ERNST CASSIRER

Libertà e Forma

Studi sulla storia spirituale della Germania

Casa Editrice Le Lettere

Titolo originale:
Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte
1961 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Published by arrangement with Yale University Press. All rights reserved.
Traduzione di Giacomo Spada.

Copyright © 1999 by Casa Editrice Le Lettere – Firenze
ISBN 88 7166 418 3

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

1. Nel bel saggio dedicato a *Goethe e il XVIII secolo*, Cassirer individua la peculiarità del grande poeta tedesco rispetto a Corneille e Racine, Voltaire e Diderot, nella 'delicatezza' della psicologia, in quel particolare modo di osservazione dell'anima che consente di dar conto dell'«affinità chimica grazie alla quale i singoli motivi del processo spirituale si attirano e si respingono, si uniscono, si mescolano, si neutralizzano, nuovamente si dividono e si riformano» [1]. L'*encheiresis naturae,* l'anatomia delle passioni, che pure nel dramma classico francese era giunta a perfezione, è stata qui abbandonata a favore di un 'principio direttivo' che vuole cogliere la relazione organica e necessaria che sussiste tra le parti, non fermandosi al prodotto in sé compiuto, ma spingendosi nel cuore stesso della produttività.

Non sempre – ma le eccezioni sono importanti e notevoli – gli interpreti di Cassirer si sono mostrati all'altezza di una tale 'delicatezza'. Una filosofia come quella cassireriana, pervasa da un anelito quasi irenico, e sempre tesa a ricercare il dialogo e la mediazione, piuttosto che ad operare scelte nette e radicali, è stata ora tutta ricondotta entro i confini del neokantismo marburghese di Cohen e Natorp, ora dilatata verso possibili sviluppi ermeneutici. Entrambe le letture non mancano, a mio giudizio, di una loro legittimità. È indubbio infatti che la *Fragestellung* di Cassirer rimane autenticamente kantiana laddove essa concepisce la ricerca filosofica come indagine sul *quid iuris*, tenendo fermo il carattere metateorico della filosofia di Kant. Valga per tutti il seguente brano tratto dall'introduzione alla *Filosofia delle forme simboliche*:

> La questione decisiva sta sempre nell'alternativa se noi cerchiamo di intendere la funzione partendo dal prodotto o il prodotto partendo dalla funzione, se facciamo in modo che quest'ultimo 'si fondi' sulla prima o viceversa |...| In-

[1] E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze,* Bruno Cassirer, Berlin 1932, p. 68; E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico. Tre Saggi*, a cura di Renato Pettoello, Morcelliana, Brescia 1995, p. 101.

> fatti il principio fondamentale del pensiero critico, il principio del 'primato' della funzione rispetto all'oggetto, prende in ogni campo particolare una nuova forma ed esige una nuova funzione indipendente [2].

A tale 'primato' della funzione rispetto all'oggetto, Cassirer, per un verso, è rimasto fedele lungo tutta la sua opera, sì che pare di poter concludere che la sua concezione del compito della filosofia è autenticamente kantiana, nel significato che a tale termine diedero Cohen e Natorp. Lo stesso però non sembra potersi dire degli esiti a cui la filosofia cassireriana approda. A tale proposito il concetto di più controversa interpretazione risulta senza dubbio quello di *pregnanza simbolica*, la cui definizione è contenuta nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*:

> Per 'pregnanza simbolica' si deve quindi intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di 'senso' racchiude in sé un determinato senso non intuitivo e immediatamente lo esprime in modo concreto [3].

Giustamente John Michael Krois ha fatto rilevare come in tale definizione non compaia alcuna energia dello spirito, né un atto conferitore di senso paragonabile all'intenzionalità husserliana. La pregnanza simbolica, secondo le parole di Cassirer, sarebbe piuttosto un *Urphänomen*, un 'fenomeno originario' nel senso di Goethe, che, a giudizio di Krois, segnerebbe la trasformazione della filosofia trascendentale in una teoria della comprensione del significato, le cui maggiori suggestioni sarebbero da ricercare in Goethe e Goldstein [4]. La morfologia goethiana e la psicologia della *Gestalt* concorrono indubbiamente in maniera decisiva a determinare la concezione della forma di Cassirer; ma l'assimilazione che egli tenta tra questi due elementi risulta altamente problematica in quanto si tratta di grandezze appartenenti a due ordini incommensurabili. Nella psicologia della *Gestalt* infatti la legge della pregnanza afferma che nel caso di strutture percettive incomplete, quando vi sono parti sufficienti per formare un sistema, certe condizioni sono imposte alle parti che devono ancora essere integrate, sì che il sistema presenta una forte tendenza ad autocompletarsi

[2] E. *Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 11; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*. Vol. I: *Il linguaggio* a cura di Eraldo Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 12.

[3] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, cit., p. 235; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit. 1984, vol. III, 1: *Fenomenologia della conoscenza*, p. 270.

[4] J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Hans-Jürg Braun, Helmuth Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, p. 23.

adempiendo ai requisiti della coerenza e della stabilità della forma. La nozione di 'pregnanza' indica quindi un'integrazione positiva dell'esperienza percettiva *in atto* e non *in divenire*, in quanto il momento strutturale, della presenzialità compiuta della forma, prende qui nettamente il sopravvento su quello dinamico. Tale tendenza appare difficilmente conciliabile con la teoria goethiana del simbolo, in quanto essa non deve tanto integrare un'esperienza in sé compiuta, quanto consentirci di comprendere l'esperienza nel suo farsi, offrendoci una chiave per dominare l'avvicendarsi caotico dei fenomeni. Essa è una teoria della *formazione* e non della *forma*, della *Bildung* e non della *Gestalt*. La teoria della pregnanza simbolica rischia così di essere uno strano ibrido che riflette in maniera esemplare il continuo oscillare di Cassirer tra struttura e dinamismo, il suo ostinato ricercare una conciliazione tra la forma e la libertà. Mentre per la *Gestaltpsychologie* la pregnanza è una proprietà strutturale di ogni percezione, per Cassirer essa è la condizione trascendentale del farsi stesso dell'esperienza percettiva, in quanto al di fuori del rapporto di mediazione simbolica non si dà per noi alcun significato. Ogni percezione è 'simbolicamente pregnante', perché possiede in sé un determinato 'carattere di tendenza', per mezzo del quale rinvia al di là dello *hic et nunc*:

> Non vi è quindi alcuna cosa nella coscienza senza che in tal modo *eo ipso*, senza ulteriore mediazione, sia posta un''altra cosa', e una serie di altre cose. Infatti ogni singolo essere della coscienza ha la sua determinatezza proprio soltanto per il fatto che in esso viene nel contempo posta e rappresentata la totalità della coscienza [5].

Sia l'interpretazione 'eretica' di Krois, che quella 'ortodossa', tendente a rivendicare per l'intera indagine cassireriana lo statuto di filosofia trascendentale hanno un loro fondamento in quanto colgono degli elementi e delle difficoltà effettivamente presenti nel pensiero di Cassirer. Entrambe però si rendono responsabili, a mio giudizio, di quella *encheiresis* che Goethe rimproverava al teatro francese del XVIII secolo: evidenziando ora l'uno, ora l'altro elemento del pensiero di Cassirer, esse mancano di riconoscere le reazioni chimiche che tra tali elementi si stabiliscono, reazioni al termine delle quali ogni elemento ha perduto la sua originaria composizione per assumerne un'altra.

Lo scritto che viene qui presentato per la prima volta al lettore italiano costituisce un'occasione forse unica per penetrare nel cuore pulsante della filosofia di Cassirer, offrendoci una prospettiva privilegiata sul suo laboratorio d'alchimista. Nelle pagine di *Libertà e Forma*, infatti, Cassirer è tutto intento a distillare e a combinare i concetti che caratterizzeranno gli svi-

[5] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, cit., p. 33; trad. it., cit., p. 37.

luppi ulteriori del suo pensiero. Tali concetti non hanno ancora raggiunto la forma cristallizzata e compiuta del periodo maturo, ma proprio per questo il lettore può distinguerne gli elementi quasi allo stato puro e scorgere le reazioni a cui daranno luogo.

Del resto, a conferma dell'importante funzione di 'cerniera' svolta da *Libertà e Forma* all'interno della biografia intellettuale di Cassirer, vi sono anche ragioni di carattere esteriormente cronologico. Scritto nel 1916, *Libertà e Forma* è praticamente contemporaneo all'ideazione del progetto della *Filosofia delle forme simboliche*, avvenuta su un tram sovraffollato della Berlino del 1917. Basta scorrere, anche soltanto sommariamente, i capitoli dedicati a Kant e a Goethe contenuti nell'opera del 1916, per convincersi che non si tratta di una mera coincidenza: i temi centrali del simbolo, della metamorfosi e dell'autonoma formatività dello spirito si trovano già tutti in *Libertà e Forma* e necessitano soltanto di venire inseriti in un autonomo contesto sistematico.

Malgrado tutto ciò non è l'urgenza di comunicare gli esiti di un pensiero che non è ancora giunto a dispiegarsi completamente a spingere Cassirer a venire allo scoperto. Nella premessa dell'opera Cassirer afferma infatti che difficilmente avrebbe trovato il coraggio necessario alla pubblicazione del libro, i cui abbozzi risalivano a molti anni addietro

> se le esperienze e gli avvenimenti degli ultimi due anni non mi avessero convinto con sempre maggiore insistenza che quello che nella prima concezione di questo scritto mi era apparso solo come un astratto tema filosofico, si intrecciava nella maniera più stretta con gli interessi immediati e vitali del nostro presente [6].

Le circostanze in cui il libro fu scritto meritano di essere raccontate, perché concorrono in maniera determinante a spiegare l'"urgenza' di Cassirer. Nella sua bella biografia Toni Cassirer racconta che il marito scrisse *Libertà e Forma* mentre era impiegato come addetto civile alla sezione francese dell'ufficio stampa bellica, dove il suo compito era quello di elaborare quei passi dei giornali francesi che potevano essere utilizzati per manipolare l'opinione pubblica tedesca. Cassirer lavorava al libro nei momenti di requie che il servizio gli lasciava, e la sera, prima di prendere il tram (lo stesso tram su cui vide la luce il progetto della *Filosofia delle forme simboliche*) che lo doveva riportare nella sua casa alla periferia di Berlino, richiudeva il manoscritto nel cassetto della sua scrivania. È dunque attendendo alla quotidiana mistificazione della realtà che matura in lui da un lato la convinzione dell'ineluttabilità della sconfitta tedesca, dall'altro l'esigenza di confrontare i suoi ideali etico-politici con la concreta situazione

[6] *Infra*, p. 41.

storica. Nel mezzo della tragedia della storia, è il tema del *germanesimo*, della missione spirituale del popolo tedesco e della sua collocazione nella civiltà europea a spingere Cassirer a prendere posizione. Da questo punto di vista il panorama che si offriva ai suoi occhi era davvero sconsolante: l'ubriacatura nazionalista che affermava il valore 'sacro' della guerra e faceva dipendere dalla vittoria della Germania il futuro della civiltà occidentale, aveva contagiato la gran parte della cultura accademica tedesca che nel celebre appello del 4 ottobre 1914 affermava: «senza il militarismo tedesco, la cultura tedesca sarebbe da lungo tempo cancellata dalla faccia della terra». In un'epoca in cui «non vi era nulla di più tedesco di un ebreo tedesco –, nessuno che li superasse quanto a miopia patriottica» [7], anche Cohen e Natorp non erano rimasti immuni da un tale sciovinismo nazionalistico. Per il primo infatti, affermata «l'originalità di una nazione alla quale nessun'altra può essere equiparata», si trattava di operare una sintesi tra germanesimo e messianesimo ebraico, in una prospettiva che faceva convergere la via tedesca all'idea dell'umanità, con un socialismo etico sorretto dallo spirito dei profeti. In questo modo «Cohen scioglieva un appassionato inno tanto alla causa dell'assimilazione quanto a quella del primato della Germania ("in questo momento del destino epocale dei popoli siamo orgogliosi come ebrei di essere tedeschi")» [8]. Natorp, invece, nel *Deutscher Weltberuf* si spingeva ad abbozzare una 'filosofia della storia' di sapore più spengleriano che kantiano, affermando l'irriducibilità della *Seele* tedesca alle altre anime europee, per rivendicare ai tedeschi il compito della conquista spirituale del mondo.

È dunque in questo contesto che la pubblicazione di *Libertà e Forma* viene ad assumere per Cassirer anzitutto il significato di un compito etico-politico. Per fuggire dall'immagine deformata della Germania che risultava dalla propaganda nazionalista, immagine in cui non si riconosceva più, Cassirer cercava conforto nella *Bildung* cosmopolitica goethiana; una 'fede laica' che all'inizio del secolo riunì spiriti quali Thomas Mann (ma soltanto una volta passata l'infatuazione nazionalistica delle *Considerazioni di un impolitico*), Curtius, Croce, Huizinga e Ortega y Gasset in una sorta di 'montagna incantata' che all'avanzare della barbarie non seppe contrapporre che «la nobiltà dello spirito e la numinosa presenza di Goethe» [9]. È questa 'fede' che spiega il discutibile impianto storico del libro, la mancanza in esso del Medioevo tedesco, dell'"uomo gotico' già lamentata da

[7] T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim 1981, p. 118.

[8] M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, p. 50.

[9] Per una 'delicata' ricostruzione di questa atmosfera rimando alle belle pagine dell'"Introduzione' di Renato Pettoello a E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico*, cit.

Troeltsch. Tale mancanza è funzionale ad una ricostruzione che vuole contrapporre all'ideale del *Blut und Boden*, il liberalismo cosmopolitico goethiano, nella convinzione che il primato da attribuire alla cultura tedesca abbia la sua origine nel fatto che essa ha saputo produrre concetti universalmente validi. Nell'informatissimo capitolo dedicato a *Libertà e Forma*, Massimo Ferrari riporta il brano di uno scritto di Cassirer del 1916 in risposta ad un attacco sferrato da Bauch a Cohen e all'ebraismo in quanto elementi estranei alla cultura tedesca, in cui si legge:

> non è perché il concetto di libertà, non è perché l'idea dell'"autonomia' siano un concetto specificamente tedesco che noi riconosciamo nell'etica kantiana uno dei vertici filosofici della cultura spirituale tedesca: ma semplicemente perché essi rappresentano un'idea universalmente valida, che va al di là di tutti i confini nazionali [10].

Cassirer non è dunque estraneo alla questione del primato spirituale della Germania, ma egli libera tale questione da ogni connotato esclusivistico e settario. È questo un atteggiamento tipico per la ricca borghesia ebraico-tedesca a cui Cassirer apparteneva. Essa era integrata da generazioni, avendo ormai abbandonato ogni legame con l'ortodossia e, pur sentendosi profondamente tedesca, era autenticamente cosmopolita. Cassirer risolve questa *impasse* non considerando il germanesimo come un possesso acquisito una volta per tutte, ma come un compito da realizzare. Esemplari a questo proposito sono le ultime pagine dell'opera in cui Cassirer riprendendo una citazione di Humboldt afferma che il tedesco è stato scelto dallo spirito del tempo

> per lavorare, durante la battaglia del tempo, all'eterna costruzione della cultura umana; non per risplendere e per recitare il suo ruolo in maniera effimera, ma per vincere il grande processo del tempo [11].

Il *Deutschtum* si configura dunque per Cassirer come un'eredità da sottoporre al vaglio della storia, «che si affermerà e darà valida prova di sé, se il pensiero tedesco conserverà la forza di dominare i compiti politici e materiali completamente nuovi che lo aspettano» [12]. L'equilibrio e il *pathos* della distanza che si respirano nelle pagine cassireriane non traggano però in inganno: esse non sono l'indice di un ottimismo ingenuo, né di un razionalismo che ignora l'assurdità della tragedia della storia. Cassirer conosce e prova il disorientamento dell'uomo contemporaneo, il suo essere 'gettato' nell'esistenza senza alcun punto di riferimento. (E del resto chi è più 'deietto' di lui, esule prima in Inghilterra, quindi in Svezia e in America?).

[10] M. Ferrari, op. cit., p. 48.
[11] *Infra*, p. 371.
[12] *Infra*, p. 371.

L'analisi dello Stato totalitario e del meccanismo 'diabolico' della propaganda nazista, condotta nel *Mito dello Stato*, dimostra che egli ha saputo guardare in faccia la Gorgone della barbarie con lucida consapevolezza, senza rimanerne pietrificato. L'appello agli ideali di libertà e di autonomia che leva in *Libertà e Forma* non ha perciò nulla di nostalgico: esso non è un richiamo a ciò che è stato, ad un ideale di Germania imbalsamato e rassicurante, ma a ciò che *dev'essere*. Ed è proprio in questo suo rimanere fedele al binomio *Sein-Sollen*, la cui irriducibilità viene ribadita anche nel dibattito del '29 con Heidegger, che si coglie, a mio giudizio, il lato più autenticamente kantiano di Cassirer: lo sforzo di far diventare razionale ciò che è reale, la capacità dell'uomo di trascendere ciò che esiste per arrivare a ciò che vale, costituiscono l'ultima ragione di sperare e di lottare, senza consegnarsi mani e piedi alla bancarotta della storia. Non stupisce che nei resoconti di quel celebre incontro di Davos la figura di Cassirer sia stata proiettata su quella di un altro grande protagonista di Davos, sulla figura di Settembrini, l'indimenticabile personaggio della *Montagna incantata*, che, pur sapendosi sconfitto, fino all'ultimo non rinuncia a far valere il suo ideale di umanità contro le argomentazioni di Naphta [13]. Nell'ostinata resistenza di Cassirer e Settembrini non c'è nulla di patetico; essi non meritano lo sguardo compassionevole che spetta a chi continua a sperare perché non vuole riconoscere lo stato delle cose, ma l'onore che va tributato a chi non rinuncia a far sentire la sua voce anche quando l'orologio della storia batte un'altra ora.

2. Il filo rosso che percorre le pagine di questo libro e annoda in un'unica trama figure tanto differenti quali Lutero e Hegel, Lessing e Hamann, Herder e Fichte, è costituito dai problemi di come il particolare possa assumere una forma tipica, di come la libera manifestazione della soggettività creatrice possa assumere un valore universale. Nella premessa di *Libertà e Forma* Cassirer, dopo aver individuato nelle pagine dedicate a Goethe il 'centro ideale' verso cui convergono tutte le osservazioni contenute nel libro, afferma:

> Ma accanto a Goethe c'è Kant: e il rapporto tra i due e quello che ognuno di essi rappresenta come potenza fondamentale dello sviluppo spirituale tedesco, costituisce ancor sempre un problema, nonostante tutte le discussioni che sono state fatte a questo proposito. Certamente, le relazioni e le opposizioni che sussistono tra le loro personalità e le loro visioni del mondo, sono state esposte

[13] Cfr. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und sein Zeit*, Hanser Verlag, München 1994, pp. 220-221 (trad. it. Longanesi, Milano 1996, p. 227). Sul significato del dibattito di Davos si veda E. Garin, *Kant, Cassirer e Heidegger*, «Rivista critica di storia della filosofia», LVIII, 1973, pp. 203-206.

più volte e dettagliatamente; ma tutte queste considerazioni non raggiungono quella connessione più profonda, sebbene indiretta, che si istituisce tra di loro per il fatto che, pur nella fondamentale particolarità della loro individuale essenza spirituale, essi si trovano tuttavia in un unico e medesimo ambito generale di problemi storico-spirituali e visioni di fondo [14].

Quando Cassirer scriveva queste righe era consapevole, affrontando il problema *Kant und Goethe*, di confrontarsi con il problema fondamentale della cultura tedesca: quello della conciliazione tra forma e materia, soggetto e oggetto, natura e spirito, e doveva avere bene in mente le conclusioni scettiche a cui soltanto qualche anno prima era arrivato Georg Simmel sulla possibilità di realizzare la conciliazione degli opposti:

Non possiamo nasconderci che non è stata ancora trovata alcuna possibile equazione tra queste due concezioni del mondo; ed è certo che solo l'una e l'altra prese congiuntamente potrebbero soddisfare la nostra aspirazione ad un rapporto spirituale con il mondo. Ma forse è di principio sbagliato cercare un equilibrio stabile tra le due posizioni. Forse il ritmo e la forma della vita moderna, impongono che la linea di confine tra l'interpretazione meccanicistica del mondo e quella goethiana [...] si sposti continuamente, e che proprio tale movimento tra le due posizioni, l'effetto che producono l'una sull'altra, l'alternarsi delle richieste e delle aspettative che esse muovono nei confronti dell'individuo, non cessino di attribuire alla vita quel fascino che noi ci aspettiamo di afferrare attraverso la decisione definitiva ed impossibile di accogliere l'una o l'altra delle due posizioni [15].

Sia per Simmel che per Cassirer, dunque, il parallelo Kant-Goethe può essere istituito sulla base di un problema che li accomuna: quello della conciliazione di due termini opposti. Ma mentre questi due termini sono costituiti per Simmel dal soggetto e dall'oggetto, dalla natura e dallo spirito, Cassirer li individua nella forma e nella libertà. È di tutta evidenza che le due coppie non sono sovrapponibili, in quanto mentre tra soggetto e oggetto, natura e spirito vi è un rapporto di contrapposizione ontologica, Cassirer trasforma il problema in problema delle funzioni della coscienza. Libertà e forma, infatti, non sono entità appartenenti a due diverse regioni dell'essere, ma le due modalità in cui può estrinsecarsi la vita della coscienza. Tali modalità possono trovare una conciliazione se la coscienza riconosce di essere autonoma, se cioè nel suo dare forma si sa sottoposta soltanto alla sua legge interna. Lo slittamento dei termini del confronto determina quindi anche l'esito finale a cui esso approda: infatti, mentre

[14] *Infra*, p. 44.

[15] G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur geschichte der modernen Weltanschauung* (1ª ed. 1906), Wolff, Leipzig 1916³, pp. 113-114; G. Simmel, *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, trad. di Alessandra Iadicicco, Ibis, Como-Pavia 1995, pp. 89-90.

per Simmel il parallelo Kant-Goethe determina la *Grundverschiedenheit* per cui Goethe statuisce l'uguaglianza dalla parte dell'oggetto e Kant dalla parte del soggetto, per Cassirer sia Kant che Goethe raggiungono una conciliazione tra l'esigenza della libertà e l'aspirazione alla forma nel concetto dell'autonoma coscienza formatrice. Per comprendere come ciò sia possibile, quale sia la strategia interpretativa che consente a Cassirer di determinare in questo modo i termini del confronto, dobbiamo inoltrarci nel suo laboratorio d'alchimista per osservare più da vicino gli elementi di cui egli tenta qui la sintesi, quale immagine di Kant e Goethe si riverberi in *Libertà e Forma*.

È stato giustamente osservato che più che per una diversa interpretazione di singoli aspetti della dottrina kantiana, la lettura coheniana e quella cassireriana dell'opera di Kant si differenziano per l'atteggiamento complessivo che i due marburghesi assumono nei confronti di essa, atteggiamento motivato anche dalla diversa temperie culturale in cui si trovano ad operare. Il problema principale che si poneva a Cohen, quando nel 1871 pubblicò la *Teoria kantiana dell'esperienza*, era quello di liberare la filosofia kantiana da due opposti fraintendimenti, quello psicologistico e quello idealistico. Si trattava in sostanza di evitare sia la lettura psicologica che Friedrich Albert Lange e Jürgen Bona Meyer avevano proposto dell'a-priori, sia le conseguenze che Fichte e tutto quanto l'idealismo tedesco avevano tratto dal primato della funzione sull'oggetto, restituendo all'a-priori il valore di condizione logica e formale dell'esperienza. Il clima di battaglia in cui appare la prima edizione della *Teoria kantiana dell'esperienza*, impone a Cohen di porre l'accento sui problemi di Kant. In altre parole Cohen cerca di venire a capo della filosofia kantiana dall'interno, evitando la sovrapposizione di schemi ed esigenze interpretative estranee ad essa, che comprometterebbero l'esatta comprensione della filosofia trascendentale.

Diversamente stanno le cose per Cassirer. Nella prefazione alla *Vita e Dottrina di Kant* egli afferma che:

> il concetto metodico fondamentale che ispirava Cohen e che egli pose alla base della sua interpretazione del sistema kantiano, mi si è sempre dimostrato fecondo, produttivo e utile [16].

E tuttavia Cassirer può ora permettersi di guardare al sistema kantiano con uno sguardo diverso. Egli si trova infatti ad operare in una situazione in cui la battaglia è già stata vinta, il ritorno a Kant è avvenuto, e il senso

[16] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, p. VIII; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. di G. A. De Toni, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 5.

autentico della filosofia trascendentale è già stato fissato. Il problema di Cassirer quindi non è più quello di ritrovare l'immagine autentica di Kant, ma di inserirlo nella storia dei problemi, di assegnargli un posto nella cultura tedesca idealistica e post-idealistica. Questo non significa privare Kant della sua posizione di privilegio, anzi ora a Kant si chiede «la soluzione di problemi nati e posti (se si vuole mal posti) fuori di lui» [17]. Una tale differenza di atteggiamento si rivela anche nella diversa valutazione che Cohen e Cassirer danno della struttura architettonica dell'opera di Kant. Se infatti per Cohen le tre critiche kantiane sono accomunate dal fatto che ciascuna di esse fornisce la giustificazione trascendentale di un ambito diverso del *Kulturbewusstsein*, per Cassirer esse non delimitano tanto tre distinti ambiti del sapere, quanto costituiscono la continuazione e l'approfondimento del problema critico fondamentale: come l'idea possa fecondare il *bathos* dell'esperienza.

In *Libertà e Forma* questa diversità di accenti si riflette soprattutto nell'interpretazione data da Cassirer alla *Critica della ragion pratica*. Se infatti Cohen cercava nella seconda critica la fondazione dell'etica, Cassirer vi ravvisa la conferma dell'autonoma spontaneità dello spirito, del fatto cioè che la libertà autentica è sempre un dare forma e non un sottrarsi ad ogni forma. L'unità del pensiero kantiano non viene quindi più individuata da Cassirer nell'unità delle fondazioni, quanto in questa autonomia dello spirituale.

Del resto, sono le stesse esigenze interpretative che determinano la lettura che in *Libertà e Forma* Cassirer compie dell'opera di Leibniz. Se infatti nel *Leibniz' System* e nell'*Erkenntnisproblem* l'accento cadeva decisamente sulla *scientia generalis*, in quanto essa era in grado di garantire l'unità del sapere, qui l'attenzione di Cassirer si sposta sull'autonoma attività rappresentativa delle monadi e sugli aspetti più 'dinamici' del pensiero leibniziano. Con la determinazione razionale della realtà ad opera dell'analisi infinitesimale siamo ancora 'fuori dal vero inizio' del sistema leibniziano, che, secondo il Cassirer di *Libertà e Forma*, ruota attorno alla contrapposizione tra l'autonomia della ragione e l'autonomia dell'individuo. È il fatto di aver «definito da un punto di vista generale le categorie della realtà psichica e di quella spirituale, distinguendole dalle categorie della conoscenza matematica della natura» [18] a determinare l'autentico 'concetto cosmico' della filosofia leibniziana che ispirò la visione del mondo di Lessing, di Herder e di Goethe, sebbene nessuno di essi sia stato un 'seguace di questo sistema'. È dunque la *Monadologia*, a radicare profon-

[17] G. Gigliotti, *Libertà e Forma. Ernst Cassirer interprete di Kant*, «Cultura e scuola», XVII (1979), n. 72, p. 93.

[18] *Infra*, p. 82.

damente Leibniz nella vita spirituale tedesca. Attraverso il concetto della monade intesa come unità intensiva che contiene in sé la molteplicità dei suoi stati e la porta progressivamente alla chiarezza del pensiero, Leibniz giunge a conciliare la legalità della ragione e la spontaneità dell'io. Nel momento in cui diviene consapevole di non essere determinato da un influsso che le cose esterne esercitano sull'animo, ma di avere in sé stesso le condizioni della sua attività rappresentativa, l'io comprende di non essere che un'espressione della legalità della ragione e che i concetti di unità e molteplicità, identità e differenza, causa ed effetto sono un suo possesso originario. È questa visione complessiva a determinare quel *pathos* della conoscenza pura che costituisce a giudizio di Cassirer la cifra caratteristica del pensiero di Leibniz e lo pone all'inizio di quel movimento che culminerà nel *sapere aude* kantiano. Il conflitto tra la legalità della ragione e la spontaneità dell'io, trova una soluzione in quanto la sovranità dell'anima viene affermata nella forma della sovranità della ragione, senza che alcuna tradizione o alcuna autorità trascendente possa limitare tale sovranità.

L'io leibniziano però non si annulla nella contemplazione dell'universale legalità della natura, non si abbandona all'*amor Dei intellectualis* spinoziano. Non vi è infatti visione immutabile che possa esaurire l'essere di Dio, ma esso può essere colto dalla monade solo nella forma dell'agire. Soltanto in virtù di questo dinamismo che pervade tutta la realtà, natura e spirito, interno ed esterno, possono arrivare ad una conciliazione. Poiché le monadi sono centri di attività, l'infinito che da esse è costituito non sarà un essere statico, ma una vita che si genera costantemente. Il mondo non è un che di dato e compiuto una volta per tutte, ma la sua perfezione consiste nell''elevazione dell'essere', nel perfezionamento costante delle monadi che si realizza grazie a questa energia dell'agire spirituale.

È tramite queste stesse istanze dinamiciste che Cassirer in *Libertà e Forma* sollecita anche l'opera di Kant. A questo proposito è assai significativo il fatto che Cassirer in *Libertà e Forma* anteponga l'esposizione dell'etica kantiana a quella della *Critica della ragion pura*. Una tale inversione dimostra come il baricentro del criticismo kantiano si sia per lui spostato «dalla critica della conoscenza alla spontaneità e all'autonomia dello spirito» [19]. Ancora una volta per Cassirer si tratta non tanto di fornire un'introduzione storica al criticismo, quanto di determinare il 'concetto cosmico' della filosofia di Kant, di mostrare come essa si trovi in una curiosa 'armonia prestabilita' con la coscienza culturale della sua epoca. La dottrina della libertà di Kant è infatti quella 'norma obiettiva' capace di unificare la coscienza religiosa, quella estetica e quella teoretica, portando

[19] M. Ferrari, op. cit., p. 68.

a compimento ciò che Lutero e Leibniz avevano realizzato per singoli settori della vita spirituale tedesca, l'uno affermando l'indipendenza della 'fede' dalle 'opere', l'altro quella delle supreme verità di ragione dalla volontà divina. La dottrina della libertà kantiana è «il punto fermo teoretico di tutti questi problemi; il punto dal quale una nuova luce ricade sul tutto della sua filosofia come sul tutto della cultura tedesca» [20]. Nella prospettiva di questa nuova lettura di Kant, che conoscerà il suo culmine nell'interpretazione della *Critica del Giudizio* contenuta nella *Vita e dottrina di Kant*, l'autonomia della ragione viene individuata come la radice comune alle diverse direzioni dell'a-priori:

> pensiero e azione si connettono nella pura spontaneità e rimandano ad essa come alla loro radice più profonda [21].

La libertà cessa di essere la condizione formale di una parte distinta del sistema, per diventare 'il suo inizio e la sua origine'. Il conflitto di libertà e forma giunge così a una 'nuova soluzione' in quanto si «dimostra che proprio la libertà autentica è diretta alla generazione della forma legale, nella quale soltanto essa trova la sua più profonda espressione e conferma» [22]. È la particolare posizione di privilegio che Cassirer assegna alla libertà all'interno del sistema kantiano che spiega come la visione del mondo di Kant e quella di Goethe siano per lui giunte ad un'autentica conciliazione. Questa è resa possibile da una netta accentuazione dei temi 'attivistici' della rivoluzione copernicana, cosa davvero insolita in un marburghese, e dal sostanziale 'appiattimento' di Kant su Goethe. Tutto quanto il capitolo dedicato a Goethe è infatti teso a mostrare come, nella figura del grande poeta tedesco, forma e libertà, poesia e verità, non siano due momenti eterogenei e collegati tra loro solo esteriormente, ma come il pensiero della forma sia piuttosto racchiuso nel sentimento della libertà in quanto momento necessario. Goethe poteva dunque esprimere la più profonda verità della sua vita solo attraverso la poesia in quanto «i confini non sono disegnati da una linea esterna, [...] sono invece inscritti sin dall'inizio e originariamente nelle funzioni formatrici della vita stessa» [23]. In nome del primato del 'fare', dell'autonomia e della spontaneità dello spirito, la struttura viene così sacrificata al dinamismo.

È qui chiaramente percepibile l'eco di Georg Simmel: al rapporto tra la coscienza e i *Kulturfakta* si è infatti sostituito quello tra lo spirito e la vita, sì che l'indagine trascendentale non si rivolge più alle forme del razionale,

[20] *Infra*, p. 172.
[21] *Infra*, p. 192.
[22] *Infra*, p. 178.
[23] *Infra*, p. 209.

ma all'autonoma formatività dello spirito. Lo stesso Cassirer non sembra pienamente consapevole della portata di questo mutamento. Malgrado infatti egli dichiari a più riprese che, essendoci precluso il paradiso dell'immediatezza, il compito del filosofo trascendentale è quello di risalire dall'oggetto alla funzione, l'analisi sembra spesso dirigersi direttamente alla vita della coscienza. La funzione, in altre parole non viene semplicemente 'ricostruita' per quel tanto che essa contribuisce a costituire l'oggetto, ma l'attenzione si rivolge decisamente al suo aspetto dinamico, alla sua libera spontaneità creatrice. Se questo consente a Cassirer di assumere un contatto più agile con le manifestazioni della soggettività, e di svincolare l'indagine trascendentale dai tre soli ambiti per cui Cohen la faceva valere, i rischi di 'attualismo' insiti in una tale posizione sono evidenti; il primato della funzione rischia pericolosamente di mutarsi in quello del fare 'fichtiano' non essendo più possibile distinguere con chiarezza il *terminus a quo* dal *terminus ad quem*, in quanto il trascendentale sembra mutarsi in una vitalità del soggetto pensante, la forma simbolica appunto.

L'accentuazione del tema dell'autonomia dello spirituale ha come suo necessario presupposto la ridefinizione del binomio materia-forma operata da Cassirer nel volume dell'*Erkenntnisproblem* dedicato a Kant. La soggettività kantiana infatti, almeno per come si dispiega nella *Critica della ragion pura*, non è autonoma perché il concetto di autonomia esige una riflessività che qui manca: l'io dell'apperccezione trascendentale infatti è il soggetto della legislazione, ma non l'oggetto di essa; non prescrive una legge a se stesso, ma alla materia che riceve dai sensi. Esso è dunque indipendente in quanto gli schemi nei quali ordina l'esperienza non sono ricavabili dall'esperienza stessa, ma non è autonomo in quanto tali schemi si applicano a qualcosa che è estraneo al pensiero e da cui la sensibilità risulta affetta. Perché dunque lo spirito possa dispiegare la sua attività autonomamente, occorre che sia eliminato il residuo dogmatico di una materia che esiste al di fuori e in maniera indipendente dalla coscienza. Anche riguardo a questo punto, nonostante un'apparente identità di vedute, vi è una sostanziale differenza tra il Cohen della *Teoria kantiana dell'esperienza*, e il Cassirer dell'*Erkenntnisproblem*. Cohen, infatti, pur rifiutando la tematica dell'*affizieren*, attribuisce un ruolo positivo allo schematismo anche nella seconda edizione dell'opera, in quanto, anche una volta riconosciuta la presenza di una spontaneità della sensibilità lo schematismo conserva la funzione di mediare tra livelli diversi di a-priori.

Nel volume dell'*Erkenntnisproblem* dedicato a Kant, Cassirer assegna allo schematismo il compito di

> mostrare come sia possibile realizzare anche nel processo effettivo dell'attività rappresentativa i concetti che sono stati dedotti in quanto condizioni necessarie dell'esperienza possibile e fornire in tal modo ad essi un'esposizione con-

> creta e attuale [...]. Lo schematismo è destinato a mediare l'intima 'eterogeneità' che sembra sussistere tra il concetto puro dell'intelletto e le intuizioni sensibili a cui viene applicato [24].

È chiaro allora che una volta riconosciuto che

> i due ceppi della conoscenza stanno in un rapporto di reciproca integrazione, la dottrina dello schematismo può tranquillamente cadere [25].

Mentre Cohen tendeva a distinguere all'interno della dottrina dello schematismo un aspetto psicologico e un aspetto logico-trascendentale, sì che, anche una volta affermata la spontaneità della sensibilità, lo schematismo poteva continuare a sussistere in quanto momento ineludibile della determinazione del concetto, Cassirer tende sostanzialmente a identificare i due aspetti del problema, sì che una volta riconosciuta la necessaria integrazione di sensibilità e intelletto, la dottrina dello schematismo perde ogni significato sistematico per conservarne uno meramente storico. È un punto questo di particolare interesse in quanto se da un lato configura una nuova concezione della sintesi da parte di Cassirer, dall'altro determina le difficoltà a cui il suo trascendentalismo va incontro. Perché esso sia pienamente inteso però, più che alla lettura coheniana di Kant, bisogna guardare agli sviluppi del pensiero del fondatore della scuola di Marburgo. È infatti alla luce del superamento dell'intuizione e della conseguente affermazione della purezza del pensiero contenuti in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode* e nella *Logik der reinen Erkenntnis* che ora Cassirer legge Kant. In particolare è la definizione della *Realität* come unità qualitativa

> che non consiste nella *frantumazione* (*Zusammensturz*) della molteplicità, ma che piuttosto fa *sorgere* da se stessa la molteplicità [26]

a determinare la concezione del concetto di Cassirer. Secondo tale concezione l'universale non è che la regola di generazione del molteplice; la specificazione non è infatti un momento accidentale per il concetto, qualcosa che potrebbe intervenire o non intervenire lasciandone comunque impregiudicata la natura, ma costituisce la vita stessa di esso. Per chiarire questo punto può forse essere utile un paragone con la teologia: il concetto di Cassirer non è come il Dio di Agostino che esiste prima della creazione

[24] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 712; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, 3, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1978, p. 771.

[25] Ivi, p. 717; trad. it., p. 776.

[26] H. Cohen, *Das Prinzip der Infinithesimal-Methode und seine Geschichte*, rist. an. con introduzione di Helmuth Holzhey in *Werke*, a cura dell'Hermann-Cohen-Archiv, Bd. V, Olms, Hildesheim-New York 1984, p. 29.

e indipendentemente da essa, ma è il *Deus sive natura* spinoziano-goethiano: esso è l'intima legge del divenire e quindi non possiede un'esistenza separata da esso:

> Attraverso tutte le affermazioni metafisiche di Spinoza, si sente chiaramente lo sforzo di cogliere e di descrivere un 'essere' che può sussistere soltanto in correlazione con le cose finite, e che tuttavia appartiene a una dimensione del pensiero del tutto differente dalla loro [27].

L'abolizione dello schematismo trascendentale va dunque messa in relazione ad una concezione della generalità come forma seriale, in cui il dato perde il suo valore antitetico rispetto alla forma e quindi il suo significato problematico per essa, per vedersi assegnata in anticipo una posizione all'interno di una successione necessaria prodotta da una relazione generatrice. È chiaro che all'interno di un simile contesto lo schematismo perde ogni significato in quanto la sintesi che Cassirer avrebbe in mente

> non si configura come un processo di *unificazione* di un molteplice dato, [...] ma come *unità* configurata secondo una regola [28].

Del resto, nel capitolo sulla pregnanza simbolica contenuto nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer esprime la consapevolezza dello scarto che la sua lettura dell'a-priori comporta rispetto al testo kantiano. Pur riconoscendo a Kant il merito di avere compreso che l'esperienza per ottenere un significato deve strutturarsi secondo regole universali e necessarie, Cassirer gli rimprovera di essere rimasto prigioniero dei concetti della psicologia delle facoltà del XVIII secolo, secondo cui attività e ricettività, sensibilità e intelletto sarebbero facoltà fondamentali dell'anima, autonome e indipendenti, che, nel loro cooperare, generano l'esperienza come prodotto:

> La validità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto [...] sarebbe anche qui di nuovo giustificata per il fatto che la si fa derivare da un soggetto trascendentale come l'autore di questa validità. Certo però che in tal modo al problema critico-fenomenologico si sarebbe sostituito un problema ontico, una considerazione concernente la sostanza. L'intelletto somiglierebbe a un mago o negromante, che animi la 'morta' sensazione e la risvegli alla vita della coscienza [29].

[27] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, cit., Bd. II, p. 111; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., Vol. II, 1, pp. 137-138.

[28] G. Gigliotti, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, «Rivista di storia della filosofia», L, (1995), n. 4 interamente dedicato a Cassirer, p. 797.

[29] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. III, p., 227; trad. it. cit., vol. III, 1, pp. 260-261.

Una volta riconosciuto con Kant che una materia priva di significato è una semplice finzione in quanto «il fenomeno senza il rapporto con una coscienza almeno possibile non sarebbe nulla per noi», la questione di come da qualcosa di assolutamente estraneo al significato derivi il significato diventa un non senso filosofico. Kant, e con lui Husserl, si rendono responsabili di un'illecita ipostatizzazione dell'esperienza, della realizzazione di una dicotomia che può valere al massimo come *distinctio rationis* ai fini dell'indagine. Mentre infatti per Kant e per Husserl il conoscere include in sé sempre un momento di *Sinnfindung*, di irriducibilità all'attività formatrice del soggetto dovuta alla passività della sensibilità nei confronti delle impressioni, Cassirer e i neo-kantiani accentuano il momento della costruzione, della *Sinngebung*. Portando alle estreme conseguenze la rivoluzione copernicana di Kant, l'obiettività della conoscenza non viene più fatta risiedere da essi nell'accordo dei nostri concetti con le sensazioni, ma nell'invariabilità di relazioni universali. Così mentre per Cassirer conoscere un oggetto equivale a determinare il suo *Stellenwert* nei diversi ordini seriali che determinano l'esperienza, per Husserl, che ha conservato un significato positivo al dualismo kantiano di forma e materia, la sensazione mantiene una propria 'contingenza' rispetto alle funzioni formanti. All'interno del processo conoscitivo Husserl distingue diverse fasi, conservando all'apprensione di un contenuto un valore autonomo e indipendente rispetto al giudizio determinante e relazionale. L'esperienza intenzionale non si esaurisce infatti nella costituzione di un determinato significato, ma è sempre allo stesso tempo riconoscimento di un significato.

Per Cassirer invece noi conosciamo soltanto il sinolo di materia e forma e non ci è dato esperire né una forma senza materia, né una materia senza forma. È sulla base di questa lettura di Kant che Cassirer in *Libertà e Forma* può affermare l'autonomia del soggetto teoretico kantiano, istituendo il parallelo Kant-Goethe sulla base della conciliazione (non ontologica) di libertà e forma.

Anche in Goethe infatti Cassirer ravvisa un'analoga concezione della generalità come 'regola vivente', come espressione dell'autonoma legalità dello spirito. Questo aspetto emerge con particolare chiarezza laddove Cassirer prende in esame la produzione scientifica di Goethe: è qui infatti che il concetto goethiano di forma arriva a dispiegare tutte le sue potenzialità.

In campo naturalistico l'apporto di Goethe si lascia misurare in contrapposizione al meccanicismo del XVIII secolo: se questo era interessato alle forze che governano la natura, Goethe era interessato esclusivamente a ciò che appare, a rintracciare un ordine nell'avvicendarsi caotico dei fenomeni. Per descrivere questo atteggiamento nei confronti del reale egli co-

niò il termine 'morfologia'. La morfologia però non si occupa della forma in senso statico, ma delle sue metamorfosi:

> la forma è qualcosa che si muove, che diviene, che trascorre. La teoria della metamorfosi è la chiave per tutti i regni della natura [30].

È per questo che è necessario formulare un criterio di elaborazione valido per tutti i casi che svolga la funzione di un denominatore comune a cui riportare le infinite variazioni della natura. Il *tipo* e l'*Urpflanze* sono dunque concetti consapevolmente artificiali che nell'ambito della ricerca devono svolgere una funzione euristica. Non si tratta cioè di mettere in luce un'idea obiettivamente presente nel piano della creazione, ma di costruire uno strumento che possa essere applicato in tutti i casi in cui sia valido e utile. In *Libertà e Forma* Cassirer mostra di aver colto con molto acume il carattere euristico del concetto di tipo. Grazie ad esso, a giudizio di Cassirer, Goethe elabora un modello di scienza naturale alternativo a quello basato sul metodo classificatorio di Linneo. Quest'ultimo soggiace alla legge a cui è sottoposto ogni metodo di classificazione basato su concetti astratti, in quanto ad una maggiore estensione del concetto corrisponde una minore comprensione delle note; così la classificazione in specie e generi irrigidisce l'organico in un quadro senza vita. Goethe guadagna un nuovo modo di guardare alla natura ridefinendo i rapporti tra individualità e totalità. Per Goethe infatti, al contrario che per Platone il singolo non è ciò da cui bisogna prescindere per librarsi nel puro etere del concetto; egli non vuole liberarsi dall'individuale, ma, al contrario concepirlo nella sua interezza e purezza. Perché ciò accada è però necessario considerarlo non nel suo isolamento, ma nei rapporti di correlazione che esso intrattiene con le altre individualità:

> Non ci si chiede in quali caratteristiche comuni esso [il singolo] coincida con gli altri, ma secondo quali condizioni uno si ordini rispetto all'altro e dall'altro proceda. Lo spirito sta qui al centro dell'esistenza stessa, e qui comprende anche l'interna relazionalità che tiene insieme tutta l'esistenza [31].

L'universale non è più dunque la morta immagine del vivente ottenuta prendendo in considerazione soltanto le note comuni degli individui, ma è la regola che determina il passaggio da una singolarità all'altra. Per questo, nei confronti dell'ideale classificatorio di Linneo, Goethe rivendica i diritti di una scienza intuitiva che permetta di penetrare i misteri della *natura naturans*, per comprendere la legge del produrre e non il casuale succedersi delle

[30] J. W. Goethe, *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 143 voll., Böhlhaus, Weimar 1887-1919 (ristampa anastatica, D.T.V, München 1987), Bd. II, 6, p. 446.

[31] *Infra*, p. 238. Si veda ancora Renato Pettoello, op. cit.

produzioni. È dunque anche qui la concezione dell'universale come *forma interna* e non una precostituita unità ontologica a consentire l'unificazione delle opposizioni, la sintesi di libertà e forma. Il tipo viene infatti a configurarsi come il *caso pregnante* da cui è possibile derivare la varietà delle forme viventi. Questo derivare non va inteso nel senso di un dedurre, ma nel senso di un pieno dispiegamento del caso singolo. È in questa capacità di variazione a partire da un modello dato, di vedere riunite in un singolo caso, puramente ideale, la ricchezza e la molteplicità del reale che Goethe individua ciò che differenzia l'uomo comune dall'artista e dallo scienziato. Se è infatti vero che è la vista l'organo di Goethe scienziato, è altrettanto vero che il suo 'vedere' non è un semplice ricevere le impressioni:

> Questa 'facoltà ricettiva' però, rimarrebbe morta e priva di forma senza la dote vivificante del cambiamento e della trasformazione legale del dato. Le due cose sono reciproche e indissolubili, poiché memoria e immaginazione sono operanti già negli stessi organi di senso [32].

Soltanto all'occhio dello spirito, l'occhio in cui visione e fantasia sensibile sono uniti in modo indissolubile, si mostra ciò che non muta nella mutevolezza dei fenomeni. Per questo, malgrado l'oggetto della morfologia sia ciò che appare, Goethe è assai lontano da un empirismo radicale:

> così accade a tutti coloro che apprezzano esclusivamente l'esperienza; non pensano che l'esperienza è solo la metà dell'esperienza [33].

Ad uno sguardo puramente ricettivo il mondo si presenta infatti come uno spettacolo frammentario e incoerente. La fantasia ha appunto il compito di colmare i vuoti realizzando la continuità anche laddove essa non si mostra ai sensi. È attraverso un tale procedimento che Goethe giunge alla scoperta dell'osso intermascellare. La continuità è una condizione indispensabile per la scienza della natura goethiana, perché permette di stabilire analogie tra casi apparentemente diversi. È dunque l'idea della continuità che consente a Goethe di superare il conflitto tra individualità e totalità:

> L'antitesi tra individualità e totalità trova una soluzione più precisa nel concetto e nell'esigenza della *continuità*, che Goethe rivendica con consapevole acutezza nei confronti della forma tradizionale della botanica [34].

[32] *Infra*, p. 254.

[33] J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, hrsg. von M. Hecker, Verlag der Goethe-Gesellschaft, Weimar, 1907, massima n. 1072; trad. it.: J. W. Goethe, *Massime e riflessioni*, a cura di Siegfried Seidel, trad. di Marta Bignami, introduzione di Paolo Chiarini, Theoria, Roma-Napoli 1983.

[34] *Infra*, p. 238.

Soltanto grazie alla continuità il tipo può rappresentare la totalità e divenire il simbolo di essa, portando così a compimento la conciliazione di libertà e forma. Cassirer vede realizzata in Goethe una teoria del concetto come forma seriale analoga a quella che egli, sulla base della trattazione coheniana dell'infinitesimale, aveva elaborato in *Sostanza e Funzione*. È lo sfondo e il sostrato di una tale teoria ad essere mutato, in quanto alla continuità coheniana, che doveva radicare la quantità dell'unità numero nell'infinitamente piccolo della realtà è subentrata la continuità della Grande Catena dell'Essere, ad una continuità matematica la continuità delle forme viventi.

Ma l'identificazione che qui Cassirer compie tra la *Realität* coheniana e l'*Urphänomen* goethiano non è esente da problemi. La teoria funzionalista del concetto che Cassirer sviluppa in *Sostanza e Funzione* si costituisce infatti in contrapposizione alla teoria associazionista che pretende che le rappresentazioni universali si formino sulla base di somiglianze oggettivamente presenti nelle cose stesse. Secondo Cassirer, invece, la sintesi non ha alcun diretto correlato sensibile, ma presuppone una qualche legge universale di coordinazione che determini la regola di successione dei fenomeni. Tale regola di successione non è essa stessa un nuovo elemento che si trovi realmente mescolato con quelli che sintetizza, ma «il suo 'essere' consiste esclusivamente nella determinatezza logica in virtù della quale si distingue in maniera univoca da altre possibili forme seriali» [15]. L'*Urphänomen* goethiano non sembra poter essere ridotto alla regola logica grazie alla quale passiamo da una formazione naturale all'altra. Esso possiede infatti un proprio correlato sensibile, *l'Urpflanze* e l'*Urtier*, anche se per Cassirer va inteso in senso puramente 'simbolico'. Mentre dunque in una teoria funzionale del concetto elemento della serie e forma della serie appartengono a due dimensioni diverse di principio e che non possono essere ridotte una all'altra, l'*Urphänomen* goethiano sembra piuttosto implicare un concetto di universale come processo del diventar se stesso. Un tale significato teleologico della pianta originaria era stato colto con molto acume da Enzo Paci in un saggio solo recentemente pubblicato:

> Notiamo subito la prima impressione di Goethe: le piante del giardino di Palermo non sono né in casse, né in vasi, né in una serra – ma, vegete e fresche in modo che possano conformarsi pienamente al loro destino. Cioè: possono diventare quello che potenzialmente sono e assumere la forma piena in esse

[15] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin 1910, p. 34; E. Cassirer, *Sostanza e Funzione * Sulla relatività di Einstein*, trad. it. di Gian Antonio De Toni, con una presentazione di Giulio Preti, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 39.

innata. Ma anche se il termine è *Schicksal*, destino è qui sì destino, ma in realtà è *telos* e la pianta originale è sia reale, si noti, sia pienamente *intellegibile* come l'*eidos*: in poche parole è una *entelechia* nel senso aristotelico, ma anche in un senso rinnovato: intellegibile è ciò che può realizzare la sua forma propria in modo tale che tale forma sia sua e nello stesso tempo un modello |...| [36].

In *Libertà e Forma*, dunque, Cassirer tenta di assimilare sotto il concetto onnicomprensivo della *metamorfosi* il carattere funzionale del pensiero con quello dinamico della realtà, in quanto entrambi, nel loro divenire, sono sottoposti ad una legge che hanno dato a se stessi. Nel prosieguo della sua opera però, queste due diverse concezioni dell'universale mostreranno tutta la loro inconciliabilità dando luogo a difficoltà di non poco momento.

3. È arduo non concordare con Krois quando afferma che la teoria della pregnanza simbolica è difficilmente collocabile all'interno dell'idealismo trascendentale della scuola di Marburgo. La coscienza infatti non è più il luogo di costituzione della realtà, in quanto la pregnanza simbolica non viene in nessun modo compresa come un 'atto' di interpretazione. Essa non si lascia ricondurre, dice Cassirer, «né a semplici processi riproduttivi, né a mediati processi intellettuali» [37]. Cassirer procederebbe ora da una «dottrina della totalità in cui uomo, mondo e simbolo sono sempre pensati in correlazione», approdando ad un ermeneutica del significato, dove per ermeneutica si intende «l'ineludibilità del comprendere nel senso della pregnanza simbolica», e cioè, se ho ben compreso l'interpretazione di Krois, il fatto che il singolo fenomeno può esserci dato soltanto all'interno di un determinato ordine simbolico, e soltanto all'interno di questo riceve il suo senso.

Ciò che meno convince dell'interpretazione di Krois è che egli ravvisi in questo una sorta di *Kehre* cassireriana, una svolta rispetto al periodo marburghese. In realtà già *Sostanza e Funzione* mostra con chiarezza le difficoltà che si pongono a Cassirer nel momento in cui egli tenta di determinare la natura dei principi immutabili di cui la conoscenza risulta costituita. Di che genere sono questi invarianti? A che tipo di esistenza possono aspirare? Sono essi un elemento costitutivo dell'essere, o semplici produzioni del pensiero? La questione stessa è a giudizio di Cassirer malposta perché:

[36] E. Paci, *Lettura fenomenologica di Goethe*, «Aut-Aut», gennaio-aprile 1997, n. 277-278, pp. 4-5.

[37] J. M. Krois, art. cit., p. 23.

> ogni questione intorno a quest'origine, ogni tentativo di ricondurre le forme fondamentali a un'azione delle cose o a un modo di manifestarsi dello spirito contiene in sé un'evidente petizione di principio: infatti il 'donde' è anch'esso nient'altro che una determinata forma di relazione logica |...| Cade in tal modo anche la possibilità di separare la 'materia' della conoscenza dalla 'forma' di essa in maniera da attribuire loro una diversa origine nell'essere assoluto, cercando per esempio l'origine di un fattore nelle 'cose', e l'origine dell'altro invece nell'unità della coscienza |...| La materia è sempre soltanto in relazione alla forma, come d'altro lato la forma va considerata solo in rapporto con la materia [38].

Da questi passi si evince chiaramente come la teoria della pregnanza simbolica sia già presente *in nuce* nell'opera del 1910. Già in *Sostanza e Funzione* infatti, il carattere strutturato in cui l'esperienza ci si presenta non può essere dedotto come una prestazione dell'intelletto. È chiaro che all'interno di una simile prospettiva l'idealismo critico e il realismo ingenuo rischiano di presentarsi come due prospettive ugualmente ammissibili. Diviene cioè impossibile, per dirla *à la Kant*, stabilire se siamo istruiti dalla natura in veste di scolari che stanno ad ascoltare tutto ciò che piace al maestro, o in veste di giudice, che, nell'esercizio delle sue funzioni, costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli rivolge loro. Concepire il concetto come genesi del molteplice da un determinato principio ordinatore sembra così precludere la possibilità di cogliere la genesi del concetto medesimo. È da questa particolare difficoltà che si origina l'omologia che Cassirer tenta di istituire tra concetto-funzione e *Urphänomen* goethiano. La relazionalità del pensiero puro viene ad essere per lui indistinguibile dalla legalità che governa le metamorfosi dell'*Urpflanze*, in quanto, vista la correlatività di forma e materia, non è più possibile assegnare un valore determinato ai membri della sintesi. Mi pare che nel tentativo di sintetizzare due stili di pensiero così differenti come il trascendentalismo kantiano e la morfologia goethiana, Cassirer si imbatta in una difficoltà che mina alle fondamenta la sua stessa concezione del trascendentale. Dopo aver affermato l'onnipotenza del pensiero identificando il conoscere con l'autonoma relazionalità dello spirito, Cassirer elimina all'interno di una tale *Sinngebung* ogni momento di mediazione, ogni tensione tra universale e particolare. Non solo il dato non presenta più alcuna opacità, alcuna resistenza nei confronti del pensiero, ma di un dato è ormai impossibile parlare se non per astrazione, in quanto esso può presentarsi soltanto all'interno di determinate forme seriali, nella sintesi con l'universale. Per Cassirer, una volta affermata la presenza di un a-priori dell'intuizione sensibile, il problema dello schematismo perde ogni senso,

[38] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.*, pp. 411-412; trad. it. cit., pp. 410-411.

in quanto la materia e la forma diventano termini perfettamente correlativi. Ci vediamo così sprofondati in una sorta di *Identitätsphilosophie* in cui è impossibile dare un valore ai membri della sintesi all'interno del processo conoscitivo.

Affermare che la realtà può manifestarsi soltanto come 'sinolo', non implica tuttavia la rinuncia a determinare a livello metodologico come una tale sintesi si costituisca, di quali parti consti e quale relazione intrattengono tra loro queste parti. Per fare questo però è necessario riconoscere che la forma ha diversi livelli, che l'a-priori della sensibilità ha una legalità autonoma rispetto a quello dell'intelletto, altrimenti si ricade in quella indistinguibilità di forma e materia, di significante e significato che conduce la filosofia di Cassirer ad aporie insolubili.

In Kant è lo iato che separa sensibilità e intelletto, il fatto che la sintesi si ponga ogni volta come una meta da raggiungere e non come un risultato acquisito, che permette di dedurre trascendentalmente le categorie. Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in un'intuizione che è puramente sensibile

> ma la congiunzione (*conjunctio*) di un molteplice in generale non può mai provenirci dai sensi, e neppure esser racchiusa nella forma pura dell'intuizione sensibile. Essa è infatti un atto della spontaneità della facoltà rappresentativa, [...] dell'intelletto che possiamo indicare con la designazione generale di *sintesi* [39].

Cassirer invece può soltanto vedere la sintesi nella sua immediatezza: poiché l'esperienza si presenta come una struttura compatta, senza spaccature e senza scarti di senso al suo interno, non offre alcun appiglio, alcuna sponda che permetta di determinare se l'ordine in cui essa si presenta sia il frutto di una prestazione dell'intelletto o una qualità della 'materia'. L'avere accettato una teoria della forma di stampo goethiano, che riduce l'universale alla regola di successione dei fenomeni, porterà Cassirer ad abbracciare anche i presupposti metodologici di Goethe:

> Goethe non conosce un simile intelletto dominante e legislatore per eccellenza. Egli vuole anche in questo caso non fermarsi al semplice pensare e giudicare; ciò che gli urge è vedere. Egli non vuole soltanto comprendere; egli vuole, come Faust, vedere la natura operante davanti alla sua anima [40].

Nella teoria della percezione contenuta nella *Filosofia delle forme simboliche*, la visione rivendica con forza i suoi diritti nei confronti del giudi-

[39] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, in *Werke*, Bd. III, 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 134-135; I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, U.T.E.T., Torino 1986, p. 161.

[40] E. Cassirer, *Goethe und die Kantische Philosophie*, in *Rosseau, Kant, Goethe*, hrsg. von. Rainer A. Bast, Meiner, Hamburg 1991, p. 93.

zio. Il dato infatti diventa significante grazie alla *Sicht* del soggetto in una prospettiva che piuttosto che fondare la sintesi la mostra:

> Il 'dato' deve essere già preso sotto un determinato riguardo ed essere colto *sub specie* di questo riguardo: questo soltanto infatti gli conferisce il suo 'senso'. Questo senso non va qui inteso né come un secondario ingrediente concettuale, né come un ingrediente associativo, ma è il puro senso dell'intuizione originaria stessa. Nel momento in cui passiamo da una forma della 'visione' a un'altra, non solo un singolo elemento dell'intuizione, ma questa medesima nella sua intera unità subisce una metamorfosi caratteristica [...], 'l'ideazione', il modo della 'visione' è il vero πρότερον τῇ φύσει, perché solo in esso e per mezzo di esso si manifesta ciò che si vede, e si determina conformemente ad esso [41].

La *Sicht* di cui parla Cassirer nella *Filosofia delle forme simboliche* non ha nulla da spartire con l'intelletto legislatore kantiano. Essa non introduce le determinazioni formali nell'esperienza, ma si limita a selezionare quegli aspetti di essa che manifestano maggiore costanza e stabilità. In questo modo nel flusso percettivo vengono a formarsi determinati punti eminenti, determinati centri di cristallizzazione attorno ai quali gli altri elementi si raggruppano e a cui si riferiscono. Al mutamento della *Sicht* corrisponde un mutamento del significato complessivo dell'esperienza, perché cambia la forma di ordinamento, la serie in cui il dato viene assunto. Cassirer esemplifica questo punto riportando un esperimento di Hering in cui una macchia bianca sotto una fitta volta di fogliame appare dapprima all'osservatore come una macchia bianca di calce. Poi, osservando più attentamente, egli si accorge che si tratta semplicemente di un raggio di sole che, attraverso un vuoto del fogliame, è caduto direttamente sul suolo grigio. Nota Cassirer:

> La direzione della 'ideazione' costringe quindi il puro fenomeno 'ottico' entro vie ben determinate. In un caso esso simboleggia un essere sostanziale (l'essere della 'macchia'), nell'altro caso un riflesso luminoso come effetto momentaneo [42].

Nel primo caso dunque la macchia bianca viene vista come rappresentazione di una relazione di cosa e proprietà (come una macchia bianca provocata dalla calce rovesciata), nel secondo come rappresentazione di una relazione causale (come riflesso di una luce sul terreno). A questo proposito Rudolf Bernet ha parlato di percezione ermeneutica:

> Una percezione ermeneutica o rappresentativa si indirizza a un dato in quanto questo è preso in una rete di rimandi. Questi rimandi meritano di es-

[41] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* cit., Bd. III, p. 156; trad. it. cit., vol. III, 1, pp. 176-177.

[42] Ivi, p. 160; trad. it., p. 182.

> sere chiamati intenzionali, anche se non sono veramente di ordine soggettivo. Niente è dato come semplicemente presente, l'accadimento della presenza di un dato provoca una vibrazione (*Schwingung*) che si propaga e risveglia dei nuovi dati che si annunciano in lontananza [43].

Non sembra dunque improprio, anche nel caso di Cassirer, parlare di *sintesi passiva*, ovvero di una sintesi che ha luogo senza l'intervento del soggetto secondo modalità che ricordano da vicino l'analisi husserliana della coscienza costituente. Ma il diverso contesto sistematico in cui si colloca, rende assai problematica la teoria della percezione di Cassirer. Mentre infatti Husserl a partire da *Ideen I* abbandona la concezione noematica della percezione contenuta nelle *Ricerche Logiche*, per affermare il carattere egologico della coscienza costituente, il problema del soggetto trascendentale ha perduto per Cassirer, come per tutto quanto il neokantismo marburghese, ogni significato. I concetti di cui l'esperienza risulta costituita non sono più infatti deducibili a priori dall'unità della coscienza, ma non rappresentano altro che la forma del pensiero scientifico. La filosofia può quindi sì 'analizzare' tali concetti in quanto essi attestano la 'purezza' del pensiero, ossia la sua indipendenza dal soggetto individuale, ma non può in alcun modo dedurli da un principio supremo quale l'io dell'appercezione kantiana. La validità delle categorie non è più 'garantita' da un fondamento ultimo, ma è 'documentata' dal sicuro procedere della scienza. Il metodo trascendentale non deve quindi ora dedurre le funzioni soggettive che rendono possibile l'esperienza, ma tematizzare i concetti che sono all'opera nell'esperienza scientifica, per mostrare come essi siano le condizioni necessarie e sufficienti della sua validità. È tale mutato atteggiamento dei marburghesi che spiega il privilegio accordato da Cohen all'analitica dei principi e il suo rifiuto della deduzione metafisica a tutto vantaggio di quella trascendentale. Ma la riduzione dell'io ad un 'fascio di condizioni' risulta difficilmente compatibile con la concezione dell'a-priori sostenuta da Cassirer. Egli conserva infatti all'a-priori il suo specifico significato normativo: la struttura sembra possedere un'esistenza autonoma rispetto ai dati dell'esperienza; essa è il reticolato in cui il dato si determina:

> Il singolo, l'esistente viene determinato riguardo al suo significato oggettivo in quanto viene inserito nell'ordine spazio-temporale, nell'ordine causale e nell'ordine esprimente il rapporto di cosa e proprietà [44].

[43] Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994, p. 150.

[44] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. III, p. 236; trad. it. cit., vol. III, 1, p. 272.

Ma se questi ordini possono essere semplicemente visti, constatati, cos'è che ci assicura della loro universale validità? Con Natorp, cui rimprovera di essere rimasto vincolato ad una concezione unidimensionale della coscienza, facendo coincidere ciò che è 'oggettivo' con ciò che è 'universale' e 'necessario', Cassirer condivide il rifiuto di ogni introspezione e di ogni conoscenza immediata dell'interiorità. La struttura del soggetto può essere ricavata soltanto retrospettivamente a partire dalle singole obiettivazioni culturali, mediante un'analisi ricostruttiva che si spinga da queste alle loro condizioni di possibilità. Ma l'io a cui l'indagine trascendentale approda mediante un tale metodo del 'risalimento' è appunto un 'fascio di condizioni' che non possono essere dedotte da un superiore principio unificatore. Ma se tali condizioni non possono essere ricondotte all'unità della coscienza, cos'è che ci assicura che non si possano presentare decorsi percettivi che contraddicano le leggi dello spazio-tempo e quelle della causalità, dissolvendo il mondo in una rapsodia di percezioni, in un caos informe?

La forma più eclatante in cui tale difficoltà si manifesta è la *Invariantentheorie* contenuta in *Sostanza e Funzione*. L'analisi della scienza condotta nell'opera del 1910 consente di 'risalire' ad alcuni principi che nel progresso della conoscenza si mantengono costanti. Dopo aver affermato, come abbiamo visto sopra, l'impossibilità di ricondurli all'unità della coscienza, Cassirer prova a conferire agli invarianti un valore a-temporale affermando che «la 'sussistenza' delle verità è logicamente indipendente dal fatto di essere pensate» [45]. La teoria funzionalista del concetto contenuta in *Sostanza e Funzione* esigeva però che il concetto non possedesse un'esistenza autonoma, ma ottenesse una realtà soltanto nel rapporto con i *concreta* che doveva sintetizzare. Gli invarianti logici, invece, sono 'neutrali' rispetto ad ogni concrezione e sembrano reinsediare nei suoi diritti la logica formale. Cassirer prova ad aggirare la difficoltà negando agli invarianti un'esistenza autonoma e facendone una sorta di costanti del processo conoscitivo che si possono manifestare soltanto negli atti del conoscere. La validità universale e necessaria dell'a-priori risulta però in questo modo una semplice *petitio principii*. Essa infatti si basa su una sorta di ragionamento induttivo che trasferisce nel futuro ciò che è accaduto nel passato. Poiché esaminando i molteplici ambiti dell'attività spirituale dell'uomo, abbiamo constatato che in essi si presentano determinate categorie, determinati principi di ordinamento, noi inferiamo che tali principi siano le condizioni a cui ogni esperienza deve necessariamente sottostare. Ma questa è una semplice presupposizione che non garantisce né universalità, né

[45] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 414; trad. it. cit., p. 413.

tantomeno necessità. Emerge così ancora una volta in maniera inconfondibile l'influenza esercitata su Cassirer dalla *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen. È infatti grazie all'implicita assunzione della fondazione intensiva della realtà operata da Cohen in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode* e ripresa nella *Logik der reinen Erkenntnis*, che Cassirer può prescindere da una deduzione delle categorie. La possibilità di una conoscenza a-priori non è infatti dovuta, in Cassirer, alla validità universale e necessaria della forma, ma poggia sull'omogeneità della materia: essa non si può in alcun modo 'ribellare' agli invarianti dell'esperienza in quanto è sin da principio 'integrata' in essi:

> È la legge intellettuale della continuità che garantisce la connessione tra premessa e conseguenza come anche tra le unità del pensiero, che tra di loro devono riprodurre il rapporto fondamentale di premessa e conseguenza. La teoria cassireriana delle forme simboliche, così ingenua ad un primo sguardo, non è, riportata al suo nocciolo, che una variante assai feconda della teoria coheniana del pensiero puro, in quanto pensiero della conoscenza pura [46].

La dinamica interna al pensiero cassireriano rischia così di trasformarsi in dialettica, rovesciando nel suo contrario il primato della funzione sull'oggetto. L'accentuazione degli aspetti costruttivisti della dottrina kantiana determina infatti la sostituzione di un intelletto legislatore, con un intelletto che 'vede', che constata la presenza di una struttura invariante dell'esperienza. In questo modo però abbiamo abbandonato i sentieri di una filosofia trascendentale per imboccare quelli di un'ontologia: risultando indeducibile come funzione del pensiero, la continuità deve necessariamente trapassare in predicato dell'essere.

4. Per giungere ad una reale comprensione dell'influenza esercitata da Goethe sul pensiero di Cassirer, più che a singoli aspetti della teoria della natura o della poesia goethiana, occorre rivolgersi al loro stile complessivo. Un'analisi che si limitasse ad isolare all'interno dell'opera di Goethe singole teorie quali l'*Urphänomen* o la metamorfosi, per indagare l'effetto da esse esercitato sulla *Filosofia delle forme simboliche*, mancherebbe infatti di mostrare l'importanza che Goethe riveste per Cassirer *in quanto tutto*, in quanto compiuto 'cosmo spirituale'. È infatti soprattutto la legge formale del pensiero di Goethe ad influenzare Cassirer, sì che pare di poter concludere che tutta quanta la *Filosofia delle forme simboliche* si pone sotto il segno di Goethe, nel senso di un attivo 'confilosofare' di Cassirer con il grande poeta tedesco.

[46] W. Marx, *Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letzbegründung?*, in *Über Ernst Cassirers*, cit., p. 82.

L'espressione più appropriata per esprimere questa pura legge formale è, a mio giudizio, quella di «amore per la libera molteplicità del reale», per l'avvicendarsi di immagini e scenari sempre nuovi. Questo amore è in strettissima connessione con la teoria della forma goethiana. Se infatti la forma non abita in un luogo iperuranio, ma è «forma coniata che si sviluppa vivendo», allora essa può mostrarsi soltanto nel processo della realtà umana e naturale, nel turbinìo incessante del divenire che è una continua generazione e dissoluzione di forme. La forma originaria va dunque inseguita nei suoi infiniti rispecchiamenti, sì che lo sguardo dell'osservatore deve ampliarsi a 'diottrica universale' per cogliere il carattere tipico e perciò autenticamente simbolico di ogni fenomeno naturale e storico [47]. È questo spettacolo turbinoso, che anche nell'aberrazione e nella deformità non si presenta come l'eccezione alla regola, ma come la sua estrema realizzazione, a tenere avvinti Goethe e Cassirer. Il viaggio in Italia si mostra da questo punto di vista decisivo per Goethe. Esso infatti, attraverso l'idea della pianta originaria e della metamorfosi gli fornisce gli strumenti concettuali per dominare la molteplicità del reale, disvelandogli l'interna relazionalità che domina tutta la natura. Così, nella seconda stesura del *Faust*, Faust può sostenere la visione dello spirito della terra, in quanto la natura non gli si presenta più come una continua creazione e dissoluzione, ma come «una pienezza di forme, ognuna delle quali possiede in se stessa la regola e la misura del suo divenire» [48].

L'atteggiamento di Goethe nei confronti della storia appare dominato dallo stesso desiderio di cogliere l'eterno nel transeunte. Goethe mostrava infatti una profonda avversione per la storia intesa come mera collezione di fatti. Non lo interessava «né la semplice sequenza degli accadimenti e delle scene, né la semplice molteplicità dei popoli e degli individui». Se egli si rivolge alla storia non è dunque per occuparsi della 'singolarità' degli avvenimenti storici, ma perché in essi gli si mostra il principio eternamente identico dell''umanità stessa'. Da questo punto di vista c'è una perfetta identità tra la concezione goethiana della natura e quella della storia:

> Come Goethe sentiva e spiegava le forme della natura come forme della vita, così egli comprende ora le forme storiche della vita dell'umanità come forme della natura, che hanno in se stesse le loro leggi e la misura della loro ascesa e del loro declino [49].

[47] Si veda a questo proposito la bella introduzione di Ludovica Koch a *Il Divano occidentale-orientale*, a cura di Ludovica Koch, Ida Porena e Filiberto Borio, *Storia del «Divano»*, Rizzoli, Milano 1990, pp. 7-28.

[48] *Infra*, p. 278.

[49] *Infra*, p. 205.

I drammi giovanili di Goethe, il *Goetz* e l'*Egmont*, e i progetti drammatici del *Cesare*, del *Socrate* e del *Maometto* rappresentano in realtà l'unico motivo del rapporto del genio, dell'eroe, col mondo, e delle frustrazioni che egli deve subire non appena cerca di agire sulla storia. Ciò che a Goethe interessa della storia non sono dunque gli eventi, ma i caratteri, in quanto, attraverso essi, egli acquista il concetto della totalità del processo storico. Questo spiega come il rapporto di Goethe col passato sia privo di ogni tratto nostalgico. L'autentica 'nostalgia' deve infatti sempre essere 'produttiva'; non vi è alcun passato a cui possiamo bramare di ritornare, ma «ciò che ci capita di grande, di bello, di significativo |...| deve piuttosto intrecciarsi sin dal principio nel nostro interno, per |...| generare in noi un io nuovo e migliore» [50].

È in questo senso profondo che *Libertà e Forma* è un libro autenticamente goethiano. Cassirer si immerge nella libera molteplicità della vita spirituale tedesca per mostrarne la 'tipica', per mettere in luce con viva tensione partecipativa come l'esigenza della libertà e l'aspirazione alla forma siano i principi che ne guidano lo sviluppo. È l'amore per la vita spirituale dell'uomo in tutte le sue forme e manifestazioni che spinge Cassirer ad estendere la critica della ragione a critica della cultura. Tale amore però non ha nulla da spartire con la passione erudita per il dettaglio. Esso vuole piuttosto rinvenire il principio dell''umanità stessa' all'interno delle molteplici direzioni in cui si è realizzata l'attività formatrice dell'uomo. Ma se nella prospettiva *geistesgeschichtlich* di *Libertà e Forma*, questo amore per la varietà si sposa alla perfezione con la grande capacità di analisi e di penetrazione critica di Cassirer, nell'ambito di una prospettiva logico-trascendentale qual'è quella che Cassirer ci presenta nella *Filosofia delle forme simboliche* esso non risulta adeguatamente padroneggiato. Ciò che Goethe realizza come poeta, Cassirer, come filosofo, riesce soltanto a postularlo nella forma del compito. Goethe riusciva infatti a dominare la molteplicità degli accadimenti storici attraverso la fantasia lirica che gli consentiva di «vedere passato e presente come fossero un tutt'uno». Il passato si intrecciava per lui profondamente alla percezione dell'attimo presente sì che «lo storico si sviluppava immediatamente insieme al poetico e il poetico immediatamente con lo storico» [51]. Quest'intima compenetrazione di passato e presente, di 'poetico' e 'storico' realizzantesi in Goethe è espressa in maniera compiuta in una bella poesia del *Divan: Nel presente il passato*. Il poeta, ormai vecchio, vuole ritrovare i luoghi della sua giovinezza, ma vi si accosta senza nessuno struggimento, perché egli riesce a godere della gioventù altrui, sì che essa si presenta ancora immediatamente al suo sguardo:

[50] *Infra*, p. 206.
[51] E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt*, cit., p. 12; trad. it. cit., p. 55.

Und da duftet's wie vor Alters,
Da wir noch von Liebe litten
Und die Saiten meines Psalters
Mit dem Morgenstrahl sich stritten;
Wo das Jagdlied aus den Büschen
Fülle runden Tons enthauchte,
Anzufeuern, zu erfrischen
Wie's der Busen woll't und brauchte

Nun die Wälder ewig sprossen
So ermuthigt euch mit diesen,
Was ihr sonst für euch genossen
Läßt in andern sich genießen.
Niemand wird uns dann beschreien,
Daß wir's uns alleine gönnen;
Nun in allen Lebensreihen
Müsset ihr genießen können [52].

È noto come Cassirer definisse la *Filosofia delle forme simboliche* una 'morfologia dello spirito', e cioè una «teoria delle forme fondamentali di comprensione del mondo». L'amore goethiano per la molteplicità del reale è ben presente dunque anche nel progetto dell'opera più importante di Cassirer. In essa si tratta infatti di estendere la rivoluzione copernicana di Kant ad ogni «indirizzo e ad ogni principio dell'attività formatrice dello spirito». In questa prospettiva alla filosofia viene assegnato il compito di condurre una «analisi e critica delle particolari forme di civiltà» volta a dimostrare «come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito» [53]. Come suoi precursori nel tentativo di condurre una sistematica dello spirito, Cassirer individua Descartes che con il motto *ingenii limites definire* ha sostenuto con forza la necessità di esaurire i limiti dello spirito, e Hegel che ha affermato «l'esigenza di pensare la totalità dello spirito come concreta totalità [...] con acutezza non raggiunta da alcun pensatore prima di lui». Sia

[52] Sale allora un profumo d'altri tempi: / di quando soffrivamo per amore, / di quando contendevano, col raggio / del mattino, le corde / del mio salterio, e dal folto / le canzoni di caccia / espiravano a raffiche / rotonde note, a rianimare il cuore / o affocarlo, a seconda / del suo bisogno, del suo desiderio. / Dato che le foreste / tornano eternamente a germogliare, / anche voi rianimatevi: / quello che avete sempre / goduto in solitudine / lasciate che si goda / in altri. Mai nessuno / potrà così rinfacciarci / di tenere per noi / i piaceri. Il piacere / dovrete oggi trovarvelo / in ogni fase della vostra vita (J. W. Goethe, *West-Östlicher Divan: Buch des Sängers*, in *WA*, I, 6, pp. 20-21; *Il Divano occidentale-orientale* a cura di L. Koch e I. Porena, cit., pp. 79-81).

[53] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, cit., p. 10; trad. it. cit., p. 12.

Descartes, sia Hegel si sono però resi responsabili di un'illecita ipostatizzazione nel campo dello spirito riconoscendo una «schietta e vera autonomia solo alla forma dell'essere logico» e riducendo ad essa la concreta totalità dello spirito.

Nei confronti di tali tentativi, nell'*Introduzione generale* alla *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer afferma con forza l'irriducibilità e l'uguale dignità di tutte le obiettivazioni culturali:

> Nessuna di queste forme si risolve puramente e semplicemente nell'altra o si lascia dedurre dall'altra, ma ciascuna di esse designa un modo determinato di concepire spiritualmente, nel quale e mediante il quale costituisce ad un tempo un aspetto specifico del 'reale' [54].

A questo punto la filosofia sembra però trovarsi di fronte ad un dilemma insolubile. Se infatti essa si tiene ferma all'esigenza di una legge generale, di un'unità logica delle varie forme spirituali, si dissolve per essa la concretezza e la singolarità di ogni singolo campo. D'altro lato l'attenzione per il particolare e per il concreto sembrano pregiudicare la possibilità di una comprensione unitaria, in quanto la filosofia delle forme spirituali sembra ridursi a storia di esse. Ciò che qui è in discussione è lo stesso carattere sistematico di una filosofia delle forme simboliche.

È ancora una volta all'armamentario concettuale goethiano che Cassirer si rivolge per uscire da una simile *impasse*. Il problema di una comprensione filosofica del molteplice viene infatti risolto attraverso l'idea della metamorfosi:

> Una via di uscita da questo dilemma metodologico si potrà trovare solo se si riuscirà a indicare e a cogliere un momento che sia presente in ogni fondamentale forma spirituale e che, d'altra parte, non ritorni in forma puramente uguale in nessuna di esse. In relazione a questo momento si potrebbe affermare l'inconfutabile *peculiarità* di ciascuna di esse [55].

È noto come Cassirer individuasse un tale momento nel concetto di 'forma simbolica'. Esso sembra poter garantire la possibilità di una conoscenza universale che non annulli in sé la concreta molteplicità dell'esperienza. Mentre infatti il concetto di forma viene inteso nel senso kantiano di ordine puro e sistematico, «nel concetto del '*simbolico*' è documentata la tendenza alla concretezza, all'evidenza, o perlomeno certamente alla *medialità* molteplice della nostra conoscenza e della nostra comprensione del mondo» [56]. L'unità della coscienza culturale è dunque assicurata dall'unità

[54] Ivi, p. 9; trad. it. cit., p.10.

[55] Ivi, p. 16; trad. it., p. 18.

[56] E. W. Orth, *La filosofia delle forme simboliche di Cassirer e il suo significato per il presente*, «Paradigmi» XI, 1993, n. 32, p. 277.

del principio fondante, ossia dall'unitaria funzione simbolica. Il linguaggio, il mito, l'arte e la scienza sono accomunati dal fatto di essere i prodotti di un'unica attività formatrice che si esplica in diverse direzioni:

> Questo passaggio alla forma si compie nella scienza e nel linguaggio, nell'arte e nel mito, in diversi modi e secondo diversi principi formativi: ma essi coincidono, tutti, nel fatto che ciò che alla fine ci si presenta come prodotto del loro operare, per nessun carattere è più uguale al mero materiale da cui inizialmente essi erano partiti |...| Il mito e l'arte, il linguaggio e la scienza sono in questo senso impronte che tendono a realizzare l'essere: essi non sono semplici riflessi di una realtà esistente, ma rappresentano le grandi linee del movimento spirituale |...| come una varietà di forme che tuttavia sono tenute insieme da un'unità di significato [57].

È una tale 'unità di significato' che consente a Cassirer di affermare l'unità del sapere nonostante l'irriducibile varietà dei suoi oggetti e dei suoi metodi. Certo, una tale unità non andrà intesa nel senso della metafisica tradizionale, in cui essa è determinata dall'unità della sostanza, ma sarà piuttosto da intendersi come un'unità puramente funzionale «i cui singoli membri, proprio nella loro necessaria diversità, si condizionino e si postulino a vicenda». I passi che ho riportato permettono però di valutare appieno l'estrema generalità dell''unità di significato' che tiene unite le singole forme simboliche. Essa infatti si esaurisce nell'affermazione che ogni modo di comprensione del mondo non è semplicemente la copia di una realtà preesistente, quanto piuttosto la «diversa manifestazione di un'unica e medesima fondamentale funzione spirituale». È chiaro allora che il problema di Cassirer diventi quello di mostrare come da un'unità tanto indifferenziata possa derivare la molteplicità delle forme spirituali. La capacità produttiva dello spirito è infatti un principio troppo indeterminato perché da esso possa derivarsi una qualsivoglia determinatezza. Questa è una difficoltà di non poco conto anche per un filosofo come Cassirer, dichiaratamente più incline ad uno *esprit systématique*, che allo *esprit de système*. Se infatti non si riesce a ricondurre il preteso carattere trascendentale delle singole forme simboliche ad un principio comune, il concetto stesso di forma rischia di perdere il suo *status* trascendentale, per assumerne uno meramente empirico, in quanto la produttività dello spirito risulta in questo modo più postulata che effettivamente spiegata. Ha probabilmente ragione Wolfgang Marx quando individua il motivo profondo di questa difficoltà nel fatto che Cassirer, all'interno del suo sistema, non ha riservato spazio alcuno ad una *logica dell'origine*, limitandosi ad affermare il primato del concetto di funzione sul concetto di sostanza. Ciò comporta inevitabilmente che le analisi

[57] E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Foemen*, Bd. I, cit., p. 43; trad. it. cit., p. 50.

cassireriane assumano il carattere di 'descrizioni' del *Kulturbewusstsein* e non di una fondazione ultima di esso [58]. Ancora una volta si mostra decisiva la correlatività che Cassirer istituisce tra forma e materia, tra principio e principiato. È il carattere necessariamente 'mediato' di ogni nostra esperienza che determina la sua rinuncia ad indagarne l'"origine' in quanto fondamento autonomo. Kant e Goethe, la purezza trascendentale dell'ordine formale e la concretezza e l'evidenza del 'simbolico', rivelano anche in questa prospettiva tutta la loro inconciliabilità.

5. Il capitolo dedicato a Goethe si apre con una lunga citazione del grande poeta tedesco:

> Maestro è colui che ci guida nell'esercizio costante di un'arte e che, mano a mano che acquistiamo abilità, ci comunica i principi in base a cui raggiungere più destramente la meta agognata. In questo senso non sono stato il maestro di nessuno. Se tuttavia dovessi dire che cosa io sia stato per i tedeschi in generale, e per i giovani poeti in particolare, mi definirei certamente come il loro *liberatore;* infatti grazie a me si sono resi conto che, come ogni uomo vive muovendo dall'interiorità, così l'artista deve agire partendo da questa, poiché, qualunque cosa faccia, egli avrà a che fare sempre soltanto con la sua individualità [59].

Cassirer però non interpreta queste parole alla maniera diltheyana per sottolineare come la proprietà decisiva della poesia di Goethe sia costituita dal fatto che essa scaturisce da una «straordinaria energia di esperienza vissuta». Il prosieguo del capitolo mostra infatti come Cassirer ritenga che soltanto la poesia giovanile di Goethe sia la rappresentazione immediata di uno stato d'animo. Soltanto nel periodo wertheriano infatti l'unione di particolare e universale avviene in maniera simpatetica: le poesie giovanili di Goethe iniziano con la descrizione di uno stato d'animo individuale che a mano a mano si dilata per divenire sentimento della natura, *unio mystica* col tutto. Nelle poesie del periodo classico tale legame invece appare reciso: l'organo dell'intuizione della totalità non è più il sentimento, ma *l'idea*:

> L'"universale' non viene soltanto presentito, ma viene visto e saputo nella forma dell'"idea' [60].

Se dunque Cassirer mette in risalto l'azione 'liberatoria' della figura di Goethe nella cultura tedesca non è per sottolineare l'identità immediata di

[58] Si veda a questo proposito W. Marx, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantischen Grundlagen des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wissenscaftstheorie*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LVII, 1975, pp. 188-206, 304-339.

[59] *Infra*, p. 197.

[60] *Infra*, p. 223.

vita e opera, (questo del resto è il limite di quella 'filologia goethiana' che intende il rapporto in senso *realistico*, invece che in senso autenticamente *simbolico*), ma per indicare come nella poesia goethiana si realizzi una sintesi di libertà e tradizione. Goethe infatti, pur essendosi tenuto alla distinzione dei generi formulata nel XVIII secolo, non considera più i generi come uno schema precostituito in cui dev'essere forzato il materiale. Egli non conosce né forme autonome che si imprimano dall'esterno alla materia forzandola nei loro schemi, né una materia che si sottoponga passivamente alla forma. Nella vera arte, nell'arte che non è *imitazione* o *maniera*, tra forma e materia c'è sempre un rapporto di condizionatezza reciproca: se è infatti vero che la forma determina la materia, è anche vero che la materia 'chiama' sempre una determinata forma. È un vivente agire dall'esterno all'interno e dall'interno all'esterno quello attraverso cui la materia acquista la forma. Goethe non ha quindi mai ricercato regole per la sua poetica, pur non avendo mai rigettato la teoria tradizionale dei generi: egli non poteva regolare dall'esterno l'interno processo del creare. Il genio non si sottrae alla regola, ma non la accoglie passivamente, piuttosto la deve creare di continuo. Questa 'forza del presente' non può essere raggiunta dall'imitazione di un modello precostituito, per quanto perfetto possa essere; essa appartiene solo alle vere creazioni simboliche. Soltanto ad esse è infatti concesso di immergersi totalmente nell'istante e contemporaneamente di trascenderlo come semplice istante:

> Vero simbolismo è quello in cui l'elemento particolare rappresenta quello più generale, non come sogno e ombra, ma come rivelazione viva, istantanea dell'imperscrutabile [61].

L'interpretazione dell'attività simbolica come liberazione ci permette di mettere in luce un'altra delle possibili chiavi di lettura di *Libertà e Forma*, situando Cassirer in maniera originale rispetto alla questione della crisi della civiltà europea nei primi decenni del '900. Agli inizi del secolo si assiste ad un proliferare di scritti che, pur senza toccare i toni apocalittici spengleriani, denunciano il decadimento della società occidentale, malgrado un innegabile progresso scientifico. Una tale denuncia è levata anche da spiriti quali Huizinga e Schweitzer che, alieni da ogni catastrofismo millenaristico, condividono gli ideali razionalisti e illuminati di Cassirer. Queste opere condividono il lamento per la perdita di ogni valore educativo ed etico della scienza. Secondo Huizinga «la somma di tutta la scienza non è ancora diventata civiltà», in quanto la nostra capacità rappresentativa non arriva più a concepire la realtà che si abbraccia; dinanzi alla sconfinatezza della scienza l'uomo è preso da un «senso di vertigine».

[61] J. W. Goethe, *Massime e riflessioni*, cit., p. 74.

Lo stesso vale anche per l'arte che diventa sempre meno comprensibile, come mostrano le opere di artisti quali Kandinskij e Mondrian. Tale irrazionalizzazione della cultura diventa tanto più pericolosa in quanto ad essa si accompagna lo «sviluppo dell'attitudine tecnica a dominare la natura». Analoghi accenti si ritrovano in Schweitzer che nel suo *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* arriva ad auspicare «un nuovo razionalismo per una concezione del mondo individuale e razionale». Il punto è che l'opera, una volta staccatasi dal suo autore, sembra acquisire una vita propria, sembra cristallizzarsi in significati e valori che erano estranei alle intenzioni dell'autore. È questo secondo Georg Simmel a determinare il carattere tragico della cultura. Essa dovrebbe essere la sintesi di uno sviluppo soggettivo e di un valore oggettivo, in quanto oltre a possedere un valore suo proprio, l'opera dovrebbe anche contribuire allo sviluppo generale della personalità. Questo però non avviene perché tra la logica che presiede allo sviluppo del lato soggettivo e quella che governa il lato oggettivo vi è un profondo contrasto formale: quello tra la vita soggettiva che scorre inquieta, ma temporalmente finita e i suoi contenuti che, una volta creati sono fissi, ma atemporalmente validi. Così secondo Simmel:

> La grande impresa dello spirito, superare l'oggetto come tale, creando se stesso come oggetto, per ritornare a se stesso arricchito da questa creazione è possibile infinite volte; ma lo spirito deve pagare questo auto-compimento con la tragica chance di veder prodursi nell'autonomia del mondo da lui creato [...], una logica e una dinamica che conducono con rapidità crescenti i contenuti della cultura ad una distanza sempre maggiore dal fine della cultura [62].

Nel primo volume degli inediti ora in corso di pubblicazione, Cassirer riconosce a Simmel il merito di aver ridotto l'opposizione tra vita e spirito alla sua formula più semplice: quella della 'trascendenza della vita'. La formula è paradossale in quanto ogni creazione che scaturisce dalla vita rimane un momento dello stesso processo vitale, non è qualcosa di estraneo alla vita stessa e che ad essa in qualche modo si contrapponga. Ma questa immanenza della vita è soltanto un momento del suo concetto; la vita è trascendenza in quanto non può quietarsi in nessuna delle sue produzioni: essa è continuo auto-superamento, auto-trascendimento:

> Tanto poco la vita può uscire dalla sua forma, poiché questo uscire rimane pur sempre la sua opera e il suo proprio atto – altrettanto poco può esaurirsi in una delle sue forme o nella totalità di esse pensata come conchiusa [...]. Essa non è

[62] G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», n. 2, 1911/12, p. 25; trad. it., G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di Dino Formaggio e Lucio Perucchi, ISEDI, Milano 1976, p. 109.

> mai presso se stessa se non in quanto allo stesso tempo è al di là di se stessa. Il particolare e incomparabile atto di costruirsi dei limiti e di infrangerli costituisce il carattere di quella assolutezza che gli dobbiamo attribuire [63].

In quanto autotrascendimento la vita è fonte e prototipo dello spirito: in quest'ultimo infatti la stessa dialettica si presenta in forma potenziata, in quanto lo spirito non soltanto ha questa dialettica in sé, ma ne ha anche coscienza. Tra vita e spirito non c'è dunque quel rapporto di contrapposizione ontologica che c'è tra materia e forma e che costituisce uno dei principali obiettivi polemici di *Sostanza e Funzione*. La vita e lo spirito infatti non sono diversi quanto all'origine, ma lo spirito è un epifenomeno, una concrescenza della vita; esso è 'più che vita' che torna alla vita per comprenderla. Particolarmente interessante è, a giudizio di Cassirer, che Simmel abbia dato all'antitesi di vita e spirito anche un'altra espressione: quella dell'antitesi tra vita e forma. In questo caso la vita appare come il principio che pone e sopprime la forma, che la richiede e la nega, che la produce e la distrugge. Al contrario del moderno irrazionalismo, Simmel ha ben compreso che il ritorno all'immediatezza della vita può avvenire soltanto attraverso un determinato atto del 'vedere', e che questo 'vedere', non è un rifugiarsi dietro al mondo delle forme, ma è esso stesso un modo di formazione spirituale:

> Per quanto egli insista sul volgersi alla vita, è comunque per lui un principio irrinunciabile che questo rivolgimento è indissolubilmente legato con quello che egli definisce il 'volgersi verso l'idea' [64].

L'errore di Simmel consiste nel non aver capito che il volgersi della vita verso l'idea è sempre il volgersi ad una determinata forma simbolica, ad un modo specifico di creazione spirituale. Egli rimane invece prigioniero di una concezione della forma intesa come puro astratto e perciò essa si viene a trovare in un rapporto di contrapposizione irrimediabile con la concreta pienezza della vita. Come nel caso della contrapposizione di forma e materia, viene ipostatizzata in una separazione reale quella che è semplicemente una *distinctio rationis*. Ma se i due poli stanno l'uno di fronte all'altro come entità in sé compiute e indipendenti, diviene impossibile spiegare come la vita possa generare la forma e come la forma possa tornare alla vita per comprenderla. È la *Kluft* che in questo modo si genera tra vita e forma che dà origine alla «tragedia della cultura simmeliana»: la vita non riconosce più nella forma una sua produzione, ma la vive come altro da sé:

[63] E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Meiner, Hamburg 1995, p. 9.

[64] Ivi, pp. 12-13.

> La forma obiettiva diventa una forma vuota che costringe l'io, che non gli 'dice più nulla' (conflitto della cultura moderna). L'io anela ad esprimersi in un medio puramente individuale ed espressivo, ma egli è vincolato a 'forme' preesistenti sia dalla natura (l'oggetto nell'arte, per esempio nella pittura), sia dalla cultura (ad esempio lo stile dell'arte come forma coniata) [65].

Tale conflitto si rivela però solo apparente, a giudizio di Cassirer, una volta che si sia riconosciuta la correlazione necessaria tra vita e forma, una volta compreso che anche l'espressione più individuale e personale è possibile soltanto in quanto si estrinseca in un *medium* di forme sovraindividuali e che la vera creazione non consiste nel prescindere dalla forma, ma nell'animarla dall'interno eliminando le sedimentazioni che la tradizione vi ha depositato. Ciò emerge con particolare chiarezza, là dove Cassirer prende in considerazione il linguaggio, assumendolo, secondo gli insegnamenti di Humboldt, come *energeia* e non come *ergon*. Nel processo linguistico, le forme grammaticali e sintattiche non costituiscono «una sorta di salda diga e argine contro cui costantemente si rompono le forze formatrici, propriamente creative del linguaggio». Esse vengono costantemente 'rimesse in fusione', ma, d'altra parte, solo perché si incontra con una struttura preesistente, l'impulso momentaneo ottiene stabilità e permanenza:

> Ogni singolo '*atto linguistico*' s'inserisce di nuovo nel grande *letto di scorrimento* del linguaggio, senza tuttavia disperdersi e tramontare semplicemente in esso [66].

Non è un espediente consolatorio quello che Cassirer vuole qui opporre alla tragedia della cultura simmeliana, ma una visione più completa della via percorsa dallo spirito. Perché la tragedia della cultura possa trovare una soluzione occorre che il cerchio si chiuda, occorre considerare che l'ultima parola dello spirito non è l'opera in cui il processo creativo si solidifica, ma

> il 'tu', l'altro soggetto che accoglie tale opera per includerla nella sua sfera vitale e così ritrasformarla nel medio da cui originariamente deriva [...]. Poiché, per quanto significativa, solida e stabile su se stessa un'opera possa essere, essa rimane soltanto un punto di passaggio. Non è un 'assoluto' in cui l'io si trovi a cozzare, ma un ponte sulla polarità tra un io e un altro [67].

[65] Ivi, pp. 217-218.

[66] E. Cassirer, *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, Reclam, Leipzig 1993, p. 57; trad. it., E. Cassirer, *Spirito e vita*, a cura di Roberto Racinaro, 10/17, Salerno 1992, pp. 132-133.

[67] E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, in «Göteborgs Högskolas Årsskrift», Bd. XLVIII, n. 1, 1942, p. 120; trad. it., E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, introduzione e cura di Michele Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 103.

L'inesauribilità ermeneutica del simbolo, il suo essere aperto ad infinite letture ed interpretazioni, rivela un'altra sfaccettatura di questo libro veramente prismatico che sembra assumere un significato volta per volta diverso a seconda del punto di vista da cui viene illuminato. È possibile infatti tracciare una linea continua tra la figura 'liberatrice' di Goethe che domina *Libertà e Forma* e la concezione dell'attività simbolica come processo di auto-liberazione che attraversa la *Filosofia delle forme simboliche* per giungere ad una piena realizzazione nel *Saggio sull'uomo*:

> I prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito l'arte, la religione nonostante ogni loro diversità, diventano membri di un'unica grande connessione problematica – diventano molteplici punti di partenza diretti tutti all'unico scopo di trasformare il passivo mondo delle semplici *impressioni,* nelle quali da prima lo spirito pare rinchiuso, in un mondo della pura espressione spirituale [68].

Ogni obiettivazione culturale si configura così come un processo di *Entlasterung* dell'uomo dalla passività delle impressioni attraverso un'attività formatrice che costituisce la piena realizzazione dell'essere umano. È al celebre motto schilleriano secondo cui «l'uomo gioca soltanto quando è uomo nel pieno significato del termine, ed egli è completamente uomo soltanto quando gioca» che Cassirer rinvia quando vuole spiegare questo carattere liberatorio della cultura. Al contrario dell'agire istintuale degli animali che si esplica soltanto attraverso il meccanismo dell'azione e della reazione. attraverso 'catene di riflessi', l'agire spirituale dell'uomo si caratterizza proprio perché instaura una barriera tra l'uomo e il mondo. Le singole obiettivazioni culturali si interpongono infatti tra l'uomo e l'ambiente, impedendo che la tensione tra di essi si scarichi in una volta sola, ed è grazie a questo distanziamento che lo spazio afferrabile e d'azione in cui vive l'animale può trasformarsi nello spazio della visione e del pensiero, in un puro orizzonte del pensiero:

> Non si sfugge il mondo con più sicurezza che con l'arte – dice Goethe e cita Cassirer – e non ci si lega ad esso con più sicurezza che con l'arte [69].

In Cassirer non c'è quindi nessun rimpianto per il 'paradiso dell'immediatezza', anzi, la sua perdita è vissuta come la condizione indispensabile perché vi possa essere un'autentica comprensione del mondo e dell'uomo. È per questo che la filosofia, il cui fine più alto Cassirer individua socraticamente nell'autoconoscenza dell'uomo, viene da lui concepita, kantianamente, come *Rückbesinnung*. Agli impulsi e alle sollecitazioni esterne

[68] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* cit., Bd. I, p. 12; trad. it. cit., vol. I, p. 12.

[69] Cfr. E. Cassirer, *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 46-47; trad. it. cit., p. 119.

l'*animal symbolicum* risponde frapponendo tra sé e il mondo un sistema di continue mediazioni che è necessario ripercorrere pazientemente se si vuole costruire un'autentica antropologia filosofica. Così, nel *Saggio sull'uomo*, Cassirer, pur condividendo il lamento per la crisi della cultura, non ne individua la causa nella contrapposizione tra la logica che governa lo sviluppo del lato oggettivo e quella che presiede allo sviluppo del lato soggettivo, ma nella mancanza di un centro comune a cui riferire le varie conoscenze sull'uomo. È noto come Cassirer individui nel simbolo il filo d'Arianna capace di far uscire l'uomo dal labirinto della modernità e di restituire alla cultura il suo carattere autenticamente 'liberatorio':

> Nella cultura presa nel suo complesso si può osservare il processo di una progressiva autoliberazione dell'uomo. Il linguaggio, l'arte, la religione e la scienza sono tante fasi di questo processo. In esse tutte l'uomo scopre e dimostra un nuovo potere, il potere di costruirsi un nuovo mondo, un mondo 'ideale' [70].

La *Seinsfrage* del pensiero ontologico si converte per il pensiero critico in *Ontotelie*, in quanto l'unificazione va ricercata nell'umano agire e non in una precostituita unità ontologica. È questo che determina la particolare *Stimmung* 'olimpica' del pensiero cassireriano, il suo restare fedele agli ideali razionalisti e illuminati anche quando la barbarie sembra aver vinto la partita. L'*animal symbolicum* non conosce l'angoscia che deriva dalla presenza minacciosa e incombente dell'Essere, perché nell'Essere riconosce sempre e comunque la sua immagine. (Anche quando ha i tratti deformati e il ghigno satanico che presenta nel *Mito dello Stato*). Lungi dall'assumere l'aspetto ostile ed estraneo di un *fato*, la cultura rimane così per Cassirer l'irrinunciabile strumento di autocomprensione dell'uomo.

Non posso licenziare questa introduzione senza rivolgere un affettuoso ringraziamento al professor Renato Pettoello per avermi aiutato ad affrontare questo lavoro. Spero che il risultato compensi almeno in parte l'attenzione e la pazienza con cui lo ha seguito.

Giacomo Spada

[70] E. Cassirer, *An essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven-London 1944, p. 228; trad. it., E. Cassirer, *Saggio sull'uomo e lo strutturalismo nella linguistica moderna*, trad. di Claudio D'Altavilla, intr. all'edizione italiana di Leo Lugarini, Armando, Roma 1968, p. 374.