allusivo, poetico e metaforico. Soprattutto però è da notare che Cassirer individua in Herder i presupposti della sua concezione del linguaggio come “forma simbolica”, ovvero della sua visione del linguaggio come funzione “trascendentale” in grado di conferire forma e significato alla rappresentazione umana - la kantiana *Vorstellung* - della realtà. Negli scritti di Herder sono contenuti *in nuce* gli elementi fondamentali di quella che in Cassirer possiamo definire come “*sprachliche Bildenslehre der Welt*”, una dottrina della “formazione linguistica del mondo”, nella quale il linguaggio è interiore attività creativa in grado di conferire al mondo rinnovate valenze semantiche e simboliche. Secondo la lettura cassireriana, Herder, cercando una mediazione tra le due opposte concezioni della *Sprachphilosophie* di Leibniz ed Hamann, giunge a considerare il linguaggio come attività creatrice e formatrice dello spirito: nella sua inscindibile connessione con la ragione, il linguaggio umano diviene organo formativo della realtà empirica e strumento per una ridescrizione stessa della realtà in termini mitici e simbolici;

«Il linguaggio - sebbene Herder continui a parlare della sua “invenzione” - non è mai per lui qualcosa di semplicemente fatto, bensì di divenuto interiormente e necessariamente. [...] È un caso specifico e determinato dell'attività creatrice e formatrice dello spirito (*eine Art und eine Bestimmtheit des geistigen Zengens und Bildens*)»⁵⁶.

Herder rappresenta sicuramente per Cassirer una delle fonti più importanti per la sua elaborazione del concetto di lingua come “forma simbolica”: va tuttavia sottolineato che Cassirer riporta le affermazioni herderiane sul linguaggio ad un piano di comprensione trascendentale. In questa sua maggiore fedeltà al trascendentalismo kantiano il filosofo di Marburgo - come viene analizzato meglio in seguito - si avvicina di certo più alla lezione di Wilhelm von Humboldt che alla “linguistica sensista” di Herder. È con tali parole che Cassirer rileva la differenza fondamentale tra Herder e von Humboldt nei confronti della filosofia trascendentale kantiana, un'impostazione teoretica alla quale Cassirer, contrariamente ad Herder, guarderà sempre come punto di riferimento imprescindibile:

⁵⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 105.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 113. Cassirer individua nel concetto di “formazione spirituale e simbolica” della realtà da parte dell'uomo la direzione fondamentale di ricerca degli scritti herderiani; è soprattutto per questo aspetto che egli vede in Herder un precursore della sua stessa opera: «Questa idea della “formazione” (*Formung*) si rivela il centro spirituale delle tre direzioni fondamentali della produzione di Herder: in esso convergono sia l'intuizione herderiana della poesia che quelle della storia e del linguaggio» (E. CASSIRER, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, cit., p. 157).

«a Kant interessavano la matematica, la fisica, l'etica, ma non i problemi del linguaggio. Quando apparve la *Critica della ragion pura*, Herder lamentò vivamente che in quest'opera apparissero completamente trascurati i problemi del linguaggio. Com'è possibile - si chiedeva - criticare la ragione umana senza fare critica del linguaggio umano? Questa era una delle principali obiezioni di Herder, che divenne un fiero oppositore di Kant [...]. Humboldt seguì la direzione opposta: accettò la teoria della conoscenza di Kant, ma cercò di completarla applicando i principi della filosofia critica di Kant allo studio del linguaggio umano»⁵⁷.

È soprattutto la visione humboldtiana del linguaggio come *ἐνέργεια* e della parola come sintesi di materia (il suono) e di forma (il concetto) che Cassirer prende come punto di riferimento per ampliare e “correggere” il purismo della filosofia trascendentale kantiana. Nel suo ampliamento della nozione kantiana di trascendentale Cassirer si pone sulla linea inaugurata da Humboldt e rifiuta il completo distacco di Herder dalla prospettiva trascendentale. Di Herder, Cassirer accetta però alcuni dei suoi motivi di fondo della critica a Kant, ovvero la mancata considerazione del linguaggio e dell'ineludibile condizionamento storico-ambientale dell'apparato categoriale umano; Cassirer condivide, inoltre, l'importanza che Herder conferisce alla sfera della sensazione e del sentimento nello studio del linguaggio, ma rifiuta esplicitamente i presupposti empiristici e sensistici dell'impostazione teoretica herderiana. Anche al fine di avvicinare Herder alla sua “metodologia trascendentale”, Cassirer tenta di sottolineare la distanza che separa Herder dal sensismo di Condillac e, nel fare questo, rileva tutta l'importanza che in Herder gioca il concetto di “riflessione” (*Reflexion*), un concetto del quale Cassirer torna a discutere in molte sue opere. Come Herder scrive nel *Saggio sull'origine del linguaggio*,

«vi è riflessione (*Reflexion*) quando fra la fantasmagoria mutevole delle immagini (*Bilden*) che i suoi sensi fanno affluire, l'uomo si raccoglie in un momento di chiara coscienza, si ferma liberamente su di un'unica immagine, sa osservarla con esattezza e con maggior calma individuando le caratteristiche che la fanno corrispondere ad un dato oggetto e non ad un altro. Così egli esercita la riflessione non solamente quando percepisce in modo vivo e chiaro tutte le qualità di un oggetto ma anche quando *riconosce* (*erkennt*) che una di esse o alcune di esse sono le sue qualità distintive»⁵⁸.

Il linguaggio nasce quando gli oggetti che si riconoscono tramite la riflessione vengono contrassegnati da un segno acustico, la parola (il nome che designa l'oggetto riconosciuto dall'attività

⁵⁷ E. CASSIRER, *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, tr. it. di G.R. Cardona, in IDEM, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., pp. 398-399.

⁵⁸ J.G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, pp. 34-35; per un'edizione italiana del saggio herderiano si veda IDEM, *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. di G. Necco, Soc. Ed. Siciliana, Roma - Mazara del Vallo 1954; quanto viene detto da Herder a proposito del concetto di “riflessione” è per Cassirer di fondamentale importanza: a conferma di questo sta anche il fatto che il passo herderiano sopra citato viene riportato e commentato più volte nelle opere di Cassirer; tale pericope herderiana sulla *Reflexion* è richiamata e commentata ad esempio in E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., pp. 111-112; IDEM, *Linguaggio e mito*, cit., pp. 55-56; IDEM, *Linguaggio e arte II*, [1943], in IDEM, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 170-218, p. 175; IDEM, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., pp. 101-102.

riflessiva). Secondo Cassirer il linguaggio viene, quindi, inteso da Herder come «un prodotto della sensazione immediata e al tempo stesso completamente come opera della riflessione. [...] È la “riflessione” che per la prima volta fa della fuggevole impressione sensibile qualcosa di determinato e di distinto e quindi un “contenuto” realmente spirituale»⁵⁹. La “riflessione” di cui parla Herder è un atto dello spirito che pur restando fedele ai dati empirici e materiali «racchiude una nuova forma universale»⁶⁰ e si qualifica come “atto del riconoscere”, il quale «coincide con la funzione rappresentativa, più elevata rispetto al sentimento»⁶¹: tale funzione rappresentativa è all’origine della formazione simbolica del mondo, operata dal linguaggio, dal mito, dall’arte e dalla comprensione scientifica del mondo stesso. Cassirer individua perciò in Herder una esatta impostazione del problema della fondazione generale delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) che anticipa soluzioni formulate nei volumi che compongono la *Filosofia delle forme simboliche*: come Cassirer ha voluto intendere secondo un principio unitario la totalità delle forme spirituali pur nella loro specificità, così Herder fu guidato dalla «sua grande intuizione complessiva della vita spirituale, che egli volle cogliere in tutta la ricchezza delle sue singole manifestazioni concrete, e tuttavia dedurre alla fine da un’unica facoltà, da una comune radice del genere umano»⁶². Nel volume dell’opera sulle forme simboliche dedicato al pensiero mitico, Cassirer ricorda, inoltre, il particolare «dono che Herder aveva di vedere ogni realtà spirituale non come semplice prodotto, ma di trasportarla direttamente nel processo generativo del formarsi da cui scaturisce»⁶³: questa ricerca del processo generativo delle funzioni spirituali e simboliche, individuata già da Herder, diviene l’idea di fondo da cui si origina il progetto della *Filosofia delle forme simboliche* e della fondazione cassireriana delle “scienze dello spirito”, una fondazione basata su di una “metodologia trascendentale” di ricerca, in relazione alle originarie funzioni simbolizzatrici del linguaggio, del mito e della stessa conoscenza scientifica.

Nel volume del 1932 dal titolo *La filosofia dell’illuminismo*, Herder viene interpretato da Cassirer come colui che - oltrepassando i limiti di una “*absolute Ungeschichtlichkeit*” della teoresi illuminista - in continuità con la lezione di Lessing introduce nella cultura tedesca del '700 il tema della storia:

«Herder ha spezzato definitivamente il cerchio magico dello studio soltanto analitico, il cerchio magico del principio di identità. La storia distrugge la parvenza dell’identità; essa non conosce nulla di realmente identico, [...]; genera continuamente

⁵⁹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 112.

⁶⁰ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III a, *Fenomenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, 2 tomi, La nuova Italia, Firenze 1966, p. 150.

⁶¹ M. LANCELOTTI, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su Ernst Cassirer*, Studium, Roma 1974, p. 120.

⁶² E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III a, *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 45.

⁶³ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 139-140.

nuove creature e conferisce a tutto ciò che chiama in vita una forma propria, un modo autonomo di esistenza, come dote indelebile»⁶⁴.

Per Cassirer, Herder supera i limiti dell'illuminismo anticipando temi tipici del romanticismo, quali l'interesse per l'origine delle forme poetiche e delle lingue nazionali, per la storia e per i miti, studiati dal filosofo come «i più antichi documenti del genere umano»⁶⁵. Cassirer sottolinea anche il valore del nesso rilevato da Herder tra il mito ed il linguaggio metaforico del quale i *lógoi* mitici stessi sono costituiti; nello scritto *Linguaggio e mito* Cassirer, seguendo anche suggestioni herderiane, individua un duplice processo che connette la parola al mito:

se da una parte «è la parola che per il proprio carattere originariamente metaforico deve produrre la metafora mitica e fornirle incessantemente nuovo nutrimento», dall'altra «proprio questo carattere metaforico della parola vien tenuto soltanto come un risultato mediato, un possesso ereditario che il linguaggio ha ricevuto dal mito e che deriva da esso come in feudo. Herder nella sua premiata opera sull'origine del linguaggio ha posto l'accento su questo primario carattere mitico di ogni concetto nominale e linguistico. [...] Il romanticismo ha seguito questa intuizione fondamentale di Herder e l'ha portata oltre»⁶⁶.

Cassirer individua in Herder una precisa configurazione storica della ragione umana: quest'ultima, nell'esercizio del comprendere (*Verstehen*), è indissolubilmente legata a i condizionamenti storici e alle lingue storiche nelle quali deve necessariamente esprimersi. A questo proposito le prospettive filosofiche di Herder e Cassirer sono in stretta analogia e continuità: la ragione è per entrambi propriamente “storica” e “storicizzata” poichè la sua stessa capacità formativa (la sua comprensione ed interpretazione della realtà) è esprimibile soltanto in una forma linguistica storicamente determinata⁶⁷.

⁶⁴ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932; tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, Presentazione di R. Pettoello, Sansoni, Milano 2004, p. 217.

⁶⁵ Herder osserva giustamente che le mitologie sono l'espressione dello “spirito dei popoli” (*Volksggeist*). A suo parere i miti sono «i più antichi documenti del genere umano (*älteste Urkunde des Menschengeschlechts*)»: questo si evince dal titolo stesso di un'opera nella quale il filosofo prende in considerazione le mitologie dei vari popoli quali preziose testimonianze dei valori fondanti le antiche civiltà: si veda J.G. HERDER, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, I, in *Sämtliche Werke*, vol. VI, cit., pp. 193-511; *ibidem*, vol. VII, pp. 1-171. Per Cassirer l'interesse di Herder per il mito è una componente importante del suo pensiero: tale interesse è ricco di implicite ricadute sul piano filosofico, quali la nascita dei problemi concernenti la storicità della ragione, la possibilità o meno di una filosofia della storia, il relativismo culturale ed il prospettivismo: «il mito, [...] in quanto è considerato come forma spirituale della totalità, costituisce in primo luogo [per la filosofia] la chiave magica che le apre il mondo della storia. Pienamente consapevole di questo è stato Herder» (E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 109). Sul valore del mito in Herder si veda anche V. VERRA, *Mito, Rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966, in particolare il cap. I, *Mito ed ermeneutica*, pp. 21-83.

⁶⁶ E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, cit., pp. 128-129.

⁶⁷ Riguardo la definizione della filosofia trascendentale in senso linguistico e storico data da Cassirer in relazione ad Hamann, Herder, W. von Humboldt - ed anche per un confronto del pensiero cassireriano con le differenti posizioni neokantiane del '900 espresse da Richard Höningwald, Hans Cramer e Karl-Otto Apel -, cfr. H. BURCKHART, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, in particolare sulla ricezione cassireriana di Herder, il capitolo dal titolo *Von J.G. Herders Postulat einer Kritik der sprachlichen Vernunft zu Ernst Cassirers Sprachphilosophie als Symboltheorie*, pp. 54-114; si veda anche L. LUGARINI, *Critica della ragione e universo della cultura. Gli orizzonti cassireriani della*

Anche seguendo le indicazioni interpretative di Gadamer e di Valerio Verra, si può affermare che sia in Herder che in Cassirer siano chiaramente rinvenibili *in nuce* gli elementi caratteristici di una ragione propriamente ermeneutica: già nella critica di Herder a Kant emergono, infatti, due degli elementi tipici di quella che Jean Greisch ha definito come *l'âge herméneutique de la raison*, ovvero la linguisticità del pensare e la storicità della ragione.⁶⁸ La ragione è sia in Herder che in Cassirer una ragione ermeneutica: nell'atto dell'interpretare e del comprendere essa è inscindibilmente connessa al linguaggio ed alla storia e, in questo, le prospettive dei due autori sono chiaramente viste da Gadamer stesso in *Verità e metodo* come tappe fondamentali nella storia dello sviluppo dell'ermeneutica filosofica.⁶⁹ In particolare, in Cassirer è possibile individuare una prospettiva di "ermeneutica trascendentale": egli afferma con chiarezza che «la teoria della conoscenza, in fondo, non è altro che una ermeneutica della conoscenza»⁷⁰.

Gaspare Mura, nella sua ricostruzione dei percorsi storici dell'ermeneutica, ha sottolineato con tali parole il ruolo essenziale svolto da Herder nella definizione di una ragione propriamente ermeneutica, ragione ermeneutica che in Cassirer, diversamente da Herder, conserva ancora dei tratti specificatamente trascendentali:

«Nel segno linguistico - secondo Herder - sono riuniti in modo frontale e coesistente sia il momento della sensibilità che il momento dell'interiorità spirituale e conoscitiva, in una prospettiva gnoseologica che ormai vedrà nel linguaggio insieme la fonte e la mediazione del conoscere, dando origine agli sviluppi propri della filosofia ermeneutica. [...] La ragione linguistica e storica, che segna la svolta della ragione interpretativa dell'ermeneutica contemporanea,» deve volgersi a recuperare le sue fonti e, tra queste, «l'originalità di quella elaborazione delle nozioni di linguaggio e di storia, di pre-comprensione linguistica e di pre-comprensione ermeneutica che si è manifestata progressivamente in Vico e nell'ermeneutica romantica a partire da Herder»⁷¹.

filosofia trascendentale, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; T. KNOPPE, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Meiner, Hamburg 1992; L. GUIDETTI, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Högnswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004, in particolare pp. 11-57.

⁶⁸ Della possibilità di scorgere in Herder i tratti essenziali di una "ragione ermeneutica" sembrava già consapevole Valerio Verra alla fine degli anni '50, quando l'ermeneutica non era ancora *koïnè* filosofica dominante come lo è stata in Italia ed in Germania soprattutto negli anni '80 e '90: cfr. V. VERRA, *Herder e il linguaggio come organo della ragione*, «Filosofia», 8 (1957), n. 4, pp. 663-702; e IDEM, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, «Filosofia», 9 (1958), n. 2, pp. 221-259.

⁶⁹ Circa il ruolo svolto da Herder, W. von Humboldt e Cassirer nell'elaborazione di una "ragione ermeneutica", storicamente e linguisticamente determinata, si veda: H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., su Herder e W. von Humboldt, pp. 893-903, su Cassirer p. 825. Ad avviso di Gadamer, Cassirer «è colui che riuscì ad applicare proficuamente la filosofia trascendentale al mondo storico», in un contesto come quello del neokantismo marburghese che «non mostrò particolare competenza né per quella che potrebbe dirsi storia dei concetti né per i suoi presupposti linguistici» (H.-G. GADAMER, *Pensare con il linguaggio*, [1990], in IDEM, *Il linguaggio*, cit., pp. 85-93, p. 90). Per Gadamer, Cassirer è il pensatore che ha tentato di coniugare l'ideale di una fondazione trascendentale del sapere con la centralità del linguaggio affermata da Herder ed Humboldt: egli si è dovuto perciò confrontare con il conseguente problema della diversità delle lingue storiche; Gadamer, pur riconoscendo un ruolo importante svolto da Cassirer nell'accentuazione dell'importanza del linguaggio e della storia, si dimostra però critico nei confronti della "metodologia trascendentale" cassireriana, la quale rimane ancorata ad «un'impostazione di fondo idealistica» (IDEM, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in IDEM, *Il linguaggio*, cit., pp. 151-196, p. 152).

⁷⁰ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., 199.

⁷¹ G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, p. 187.

5. La ripresa di Wilhelm von Humboldt e l'elaborazione di una *transzendente Sprachphilosophie*

Sin dai suoi scritti giovanili Cassirer ha sempre sottolineato la validità teoretica delle prospettive di Humboldt, soprattutto per il contributo che essa ha dato al pensiero antropologico e linguistico: per il filosofo di Marburgo «Humboldt nasconde sempre in sé un contenuto produttivo, che certo per lo più non si lascia ridurre a una semplice formulazione o a un'astratta definizione, [...] ma si dimostra efficace e fecondo»⁷². Uno tra i primi saggi di Cassirer che pone in luce i “centri sistematici” della filosofia di Humboldt risale al 1923 e si intitola *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. Già in questo scritto l'autore mostra di condividere pienamente l'istanza humboldtiana di un “ampliamento del paradigma trascendentale kantiano” (*Erweiterung des Kritizismus*) al problema fondamentale del linguaggio. Cassirer accetta, quindi, i risultati speculativi della proposta humboldtiana e ritiene anch'esso necessaria una essenziale “trasformazione” (*Transformation*) della filosofia trascendentale in direzione di una più corretta comprensione della formazione spirituale della realtà da parte dell'uomo:

«ciò che da Kant viene descritto come opera del giudizio, nella concreta vita dello spirito è invece possibile, secondo quanto mostra Humboldt, solo grazie alla mediazione del linguaggio. L'oggettivazione del pensiero deve passare attraverso l'oggettivazione del suono linguistico»⁷³.

Per Cassirer, così come per Hamann, Herder ed Humboldt, il linguaggio nell'attività conoscitiva ha un ruolo di primaria importanza: esso è “attività” (*ἐνεργεῖα/Tätigkeit*) dello spirito in grado di formare (*bilden*) e costituire (*bestimmen*) il mondo delle nostre rappresentazioni conoscitive, le kantiane *Vorstellungen*. Come abbiamo rilevato in precedenza, possiamo dire che Cassirer nella sua indagine sul

⁷² E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 116. Un'analisi delle fonti del pensiero cassireriano - in relazione ai diversi periodi della produzione filosofica dell'autore - è contenuta in H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, sulle fonti della filosofia cassireriana del linguaggio cfr. in particolare pp. 46-86; G. RAO, *Introduzione a Cassirer*, cit., sulle fonti della *Sprachphilosophie* cfr. pp. 47-83. L'influsso della linguistica humboldtiana in Cassirer viene particolarmente studiato da L. FONTAINE-DE VISSCHER, *La pensée du langage comme forme. La “forme intérieure du langage” chez W. von Humboldt*, «Revue Philosophique de Louvain», LXVIII, 1970, pp. 449-472; S. MAYER, *Die Rezeption Wilhelm von Humboldts in der Sprachphilosophie Ernst Cassirers*, A. SPREU - W. BONDZIO (hrsg.), *Humboldt-Grimm-Konferenz*, Humboldt Universität zu Berlin, Sektion Germanistik, Vol. I, Berlin 1986, pp. 322-331; M. MARTINARO, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, «Atti dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Napoli», XCVII, 1986, pp. 199-221; P. CAUSSAT, *Entre Humboldt et le structuralisme: la philosophie du langage d'Ernst Cassirer*, in J. SEIDENGART (a cura di), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf, Paris, 1990, pp. 233-248.

⁷³ E. CASSIRER, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in *Festschrift für Paul Hensel*, a cura di J. Binder, Griez, Ohag 1923, pp. 105-127; scritto riprodotto anche nella più recente raccolta di testi cassireriani: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von E.O. Orth, Reclam, Leipzig 1993, pp. 236-273, pp. 256-257.

linguaggio quale costitutiva oggettivazione simbolica del reale si ponga in continuità con il progetto hamanniano ed herderiano di una “metacritica della critica della ragion pura”: rispetto ad Hamann ed Herder, esso rivendica tuttavia la sua maggiore vicinanza ad Humboldt, scorgendo in quest’ultimo non un radicale oppositore del progetto trascendentale kantiano, bensì un suo più fedele “prosecutore”. Cassirer vede in Humboldt una giusta “correzione” del criticismo kantiano in direzione di un suo necessario ampliamento alla dimensione linguistica ed ai problemi concernenti la costituzione spirituale dell’intero mondo della cultura. Il pensatore di Marburgo, non mancando mai di mettere in rilievo nelle sue opere gli stretti rapporti che legano la concezione humboldtiana al criticismo kantiano, vede chiaramente nella posizione di Humboldt la fondazione di una filosofia trascendentale del linguaggio⁷⁴ e pone il suo stesso progetto di una “filosofia della cultura” (*Kulturphilosophie*) in continuità con le istanze teoretiche humboldtiane.

Nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dedicato al linguaggio, Cassirer riferendosi soprattutto alla *Einleitung zum Kawi-Werk*⁷⁵ fa emergere l’«intelaiatura intellettuale»⁷⁶ del pensiero linguistico di Humboldt ed i suoi aspetti ritenuti più validi sotto il profilo speculativo.

Prima di analizzare più dettagliatamente il “debito” di Cassirer nei confronti di Humboldt, si cerca brevemente di mettere in luce i «centri sistematici»⁷⁷ del pensiero di humboldtiano: tra questi vi sono certamente la visione del linguaggio come ἐνέργεια (*enérgeia*) e come «organo formativo del pensiero (*das bildende Organ des Gedanken*)»⁷⁸, la concezione della diversità delle lingue come dono inestimabile per la comprensione della realtà nei suoi “mille piani” e, non da ultimi - come ha sottolineato anche Gadamer -, «il riconoscimento della *lingua come visione del mondo (Erweisung der Sprachansicht als Weltansicht)*»⁷⁹ e «l’affermazione che il linguaggio è un fenomeno umano originario»⁸⁰; affermazione che «rappresenta la base di una vasta prospettiva antropologica»⁸¹. In Humboldt lo studio dell’uomo rinvia, dunque, allo

⁷⁴ A tal proposito cfr. anche H. BURCKHART, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, cit.; in particolare, sulla ricezione cassireriana di Humboldt si vedano i paragrafi dal titolo *W.v. Humboldt transzendente Reflexion der Sprache e Ernst Cassirers “Philosophie der symbolischen Formen” als Ergänzung und Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie*, pp. 57-91.

⁷⁵ All’ultima sua grande opera uscita postuma tra il 1836 e il 1839 *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Humboldt aggiunge un saggio introduttivo che è forse uno tra gli scritti più sistematici dell’autore: in esso convergono i frutti più maturi della sua elaborazione linguistica, e le sue più rilevanti riflessioni per la formulazione di un’ermeneutica dialogica; si tratta del celebre saggio introduttivo dal titolo *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, conosciuto anche come *Einleitung zum Kawi-Werk*. Nel citare le opere di Humboldt, con la sigla *GS* facciamo riferimento alla seguente edizione critica: *Wilhelm von Humboldt’s Gesammelte Schriften*, im Auftrag der Preussischen Akademie der Wissenschaften, a cura di A. Leitzmann *et alii*, Behr, Berlin 1903-1936 (rist. De Gruyter, Berlin 1967/68).

⁷⁶ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 125.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, [1830-1835], in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 53; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit., p. 42.

⁷⁹ H.-G. GADAMER, cit., p. 901.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*. La riflessione sull’uomo costituisce il filo rosso che unifica le differenti ricerche humboldiane in ambito politico, storico, filologico e linguistico; come è stato rilevato anche da Marco Ivaldo, la ricerca di Humboldt è un «perenne cercare intorno all’uomo» che ha prodotto una «poliedrica ma al fondo continua e unitaria antropologia filosofica» (M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1980, p. 251). A nostro avviso, come in

studio del linguaggio: quest'ultimo è considerato la facoltà antropologica fondamentale per comprendere l'uomo nella sua natura dialogica. Humboldt, anticipando significativi aspetti del *linguistic turn* della filosofia del '900, ha conferito un'importanza decisiva al linguaggio e ad alle differenti lingue storiche che articolano il pensiero umano ed il suo apparato categoriale: il linguaggio non è uno strumento, un insieme di segni convenzionali privi di qualsiasi ruolo formativo, ma è un organo mediante il quale l'uomo forma se stesso e il mondo in rapporto di consonanza con gli altri. Per Humboldt il linguaggio «è l'organo dell'essere interiore, è questo stesso essere, com'esso perviene via via alla conoscenza interiore e all'estrinsecazione (*Die Sprache [...] ist das Organ des inneren Seyns, dies Seyn selbst, wie es nach und nach zur inneren Erkenntnis und zur Äusserung gelangt*)»⁸². Il linguaggio è il *medium* del comprendere: esso svolge una essenziale funzione mediatrice tra l'io e il mondo, tra l'io e gli altri soggetti. Humboldt – in maniera simile ad Hamann ed Herder – spiega che gli atti conoscitivi della riflessione (*Reflexion*) e della rappresentazione (*Vorstellung*), tramite le quali l'uomo si pone innanzi gli oggetti (*Gegen-stände*), determinandosi esso stesso come soggetto, avvengono mediante l'organo del linguaggio; si tratta di originari atti linguistici. Il linguaggio è dunque «il mezzo con cui l'uomo forma ad un tempo se stesso e il mondo o, meglio, acquista autoscienza separando da sé un mondo»⁸³. Per Humboldt, la comprensione del sistema dell'esperienza, cioè il mondo degli oggetti, è possibile solo tramite la facoltà trascendentale del linguaggio, facoltà che è «attività formatrice dello spirito»⁸⁴, così come sottolinea anche Cassirer. Il linguaggio viene, quindi, considerato da Humboldt come pura condizione trascendentale, “attività formatrice” (ἐνέργεια/*enérgeia*) comune a tutti gli uomini⁸⁵. Allo stesso tempo, però, non sfugge ad Humboldt la necessità di “individualizzarsi” insita nell'essenza stessa del linguaggio: per non restare semplice facoltà e per realizzarsi concretamente passando “dal suo essere in potenza all'essere in atto”, il linguaggio deve individualizzarsi. Esso nel concreto esercizio deve

Humboldt anche in Cassirer il nucleo unitario che unifica i molteplici ambiti di ricerca può essere individuato nella riflessione sull'uomo ed i suoi prodotti culturali: il *Saggio sull'uomo*, sul quale ci soffermeremo più avanti, offre una sintesi della prospettiva cassireriana dalla quale emerge la sua originale proposta di antropologia filosofica centrata attorno alla nozione di forma simbolica.

⁸² W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 14; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit., p. 9.

⁸³ W. VON HUMBOLDT, *Werke in fünf Bänden*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 5 voll., 1960-1981: la citazione è tratta dal vol. 2 dei *Werke*, 1962, p. 207 [tr. it. di D. DI CESARE, *Introduzione*, in W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., pp. XI-XCVI, p. XXXI].

⁸⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 121.

⁸⁵ La concezione del linguaggio come ἐνέργεια/*Tätigkeit* (attività) ed *Erzeugung* (produttività) costituisce uno dei nuclei centrali della linguistica humboldtiana. Puntuali ricerche sono state effettuate sulle possibili relazioni tra il concetto di ἐνέργεια in Aristotele ed in Humboldt: cfr. J. VOSS, *Aristotele et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt*, «Revue Philosophique de Louvain», 72, 1974, pp. 482-508; D. DI CESARE, *Die aristotelische Herkunft der Begriffe érgon und énergeia in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in J. ALBRECHT et alii (hrsg.), *Energieia und Ergon. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, Narr, Tübingen 1988, Vol. II, pp. 29-46. Approfonditi studi sono stati fatti anche sui possibili legami delle nozioni humboldtiane di *Einbildungskraft/Erzeugung* con quelle vichiane di fantasia/*ingenium* e con la concezione kantiana dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): J. TRABANT, *Die Einbildungskraft und die Sprache. Ausblick auf Wilhelm von Humboldt*, «Neue Rundschau», Heft 3/4, 1985, pp. 161-182; IDEM, *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, in H. MÜLLER-SIEVERS - J. TRABANT (hrsg.), *Poetik-Humboldt-Hermeneutik: Studien für Kurt Mueller-Vollmer zum 60. Geburtstag*, «Kodiclas/Code». Ars semeiotica», 11, 1988, pp. 23-41.

necessariamente manifestarsi in una molteplicità di forme individuali: le lingue storiche. Da ciò segue che il pensiero umano e lo stesso apparato categoriale, tramite il quale l'uomo conosce ed interpreta la realtà, «non solo dipende dal linguaggio ma, fino ad un certo grado, anche da ogni singola lingua»⁸⁶. È con tali parole che il linguista Robert H. Robins, indicando in sintesi il significato dell'applicazione humboldtiana del criticismo trascendentale allo studio del linguaggio, fa emergere la stretta relazione posta da Humboldt tra il pensiero (*Denken*) e la parola (*Sprache*):

«La teoria kantiana della percezione implicava che le sensazioni prodotte dal mondo esterno fossero ordinate da categorie [...] imposte dalla mente [...]. Era questa una teoria filosofica di validità universale; Humboldt la adattò, in senso relativista, al campo linguistico, rendendo la *innere Sprachform* di ogni lingua responsabile dell'ordinamento e della categorizzazione dei dati dell'esperienza, cosicché coloro che parlano lingue diverse vivono parzialmente in mondi diversi e hanno sistemi diversi di pensare»⁸⁷.

Come rileva anche Cassirer, in Humboldt la lingua diviene la condizione storica del pensiero: la dimensione trascendentale del pensiero e del linguaggio, intimamente uniti e presupposto l'uno dell'altro, per non rimanere allo stato di pura funzionalità e realizzare concretamente se stessa deve individualizzarsi nei caratteri di una lingua storica e nelle particolarità uniche ed irripetibili con le quali ogni singolo parlante si esprime. La ricerca linguistica di Humboldt si fa ad un tempo trascendentale ed empirica: ciò vuol dire che il linguaggio viene studiato sia nella sua dimensione universale di facoltà sia nel suo individualizzarsi negli atti del parlare e nelle lingue storiche tramite le quali gli uomini si esprimono. Il primato humboldtiano dell'individuale sull'universale negli studi di linguistica diviene evidente: da questi ultimi emerge la rilevanza fondamentale che hanno la diversità dei singoli soggetti e delle diverse lingue storiche nell'articolazione delle differenti “concezioni del mondo” che contraddistinguono l'orientamento esistenziale di ogni individuo e di ogni popolo. Da queste considerazioni emerge anche un'implicita teorizzazione humboldtiana del relativismo delle culture e del prospettivismo: v'è un'ineludibile “punto di vista prospettico” dal quale i singoli individui comprendono ed interpretano la realtà; «se il mondo si costituisce con e nel linguaggio, manifestandosi quest'ultimo nelle lingue, vi sarà non *un* mondo, ma una *pluralità* di mondi corrispondente alla pluralità

⁸⁶ W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, [1820], in *GS*, vol. IV, p. 21; tr. it. e Introd. cura di A. Carrano, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1988, pp. 117-136, p. 129.

⁸⁷ R.H. ROBINS, *Storia della linguistica*, cit., p. 169. Riguardo l'analisi humboldtiana su come si origini il linguaggio in stretta relazione al pensiero si veda anche lo scritto giovanile *Über Denken und Sprechen* (in *GS*, vol. VII, pp. 581-583) del 1795-1796; cfr. anche K. WELKE, *Sprache und Denken bei Wilhelm von Humboldt*, in K. WELKE (hrsg.), *Sprache - Bewußtsein - Tätigkeit Zur Sprachkonzeption Wilhelm von Humboldts*, Akademie Verlag, Berlin 1986, pp. 180-186. Sulla rilevante influenza della gnoseologia kantiana in Humboldt e sull'ampliamento humboldtiano dell'epistemologia trascendentale al problema del linguaggio cfr. in particolare: O. HANSEN-LØVE, *La révolution copernicienne du langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, Vrin, Paris 1972; U.V. SLAGE, *The Kantian Influence on Humboldt's Linguistic Thought*, «Historiographia linguistica», I, 1974, pp. 341-350; M. IVALDO, *La presenza critica di Kant nel formularsi del pensiero humboldtiano*, in IDEM, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, cit., pp. 34-41.

di prospettive che ciascuna lingua dischiude. La questione del mondo in sé diviene priva di senso»⁸⁸. Va tuttavia osservato che in Humboldt, così come in Cassirer, la concezione di un relativismo delle culture e l'affermazione di un prospettivismo linguistico e gnoseologico non hanno degli esiti radicalmente nichilistici: queste contribuiscono piuttosto all'implicita elaborazione di una "filosofia del comprendere", nella quale la diversità è considerata un dono inestimabile. La diversità delle lingue, che nel racconto biblico della torre di Babele era considerata una punizione divina - Dio punisce la ὕβρις umana tramite la *confusio linguarum* - è per Humboldt un dono, una testimonianza stessa della ricchezza di prospettive e di culture tramite le quali l'uomo interpreta se stesso e il mondo. Ogni diversa lingua è una differente prospettiva dalla quale si articola un mondo ed in essa i parlanti possono cogliere sempre nuovi aspetti della realtà:

«poiché lo spirito che si rivela nel mondo non può essere conosciuto esaurientemente mediante una quantità data di prospettive, scoprendo ogni nuova prospettiva sempre qualcosa di nuovo, sarebbe meglio addirittura moltiplicare le diverse lingue tanto quanto lo consente il numero degli uomini che abitano sulla terra»⁸⁹.

Ogni prospettiva individuale è un diverso modo di riflettere il mondo; la conoscenza della realtà nella sua interezza – *l'omnitudo realitatis* – risulterebbe solo dalla totalità di quelle prospettive individuali e non si esaurirebbe in esse: l'attività formativa di ogni singolo parlante è in se stessa sempre potenzialmente infinita. Sulla scorta degli studi di Cassirer, possiamo rilevare che in Humboldt, il valore attribuito alla diversità, e alla diversità delle lingue in particolare, nasce anche dall'influsso di Leibniz: sia dalla monadologia che dagli scritti leibniziani sul linguaggio. Se per Leibniz il linguaggio è «lo specchio meraviglioso dello spirito umano»⁹⁰, per Humboldt esso è «un prisma capace di rinfrangere il mondo con angolazioni sempre nuove»⁹¹: «Le lingue rassomigliano nel loro insieme ad un prisma di cui ogni faccia mostra l'universo sotto un colore diversamente sfumato»⁹². La diversità delle lingue è considerata da Humboldt sotto una duplice prospettiva:

⁸⁸ D. DI CESARE, *Il comprendere nella filosofia di Wilhelm von Humboldt*, cit., pp. 142-143.

⁸⁹ W. VON HUMBOLDT, *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum*, [1806], in *GS*, vol. III, pp. 136-170, pp. 167-168; tr. it. di A. Carrano, *Sulla natura del linguaggio in generale*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 61-65, p. 63.

⁹⁰ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 320.

⁹¹ D. DI CESARE, *Introduzione*, in W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLII.

⁹² W. VON HUMBOLDT, *Essai sur les langues du nouveau Continent*, [1812], in *GS*, vol. III, pp. 300-342, p. 321; tr. it. di A. Carrano, *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 77-117, p. 115. È con tali parole che Cassirer mette in risalto il legame tra Humboldt e Leibniz: «Humboldt, attraverso la mediazione di Kant e di Herder, è risalito dalla concezione strettamente logica che Leibniz ebbe del linguaggio alla più profonda e ampia concezione universale-idealistica che è fondata sui principi generali della logica leibniziana. Come per Leibniz l'universo è dato soltanto nel rispecchiamento da parte delle monadi, come ognuna di esse rappresenta la totalità dei fenomeni sotto un "punto di vista individuale" – e come d'altro lato proprio la totalità di queste vedute prospettiche e l'armonia tra esse forma tuttavia ciò che chiamiamo l'oggettività dei fenomeni, la realtà del mondo fenomenico: - così [in Humboldt] ogni singola lingua diventa una simile visione individuale del mondo, e solo il complesso di questi punti di vista forma il concetto per noi raggiungibile dell'oggettività» (E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 121). Riguardo l'influsso di Leibniz su Humboldt e, di conseguenza, sul pensiero cassireriano cfr. anche M. FERRARI, *Leibnizische Quellen der "Philosophie der*

«da una parte come fenomeno storico-naturale, come conseguenza inevitabile della diversità e separazione dei ceppi etnici, come ostacolo all'immediata unione del genere umano; dall'altra, come fenomeno intellettuale-teleologico, come mezzo di formazione delle nazioni, come veicolo di una più ricca varietà e maggiore individualità»⁹³.

Come ha sottolineato anche Cassirer⁹⁴, in Humboldt emerge un'integrazione ed una correzione stessa della filosofia trascendentale kantiana in senso linguistico e dialogico: al “silenzio di Kant sul linguaggio” Humboldt - sulla linea di Hamann ed Herder⁹⁵ reagisce prendendo in considerazione il “ruolo del Tu” nella costituzione oggettiva delle rappresentazioni. Ciò vale a dire che il pensiero viene “oggettivato” solo mediante il linguaggio e che

«la rappresentazione soggettiva acquista oggettività solo quando, come parola, risuona proferita dal Tu. Il dialogo è il luogo dell'oggettivazione della soggettività, quello in cui la rappresentazione soggettiva si fa concetto. [...] In quanto è linguisticamente mediata e originata nel dialogo, l'oggettività del concetto è sempre necessariamente intersoggettiva. Divenire oggettivo non è che divenire comune»⁹⁶.

L'oggettività del fenomeno, in Humboldt, si fa nel dialogo, e con essa non si intende come in Kant, Reinhold o Fichte, ciò che è “incondizionatamente saldo” poiché frutto di una rappresentazione

Symbolischen Formen” Ernst Cassirers, in *Tradizione und Aktualität*, V, Internationaler Leibniz-Kongress, *Vorträge*, Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1988, pp. 239-252; T. DE MAURO e L. FORMIGARI (a cura di), *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1990.

⁹³ W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, [1820], in *GS*, vol. IV, pp. 1-35, pp. 8-9; tr. it. di A. Carrano, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in *IDEM, Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 117-136, p. 121.

⁹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 121-123.

⁹⁵ Sui i legami di Humboldt con la filosofia del linguaggio di Herder ed Hamann cfr. L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, cit.; A. RECKERMANN, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, Fink Verlag, München 1979; W. BONDZIO, *Johann Georg Hamann und Wilhelm von Humboldt. Parallelen und Kontrasten*, «Zeitschrift für Germanistik», 6, II, 1985, pp. 155-165.

⁹⁶ D. DI CESARE, *Introduzione*, W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLV. Riguardo la funzione determinante del linguaggio nella costituzione dell'oggetto, Cassirer si dimostra in pieno accordo con Humboldt: gli oggetti non sussistono prima della loro denominazione. Per Cassirer, nome e cosa “concretano” unitariamente e il nome è «il punto di cristallizzazione per la molteplicità delle rappresentazioni» (E. CASSIRER, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, in *Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Fischer, Jena 1932, pp. 134-145, p. 143). È anche con le seguenti affermazioni che Cassirer definisce la costituzione dell'oggettività tramite il linguaggio: «Nel complesso, la formazione di questa realtà “obiettivata” è legata al linguaggio [...]. La “rappresentazione” raggiunge la saldezza e la stabilità solo con la creazione dell'organo del linguaggio. Solo nel linguaggio l'intuizione cosale, l'obiettivazione in termini di *oggetti* giunge al compimento [...]. Il nome è l'origine della categoria della cosa. Solo in quanto essere parlante l'uomo ha un mondo *contrapposto* (Humboldt: l'uomo è in relazione con le cose come gliele presenta il linguaggio)» (E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 275-276); e, più avanti, Cassirer torna a ribadire: «Solo l'azione conduce all'oggettivazione - solo nel libero configurare, nel *formare* sorge per l'uomo un'immagine delle cose. [...] “Rappresentazione” è oggettività riflessa, oggettività, che è passata attraverso il medium dell'azione, dell'*obiettivare stesso*. Humboldt ha mostrato questo processo nel linguaggio. Il suono, aprendosi la via tra le labbra, ritorna in una nuova forma. - Così come anche in ogni immagine artistica - l'uomo deve *produrre* la forma delle cose, per comprenderla. E questo vale anche nella sfera teoretica - anche qui noi “comprendiamo”, in senso proprio, solo ciò che possiamo “costruire”» (*ibidem*, p. 297).

conoscitiva che pretende avere validità universale e necessaria. L'oggettività in Humboldt si costituisce nel rapporto dialogico tra l'Io e il Tu ed è linguisticamente mediata.

Secondo Humboldt «tutto il parlare si fonda sul dialogo»⁹⁷; e il dialogo comporta due dimensioni per le quali l'Io si rapporta direttamente al Tu ma implicitamente anche al Noi, a quel Noi della lingua storica che si è costituita nel tempo. Il dialogo è l'elemento fondamentale tramite il quale si attua l'esercizio del comprendere, un comprendere che è sempre linguisticamente mediato e storicamente condizionalto: il dialogo «getta ponti tra un'individualità e l'altra, mediando la comprensione reciproca (*das gegenseitige Verständnis*)»⁹⁸; gli individui sono in grado di comprendersi reciprocamente perché «toccano, ciascuno all'interno dell'altro, il medesimo anello della catena delle loro rappresentazioni sensibili e delle loro produzioni concettuali interne, perché fanno vibrare lo stesso tasto del loro strumento musicale, per cui in ciascuno scaturiscono concetti corrispondenti, non però identici»⁹⁹. Il comprendere richiede perciò «il dono della connessione»¹⁰⁰, una «libertà di prospettiva»¹⁰¹ e si realizza nel dialogo: quest'ultimo è un cercare di porsi in armonia con l'altro così come in orchestra fanno i suonatori di diversi strumenti musicali. Cassirer commenta Humboldt affermando che soltanto grazie al linguaggio e dialogo «diviene possibile per l'uomo l'esistenza e la vita nella comunità (*Gemeinschaft*); e nella comunità, nella relazione al "tu", anche il proprio "io", la sua soggettività, comincia a prendere una forma determinata»¹⁰².

Come è stato rilevato, Cassirer «ritiene di dover attribuire alla filosofia humboldtiana del linguaggio la funzione di costituire un modello, un vero e proprio paradigma trascendentale»¹⁰³: «per Cassirer il significato più autentico dell'opera humboldtiana può essere individuato nell'applicazione del metodo trascendentale a quel *factum* del tutto trascurato da Kant che è il linguaggio»¹⁰⁴. Gli interpreti hanno discusso sulla possibilità o meno di reperire in Cassirer una rilettura in termini linguistici dello schematismo trascendentale kantiano, effettuata sulla scorta del pensiero di Humboldt. Tale rilettura sarebbe decisiva ai fini di una solida fondazione cassireriana di una «filosofia trascendentale del

⁹⁷ IDEM, *Über den Dualis*, [1827], in *GS*, vol. VI, pp. 4-30, p. 25; tr. it. di A. Carrano, *Sul duale*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 181-204, p. 200.

⁹⁸ IDEM, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 169; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit. p. 141.

⁹⁹ *Ibidem*, in *GS*, p. 169; tr. it., p. 142.

¹⁰⁰ W. VON HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, [1821], in *GS*, vol. IV, p. 36; tr. it. di G. Moretto, *Il compito dello storico*, in IDEM, *Scritti filosofici*, cit., pp. 512-540, p. 532.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 56; tr. it., p. 540.

¹⁰² E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, cit., p. 93.

¹⁰³ M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 203. Massimo Ferrari, studiando approfonditamente i significati della presenza e della riattualizzazione del pensiero di Humboldt da parte di Cassirer, rileva: «Nella costruzione della filosofia del linguaggio cassireriana Humboldt assume un ruolo di grande rilievo, come è documentato non solo dalla frequenza con cui ricorrono i testi humboldtiani (basti pensare alla citatissima *Einleitung zum Kawi-Werk*), ma soprattutto dall'utilizzazione di uno schema in senso lato humboldtiano che - muovendo dalla concezione olistica del linguaggio e dal suo costituire una visione globale del mondo (*Weltansicht*) - mette capo ad una interpretazione "teleologica" dello sviluppo delle lingue» (*ibidem*).

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 203-204.

linguaggio”. A me pare che alcuni passi delle opere di Cassirer, considerando anche i testi del *Nachlass*, vadano proprio in questa direzione: egli opera un rinnovamento (*Erneuerung*) della dottrine kantiane dello schematismo e dell'*Anwendung* (l'applicazione della categorie dell'intelletto alle intuizioni sensibili) introducendo il ruolo decisivo svolto dalla facoltà del linguaggio, che - in pieno accordo con quanto teorizzato da Humboldt - diviene «facoltà della sintesi, su cui poggia ogni atto del parlare come del comprendere»¹⁰⁵. In un manoscritto del *Nachlass*, Cassirer fa chiaramente rilevare che l'atto dell'applicazione della categoria all'intuizione sensibile, per il tramite della funzione definita da Kant “schema”, è un atto reso possibile dal linguaggio:

«lo *schema* si realizza solo attraverso il *linguaggio* – e per il fatto che il pensiero nella parola ottiene una *stabilità* del tutto nuova. Senza il sensibile [la kantiana intuizione sensibile ottenuta tramite le forme pure dello spazio e del tempo] il pensiero non può operare – ma esso d'ora in poi si aggrappa al *segno* sensibile. [...] Il nome è l'origine della categoria di cosa»¹⁰⁶.

Come per Humboldt, così per Cassirer, è il linguaggio che svolge quella essenziale funzione mediatrice che Kant nella *Critica della ragion pura* riservava allo schema: la mediazione gnoseologica tra la sfera dell'empirico e quella del trascendentale avviene grazie al linguaggio, grazie al nome da noi dato all'oggetto. La sintesi tra i concetti puri (le categorie dell'intelletto) e le intuizioni sensibili, sintesi necessaria in Kant per il costituirsi delle rappresentazioni conoscitive, è una sintesi dal carattere linguistico:

«la rappresentazione (*Vorstellung*) raggiunge la saldezza e la stabilità solo con la creazione dell'organo del linguaggio. Solo nel linguaggio l'intuizione cosale, l'obiettivazione in termini di *oggetti* giunge al compimento. [...] Solo in quanto essere parlante l'uomo ha un mondo *contrapposto* (Humboldt: l'uomo è in relazione con le cose come gliele presenta il linguaggio)»¹⁰⁷.

Partendo da Humboldt, Cassirer si apre quindi allo studio delle funzioni trascendentali (e tra queste certamente il linguaggio in primo piano) che fondano le produzioni simboliche delle culture: in altre parole, riflettendo sull'attualità dell'opera di Humboldt egli «rivendica l'inesauribile fecondità del metodo trascendentale come riflessione sulle condizioni di possibilità dei “fatti” della cultura: anche di quel *factum* oggettivo [il linguaggio] - Cassirer lo ribadirà a Davos nel confronto con Heidegger - in cui avviene la comunicazione umana e che richiede di essere fondato da un punto di vista trascendentale,

¹⁰⁵ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 123.

¹⁰⁶ E. CASSIRER, *Sfera della cosa e sfera del significato*, in IDEM, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 273-281, p. 276. Sull'esame da parte di Cassirer del rapporto tra schematismo trascendentale e linguaggio cfr. J.-P. PETERS, *Cassirer, Kant und die Sprache*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1983, pp. 83-102.

¹⁰⁷ E. CASSIRER, *Sfera della cosa e sfera del significato*, in IDEM, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 273-281, p. 276.

chiedendosi come sia possibile che ciò avvenga»¹⁰⁸. A partire dai suoi studi su Humboldt, Cassirer mette in evidenza che la facoltà del linguaggio è facoltà trascendentale e, in quanto tale, universale: essa fonda la possibilità del reciproco comprendersi degli individui. Cassirer accentua e forse radicalizza la “trascendentalità” della posizione humboldtiana, ponendola a fondamento di una “filosofia del comprendere” nella quale i soggetti possono trovare in se stessi le condizioni universali e necessarie del dialogo. Pur nell’individualità della propria lingua, ogni singolo parlante - ad avviso di Cassirer - può divenir «cosciente di un intimo legame spirituale»¹⁰⁹ con l’altro: citando Humboldt viene rilevato che «io e tu non solo sono concetti che si richiamano reciprocamente, ma come si vedrebbe se si potesse risalire al punto della divisione, sono concetti davvero identici, [...] giacché altrimenti ogni comprensione (*jedes Verstehen*) sarebbe impossibile per tutta l’eternità»¹¹⁰. Tale fondazione trascendentale del linguaggio è, a mio parere, anche un’implicita fondazione trascendentale dell’attività del comprendere (*Verstehen*) e del dialogo, un dialogo che si rende *de facto* possibile e strutturalmente realizzabile non solo tra individui di una stessa comunità linguistica, ma in linea di principio tra tutti i parlanti della terra. Un’attenta rilettura della posizione cassireriana può spingersi a scorgere contenuti in essa - almeno *in nuce* - gli elementi fondamentali per una fondazione trascendentale anche di un possibile dialogo tra le culture, tra diversi modi di articolare visioni del mondo.

Una delle affermazioni humboldtiane più ricorrenti negli scritti di Cassirer è che

«il linguaggio non è ἔργον, opera, ma sempre attività, ἐνέργεια (*Die Sprache ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)*)»¹¹¹, e che quindi «la sua definizione non può essere mai altro che una definizione genetica (*ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein*)»¹¹².

Sulla scorta delle riflessioni di Humboldt, il linguaggio viene concepito da Cassirer come originaria “attività formatrice dello spirito” tramite la quale i parlanti non si limitano alla mera riproduzione mimetica di un mondo di oggetti, bensì conferiscono ad essi uno spessore simbolico: «l’oggettività [...] non è qualcosa di semplicemente dato e tale da doversi descrivere, ma è qualcosa che va raggiunto mediante un processo dell’attività formatrice dello spirito»¹¹³. La sintesi operata dalla proposizione e dal nostro modo di significare le cose sensibili non ha solo il valore conoscitivo di un’*adaequatio intellectus ad rem*, ma conferisce all’oggetto stesso che denota uno spessore simbolico ed allusivo di possibile rinvio “ad altro da sé”: possiamo dire che, tramite l’attività conoscitiva e formatrice del linguaggio, la realtà fenomenica venga anche “umanizzata”, arricchita di un senso non reperibile di per sé negli oggetti, nei

¹⁰⁸ M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 204.

¹⁰⁹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 117.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 123.

¹¹² *Ibidem*, p. 123.

¹¹³ *Ibidem*, p. 121.

“fatti bruti” positivisticamente intesi. La produzione di una forma simbolica è una *Sinngebung*, una originaria “donazione di senso” ad un mondo di fenomeni che altrimenti non troverebbe in se stesso un senso ulteriore: «senza gli uomini» ed i loro simboli - afferma lo stesso Kant - «questa terra non sarebbe che un semplice deserto»¹¹⁴. Linguaggio, mito, storia, religione e metafisiche costituiscono il «mondo della pura espressione spirituale»¹¹⁵ e sono simboli - spiega Cassirer - «non in quanto essi designino in forma di immagine, di allegoria che allude e spiega, un reale sottostante, ma in quanto ciascuno di essi fa emergere da sé medesimo un suo proprio mondo di senso (*Sinn*)»¹¹⁶.

A mio parere, l'atto della costituzione della forma simbolica - sotto il profilo epistemologico - si avvicina notevolmente al kantiano giudizio riflettente, nel quale la realtà fenomenica, già conosciuta tramite il giudizio determinante (*bestimmendes Urteil*), può essere riconfigurata in termini simbolici ed arricchita di senso in ordine al sentimento estetico, morale e teleologico e, in ultima analisi, anche religioso. A differenza di Kant, anche il linguaggio è per Cassirer una produttiva forma simbolica, nella quale si costituisce una “umanizzazione” della realtà empirica, una sua comprensione ed originaria figurazione in termini simbolici: seguendo la lezione di Humboldt e la sua “correzione” del criticismo kantiano, Cassirer ravvisa nel linguaggio l'aurorale costituirsi della cultura umana. Tramite la facoltà trascendentale del linguaggio gli individui entrano in comunicazione gli uni con gli altri e costituiscono il mondo della *Kultur*, un mondo spirituale e simbolico che è non mera riproduzione di oggetti in sé, bensì un «modo di vedere soggettivo, avente tuttavia una pretesa perfettamente legittima di validità universale»¹¹⁷: «il linguaggio [...] unisce anche quando isola, e [...] anche nella veste della più individuale espressione, racchiude la possibilità di universale intelligenza»¹¹⁸. Cassirer ribadisce più volte nei suoi scritti che l'atto di articolare la parola è il risultato di una sintesi tra l'aspetto empirico di ogni singola lingua storica e quello trascendentale della facoltà del linguaggio: nel concreto esercizio del parlare avviene una sintesi tra la forma universale della facoltà linguistica e quella empirica delle lingue storicamente determinate. Facendo propria ed integrando la posizione di Humboldt, viene affermato che «ciascuna lingua è una risonanza dell'universale natura dell'uomo»¹¹⁹ e, allo stesso tempo, è forma simbolica articolante un “modo di vedere il mondo” (*Weltansicht*) caratterizzato da circostanze storico-ambientali e costituente la cultura umana.

¹¹⁴ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Preussische Akademie der Wissenschaften, G. Reimer (poi W. de Gruyter), Berlin-Leipzig 1900 ss., vol. V; tr. it. e cura di A. Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 1993, p. 365: sono le parole di Kant sul ruolo dell'uomo quale “donatore di senso” (*Sinngeber*), contenute nei paragrafi finali della *Critica del giudizio*, scritto che insieme alla produzione sul linguaggio di Humboldt e alla teoria morfologica di Goethe ha notevolmente influito sull'elaborazione cassireriana del concetto di forma simbolica.

¹¹⁵ E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, cit., p. 17.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁷ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 119.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 118.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

6. “Genealogia della cultura” e “costruttivismo della libertà”

Come è stato rilevato, le prospettive di Herder e Humboldt sono state per Cassirer un centrale punto di riferimento sia per l'ampliamento della filosofia trascendentale alla considerazione dell'essenziale ruolo formativo svolto dal linguaggio sia per la successiva elaborazione di una “filosofia della cultura”. A partire dalla trattazione del linguaggio contenuta nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, si viene sempre più compiutamente definendo il progetto cassireriano di un'indagine trascendentale intorno alla “formazione della cultura umana” nei suoi molteplici aspetti: il linguaggio, il mito, la religione, la storia, la scienza e le stesse metafisiche. Si tratta di una sistematica ricerca genetica sulle “forme simboliche” costituenti la realtà umana: è un'indagine protologica e trascendentale sugli “organi formativi” delle diverse culture e visioni del mondo. Quest'articolato progetto cassireriano di una ricerca sulla “morfologia della cultura”, ovvero intorno alle “forme” che danno origine alla cultura umana, è compiutamente teorizzato nei tre volumi della *Philosophie der symbolischen Formen* e viene arricchito di nuovi elementi nelle opere della maturità: dallo scritto del 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, al volume del 1944 *An Essay on Man*, fino alla raccolta postuma *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. L'idea di fondo da cui si origina la concezione cassireriana di una *Kulturphilosophie* è che «il concetto di cultura non si può distaccare dalle “forme” (μορφαι) e direzioni fondamentali del produrre spirituale: l'“essere” qui non si può cogliere altrimenti che nel “fare”»¹²⁰: il “fare” di cui parla l'autore è l'attività umana di produzione delle forme simboliche tramite le quali l'uomo conferisce “forma e senso” all'essere, al mondo abitato. Compito specifico della filosofia e, in particolare, della “filosofia della cultura” è dunque quello di compiere una *Rückbesinnung*, una “presa di coscienza retrospettiva” sull'origine delle produzioni spirituali, ovvero le forme simboliche e culturali con le quali l'uomo arricchisce di senso e significati il suo *in der Welt sein*, il suo “essere nel mondo”; le forme simboliche possono essere definite come «un complesso di funzioni, in base alle quali soltanto si costruisce per noi il fenomeno di un “mondo” e di un suo determinato ordine di senso»¹²¹.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 13. Si noti che Cassirer, in questa sua visione delle “forme” come attività interiori dell'uomo, si richiama anche all'originario significato greco delle *μορφαι*: nella lingua greca antica, infatti, il plurale *μορφαι* può assumere il significato di “gesti”, intesi come “atti”, produzioni dell' “agire interiore”.

¹²¹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I, *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 65-66. La concezione delle diverse sfere dell'esperienza quali “campi unitari di senso” avvicina la filosofia delle forme simboliche anche alla fenomenologia husserliana. Le forme simboliche, in maniera simile alle “ontologie regionali” di cui parla Edmund Husserl, sono “piani di senso” costituiti dall'uomo. A Cassirer stesso non sfuggono le possibili affinità che vi sono tra il suo progetto filosofico e quello della fenomenologia eidetica e trascendentale: precisi richiami alle *Logische Untersuchungen* e al primo volume husserliano delle *Ideen* si trovano in E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, cit., p. 18 in nota; e al vol. III, Tomo I, cit., pp. 262 ss.. Sul rapporto Cassirer-Husserl cfr. gli studi di G. RAIÒ, *Cassirer su Husserl*, «Studi filosofici», VII, 1984, pp. 265-280; E.W. ORTH, *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*, in C. JAMMER - O. PÖGGLER (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 332-351; C. MÖCKEL, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. BESOLI, M. FERRARI, L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002.

Anche grazie all'influsso esercitato dall'ampia produzione herderiana ed humboldtiana, Cassirer conferisce alla filosofia non più solo il compito d'essere una "critica della ragione", così come voleva Kant, ma anche quello più ampio di trasformarsi in "critica della cultura": «la ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo»¹²². La filosofia della cultura dev'essere, inoltre, per Cassirer una filosofia dell'uomo: essa dev'essere intenta a cercare una metodologia di ricerca in grado di comprendere in maniera unitaria l'uomo e l'originarsi delle sue produzioni simboliche. Il cercare di comprendere l'uomo è quindi, in ultima analisi, il fine più alto della filosofia, il suo *télos* ideale¹²³; e per rendere questo fine almeno in parte realizzabile, secondo Cassirer, occorre effettuare una preliminare indagine sull'opera che caratterizza l'uomo rispetto a tutti gli altri esseri, la sua produzione simbolica e culturale:

«la principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della umanità»¹²⁴.

A partire da questi presupposti, nei suoi ultimi scritti, Cassirer ridefinisce "in termini di cultura" la domanda antropologica fondamentale posta da Kant (*Was ist der Mensch?*, «chi è l'uomo?»)¹²⁵ e, come è noto, giunge a definire l'uomo come *animal symbolicum*, commentando che con tale nuova definizione «si indicherà ciò che veramente lo caratterizza rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha intrapreso: la via verso la civiltà»¹²⁶. Il "filo d'Arianna" che può guidare la filosofia ad una comprensione unitaria dell'uomo è da ricercare in un'analisi sistematica delle forme simboliche e culturali grazie alle quali l'uomo struttura un mondo dotato di senso: secondo Cassirer, l'originaria ed

¹²² E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 81. All'analisi genetica svolta dal Cassirer intorno al fenomeno della cultura umana ha prestato attenzione anche Mario Signore: questi ha fatto emergere la validità teoretica della definizione cassireriana dell'uomo in termini di *Kultur* ed ha individuato in questa prospettiva anche il possibile presupposto per lo sviluppo di un atteggiamento etico di reciproca comprensione e dialogo tra le differenti culture: cfr. M. SIGNORE, *Quale cultura per un pensare responsabile*, in IDEM, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, Studium 2006, pp. 33-44.

¹²³ La crisi di conoscenza di sé dell'uomo è per Cassirer uno dei tratti più drammatici dell'epoca moderna: il recupero di una visione filosofica dell'uomo meno frantumata e scissa nei vari saperi è anche una delle finalità ultime della filosofia delle forme simboliche e della ridefinizione stessa dell'uomo in termini di cultura. Cassirer raccoglie quindi l'appello di Max Scheler secondo il quale: «in nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a sé stesso come ai nostri giorni», e cerca di dare una risposta alle problematiche in esso sollevate: «abbiamo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo una qualche idea concreta di quel che l'uomo è. Nella loro sempre più grande molteplicità le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto lo hanno oscurato e reso oscuro» (sono parole tratte dallo scritto scheleriano del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* citate e commentate da Cassirer nel primo capitolo di *An Essay on Man*: E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 75).

¹²⁴ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 144.

¹²⁵ I. KANT, *Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IX; tr. it. e cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19 (A 25). Sulla filosofia cassireriana della cultura quale ricerca di carattere antropologico cfr. anche R.M. PELOW, *Ernst Cassirer. Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

¹²⁶ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 81.

imprescindibile funzione simbolizzatrice può essere una chiave di lettura per comprendere l'uomo ed il suo mondo culturale.

Gli ultimi elementi che in questo saggio vengono presi in esame sono il “costruttivismo cassireriano”, connesso al suo superamento del “realismo ingenuo” ed i fondamentali risvolti etici della “filosofia delle forme simboliche”.

Come è stato già indicato, Cassirer - facendo proprio il guadagno speculativo della rivoluzione trascendentale kantiana - critica radicalmente ogni forma di “realismo ingenuo”, fondato sulla “teoria del rispecchiamento mimetico (realtà/mente)” di matrice aristotelico-scolastica: si pensi, ad esempio, alla teoria della *adaequatio rei et intellectus*, cioè alla tommasiana concezione della conoscenza espressa in maniera paradigmatica nella prima *quaestio* del *De veritate*. Secondo Cassirer non esiste un mondo “oggettivo” e “gerarchicamente stabilito” del tutto indipendente dal soggetto conoscitivo e dalle sue peculiari forme culturali: Cassirer rifiuta completamente l'ontologia aristotelico-scolastica e difende una forma di “costruttivismo trascendentale” che si potrebbe definire anche come un “costruttivismo della libertà”. Cerco di spiegare meglio questo fondamentale guadagno teoretico ed etico.

Cassirer opera una “dissoluzione del dato oggettivo”: egli sottolinea che «la riduzione del “dato” alle funzioni pure della conoscenza costituisce il fine ultimo, il risultato e il frutto della dottrina critica»¹²⁷. Come ha ben evidenziato anche Hans Jörg Sandkühler, partendo dai risultati del kantismo, Cassirer arriva a sostenere che «il mondo *non ci obbliga* a una conoscenza che gli sia assolutamente conforme. È nella conoscenza e nel linguaggio che il “mondo oggettivo” – relativo ai diversi contesti e ai diversi ambiti del sapere – diventa il *nostro mondo*. Noi non parliamo tutti la stessa lingua; esiste ben più di un'unica e sola versione del mondo»¹²⁸. Secondo Cassirer, il linguaggio in cui la mente si esprime «non è solo descrittivo, ma anche prescrittivo: noi imponiamo alla natura le leggi della nostra mente. In questo senso la conoscenza non può che essere caratterizzata attraverso un'obiettività garantita dalla “datità” degli oggetti e dalla corrispondenza tra teoria e realtà»¹²⁹. Sandkühler avvicina, quindi, giustamente la posizione di Cassirer a quella dell'americano Nelson Goodman, incentrata sulle funzioni simboliche della mente quali “*ways of worldmaking*”¹³⁰.

¹²⁷ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band*, Berlin 1906, in IDEM, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hrsg. von D. Vogel, Meiner, Amburg 1999, p. 638; tr. it. di G. Colli, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, tomo III, Einaudi, Torino 1971⁷, p. 824.

¹²⁸ H.J. SANDKÜHLER, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 1, 2010, pp. 1-13, p. 2.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Per Cassirer come per Goodman la filosofia moderna prese avvio «allorchè Kant ha operato il passaggio dalla struttura del mondo [ontologia scolastica] a quella della mente [...] e che ora continua col passaggio dalla struttura dei concetti a quella dei diversi sistemi simbolici delle scienze, della filosofia, delle arti, della percezione e del discorso quotidiano. Il movimento è da un'unica verità e da un mondo fisso e dato a una varietà di versioni corrette e anche in conflitto, ossia di mondi in fabbricazione (*worlds in the making*)» (N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, pp. ix-x; tr. it. di C. Marletti, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. viii-ix).

In maniera simile a Goodman anche Cassirer critica il realismo metafisico e la “teoria del rispecchiamento oggettivo” sulla base dei più moderni sviluppi epistemologici: a suo parere, lo sviluppo delle scienze, da cui si origina anche l’istanza teoretica del neokantismo, ha desolidificato «il rigido concetto di essere» e «al posto del passivo *rispecchiamento* di un essere già dato» fanno la loro comparsa «*simboli* intellettuali liberamente creati»¹³¹. La posizione di Cassirer può perciò essere definita anche come un “costruttivismo delle forme simboliche”: in quest’ottica, la filosofia «non vuole semplicemente schizzare una cartografia dell’essere a partire da una posizione già data, i cui singoli ambiti della realtà vengono registrati come se fossero già noti e dati una volta per tutte. Essa mira piuttosto una lontananza ancora sconosciuta, che bisogna in primo luogo scoprire e che può essere aperta in prima istanza solo grazie al concetto»¹³².

Nel suo “costruttivismo delle forme simboliche” Cassirer ha sempre presente e sviluppa l’intuizione kantiana di Goethe per il quale «la cosa più importante è riconoscere che ogni fatto è già teoria»¹³³. La realtà, così come la si percepisce, è sempre il frutto di un costruzione teorica che Cassirer definisce “costruzione simbolica”. Parafrasando Giambattista Vico, si può dire che in Cassirer il *verum* corrisponda al *factum*, cioè all’attività della coscienza simbolizzatrice. Non è un caso che Cassirer attribuisca un’importanza fondamentale anche al pensiero vichiano, scorgendo nel pensiero del filosofo italiano la fondazione teoretica delle “scienze dello spirito” e un antesignano della sua stessa “filosofia delle forme simboliche”. Nella *Logica delle scienze della cultura* Cassirer elabora esplicitamente la sua visione della “costruzione simbolica del reale” a partire dalla riflessione sul “teorema” di Vico per il quale *verum et factum convertuntur*: «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce»¹³⁴.

Un ultimo elemento sul quale si attira l’attenzione sono gli interessanti risvolti etici della cassireriana “filosofia delle forme simboliche”: l’autore tedesco, soprattutto nei suoi ultimi scritti, ha sottolineato che «il processo della cultura è il progredire della coscienza della libertà»¹³⁵. Soprattutto a partire dagli scritti del 1916 dal titolo *Freiheit und Form*, egli ha elaborato una “filosofia della libertà” fondata sulla

¹³¹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il Linguaggio*, cit., p. 5.

¹³² E. CASSIRER, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in IDEM, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, hrsg. von J.M. Krois, K.C. Köhnke, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1999, p. 24 [trad. it. nostra].

¹³³ J.W. VON GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, a cura di M. Hecker, Weimar 1907, n. 575, p. 125; tr. it. di S. Giametta, *Massime e riflessioni*, Rizzoli, Milano 1992, p. 119. Goethe ha più volte affermato la sua vicinanza allo spirito del kantismo: «Kant» - confessa Goethe - «non ha mai tenuto conto di me, benchè io abbia seguito per mia natura una strada simile alla sua. Ho scritto la mia *Metamorfosi delle piante* prima di conoscere qualcosa di Kant e, tuttavia, essa si muove nello spirito della sua dottrina» (J.W. VON GOETHE, *Gespräche mit Eckermann*, [11 aprile 1827], in *Gespräche*, hrsg. von F. Freiherr von Biedermann, Leipzig 1909², Bd. III, n. 2484, p. 372). Sul rapporto di Goethe con Kant si veda anche E. CASSIRER, *Goethe e la filosofia kantiana*, [edito postumo nel 1945], in IDEM, *Rousseau, Kant, Goethe*, tr. it e cura di G. Raio, Donzelli, Roma 1999, pp. 53-81.

¹³⁴ E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 8.

¹³⁵ E. CASSIRER, *L’idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.

kantiana autonomia della ragione. Come ha correttamente notato anche Donald Phillip Verene, per Cassirer

«la libertà dell'uomo sta nella capacità di dar forma all'esperienza. La libertà è naturale all'uomo [in quanto] è animale simbolico, animale "formante". Questo processo del formare distacca l'uomo dalla sua finitezza e lo orienta verso l'infinità. Non però che tale infinità sia cosa assolutamente altra dal mondo della finitezza»¹³⁶.

Secondo Cassirer «la libertà è l'alfa e l'omega della filosofia idealistica. [...] La libertà non è un semplice fatto della coscienza, che debba essere creduto sulla testimonianza della coscienza medesima. È qualcosa che deve farsi ed acquistarsi, e non può essere acquisita che tramite il processo di autorealizzazione dello spirito. E ciò spiega il rapporto della libertà con le differenti forme della cultura, con l'arte, la religione, la filosofia»¹³⁷.

In primo luogo, egli sottolinea che la storia della modernità filosofica "da Lutero a Kant e agli idealisti" è stata la storia della progressiva emancipazione della ragione dai legami con la tradizione religiosa e con l'ontologia classica. La svolta trascendentale kantiana, esito maturo della modernità filosofica, ha avuto, dunque, un decisivo risvolto anche sul piano etico-politico: ha contribuito ad una completa emancipazione dai legami con l'ontologia scolastica, i quali avevano il loro corrispondente, sul piano sociale, in legami gerarchici, visti come dipendenti da un ordine naturale (la *lex naturae* di cui parlavano gli scolastici medievali). La rivoluzione trascendentale kantiana è portatrice di un costruttivismo non solo sul piano conoscitivo ma anche etico-sociale; si può parlare di un "costruttivismo della libertà": lo spirito umano non è subordinato a un mondo di cui è parte, ma è attivo nella costruzione del mondo della conoscenza e della stessa vita etico-politica¹³⁸. La «attività originaria del dar forma alle cose (*ursprüngliche Aktivität des Bildens*)»¹³⁹ ha come origine e come fine la libertà: nel volume *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) viene ribadito che la cultura, prodotta dalle forme simboliche, è la manifestazione della libertà dell'individuo in quanto "agente creativo". Opponendosi apertamente alle tesi fatalistiche di Oswald Spengler sull'ineluttabile "tramonto dell'Occidente", Cassirer vede nella cultura la possibilità stessa di una concreta e sempre più efficace realizzazione della libertà nella storia: nelle parole finali di uno dei suoi ultimi libri – *An Essay on Man* (1945) – egli affida alla cultura, negli anni della barbarie totalitaria, il compito di una «progressiva

¹³⁶ D.F. VERENE, *Introduzione* a E. CASSIRER, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 43.

¹³⁷ E. CASSIRER, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 96.

¹³⁸ La matrice propriamente fichtiana di queste riflessioni di Cassirer sul costituirsi della libertà sono state messe in luce anche nella parte finale di un mio volume al quale mi permetto di rinviare: T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma 2012.

¹³⁹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, cit., p. 23.

autoliberazione dell'uomo»¹⁴⁰. Negli anni Quaranta, gli anni del suo soggiorno forzato negli Stati Uniti a causa del nazismo, l'ebreo Cassirer affida alla filosofia il compito fondamentale di essere la “custode della libertà” e la “guardiana dei valori umani”.

¹⁴⁰ Cassirer critica apertamente il pessimismo storico di Oswald Spengler. *Il tramonto dell'Occidente*, celebre opera spengleriana del 1918, afferma Cassirer, «è colmo delle prospettive più fosche. Nessuno sforzo di pensiero e di volontà può mutare il nostro destino [...]. Nella filosofia di Spengler l'idea di libertà è sostituita da quella di necessità e di fatalità. Il suo sistema è il sistema del fatalismo storico. Ed il suo giudizio è che la nostra vita culturale è condannata una volta per tutte» (E. CASSIRER, *Philosophy and Politics*, [testo del 1944], in IDEM, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, cit.; tr. it. di G. Ferrara, *Filosofia e politica*, in IDEM, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 223-236, p. 231).