

GIANLUCA MILIGI

**Prospettive del
Neocriticismo / 1**
La Scuola di Marburgo

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Prospettive del Neocriticismo / I

La Scuola di Marburgo

di GIANLUCA MILIGI

Nella filosofia della seconda metà dell'Ottocento in Germania, in alternativa o anche in opposizione all'idealismo metafisico-speculativo hegeliano e in un clima caratterizzato dal "positivismo", si assiste al recupero del pensiero kantiano, al cosiddetto "ritorno a Kant": questa formula programmatica per la prima volta è stata usata da Friedrich Albert Lange nel libro *Storia del materialismo (Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserloh, 1865). La filosofia critica kantiana si pone così come il terreno fertile su cui far sviluppare nuovamente una ricerca filosofica svincolata dalle trame incontrollabili della metafisica; Eduard Zeller è tra i primi a indicare, in questo senso, il valore di una rigorosa "teoria della conoscenza". Le interpretazioni di Kant sono però divergenti, talvolta in contrasto; esempio di ciò è la nota polemica sulla natura delle forme dello spazio e del tempo tra Kuno Fischer e Adolf Trendelenburg, il quale ne sostiene, contro il presunto soggettivismo kantiano, l'oggettività assoluta. La storiografia kantiana, impegnata anche su un piano teoretico, prende avvio nel 1870 con il libro di Jurgen Bona Meyer *La psicologia di Kant (Kant's psychologie: dargestellt und erörtert*, Berlin, 1870), in cui il cruciale concetto di "a priori" viene interpretato in chiave psicologista (una simile interpretazione era stata già proposta da Fries all'inizio del secolo). In questa prospettiva l'"a priori" sarebbe insito nell'organizzazione psicofisica del soggetto conoscente; critica di tale interpretazione è la concezione secondo cui esso si configura invece come l'elemento "strutturale", oggettivo, della conoscenza stessa. A partire da questa controversia si svilupperà una serrata discussione sulla natura e sul valore del criticismo, alla quale ha dato sicuramente un contributo rilevante l'opera di quei pensatori che hanno costituito la Scuola di Marburgo.

Tra gli esponenti di spicco della Scuola vi sono Hermann Cohen, Paul Natorp e, per alcuni aspetti, Ernst Cassirer. La loro ricerca fi-

losofica si delinea inizialmente come una rielaborazione – per questo è più corretto parlare di “neocriticismo” piuttosto che di “neokantismo” – dell’impostazione trascendentale della filosofia di Kant, finalizzata alla fondazione della conoscenza così come questa si determina nel quadro delle teorie scientifiche. Tutto ciò s’inscrive nello sviluppo di una “storia dell’idealismo” che lega Platone, Descartes, Leibniz (notevoli sono i contributi esegetici sul pensiero di questi autori realizzati all’interno della Scuola), per culminare infine nell’idealismo trascendentale kantiano. Il criticismo fa emergere – questo è il punto di partenza – la necessità di ricercare le condizioni di possibilità costitutive, quindi non solo formali, di ciò che viene definito il *Faktum*, o *factum*, della scienza, dei concreti concetti che essa elabora. Nella prospettiva neocriticistica della Scuola di Marburgo, la struttura logico-trascendentale, che non ha più una connotazione soggettiva, fonda e sostiene la dimensione storico-processuale e, quindi, l’infinito progresso della conoscenza scientifica. Un dato importante è che l’obiettivo, primario per i marburghesi, della fondazione in senso trascendentale si estenderà progressivamente, con diversi esiti e implicazioni, talvolta “metafisici”, ad altri ambiti filosofici quali l’etica, l’estetica, la psicologia e, più in generale, alle “forme della cultura” o dello spirito.

Il pensatore che dà l’impostazione al neocriticismo della Scuola di Marburgo, nel senso che ne stabilisce gli elementi teorici peculiari, è Hermann Cohen (1842-1918), che fu professore all’Università di Marburgo. La sua prima opera importante è *La teoria kantiana dell’esperienza* (*Kants Theorie des Erfahrung*, Berlin, 1871; la seconda edizione, largamente riveduta e ampliata, è del 1885), incentrata su un’analisi della *Critica della ragion pura*: l’intento è quello di restituire il nucleo più produttivo della filosofia critica di Kant. Cohen procederà poi alla ricostruzione-interpretazione di quest’ultima anche nel campo dell’etica e dell’estetica con *La fondazione kantiana dell’etica* (*Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877) e *La fondazione kantiana dell’estetica* (*Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin, 1889). Il progetto sistematico della filosofia coheniana (*System der Philosophie*) si realizzerà invece con una speculare “trilogia” di opere: *Logica della conoscenza pura* (*Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, la cui preparazione teorica è *Il principio del metodo infinitesimale – Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, 1883), la più rilevante, poi *Etica del volere puro* (*Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904) e *Estetica del sentimento puro* (*Aesthetik des reinen Gefühls*, Berlin, 1912).

I. HERMANN COHEN: “IL PENSIERO È PENSIERO DELL’ORIGINE”

Il pensiero coheniano esordisce con una globale lettura della filosofia kantiana, che, in primo luogo, critica con decisione l’interpretazione genetica e psicologista della nozione di “trascendentale”. Questo, sostiene Cohen, rappresenta strutturalmente le “condizioni dell’esperienza”, in particolare quelle della conoscenza scientifica (della scienza fisica newtoniana). Il trascendentale risponde alla *quaestio iuris*, che nella dottrina kantiana viene distinta dalla *quaestio facti*, riguardante il *quid facti* ossia il “fatto” oggettivo cui si rivolge la considerazione filosofica; la prima ricerca invece le condizioni di possibilità, appunto trascendentali, attraverso cui il fatto viene costituito. In La teoria kantiana dell’esperienza, Cohen cerca di dimostrare che la *Critica della ragion pura* è propriamente una teoria critica dell’esperienza. Egli sostiene l’“inscindibile unità” del concetto di a priori e di quello di trascendentale, per cui l’a priori, che non ha carattere soggettivo, è tale solo in quanto contiene la “condizione formale dell’esperienza”. Nella lettura coheniana è perciò l’“Analitica trascendentale” che riveste, dal punto di vista logicoconoscitivo, un ruolo centrale all’interno della *Critica* kantiana; ad essa infatti viene subordinata l’“Estetica trascendentale”, e ciò significa che, nel determinare le condizioni dell’esperienza, le categorie e i principi puri dell’intelletto sono il “completamento organico” delle forme dello spazio e del tempo.

Secondo Cohen il metodo che sostiene la critica della ragione pura – che si deve porre alla base della filosofia – è quello che partendo dal *Faktum*, da ciò che è “storicamente” realizzato, ad esempio una determinata teoria scientifica, opera una ricostruzione delle condizioni di possibilità, trascendentali, della sua costituzione (ciò coincide con il momento della “fondazione”). In seguito Cohen, in *La fondazione kantiana dell’etica*, estende in modo sistematico la sua dottrina dell’esperienza all’etica, ambito ove si manifesta la realtà “sovrasensibile” oltre il mondo fenomenico; viene evidenziato il valore euristico e regolativo delle idee della ragione – in primo luogo dell’idea della libertà –, che, connesse in modo metodico alla ‘cosa in sé’, dischiudono la dimensione noumenica della morale, intesa come autonomia e autolegislazione.

Cohen ha sviluppato un compiuto “sistema di filosofia”, che comprende i tre ambiti della conoscenza, dell’etica e dell’estetica. Nella prima e fondamentale opera, *Logica della conoscenza pura* del 1902, espone le coordinate essenziali del suo idealismo. Nella “logica della conoscenza pura”, si afferma: «Noi iniziamo con il pensiero», ossia il pensiero non può mai avere origine al di fuori di se stesso, e deve essere perciò assunto nella sua autonomia e purezza; è il pensiero puro

che, come pensiero dell'essere, produce la stessa conoscenza pura. Una differenza tra la concezione coheniana e il criticismo di Kant allora consiste in ciò: al contrario di quanto avviene nella *Critica della ragion pura*, il pensiero puro non può tollerare alcun limite di fronte a sé, alcuna "datità" – in termini di rappresentazione o intuizione –, che ne sia eterogenea limitazione. Cohen mira così a superare la distinzione kantiana tra "pensare" e "conoscere". Egli stabilisce quindi che il pensiero produce, in se stesso, la conoscenza, e nello specifico definisce questo rapporto: «L'unità del giudizio [logica] è la produzione dell'unità dell'oggetto nell'unità della conoscenza». Il giudizio permane formalmente identico ma deve oggettivarsi e differenziarsi; le categorie sono «Le forme fondamentali, le direzioni fondamentali, in cui il giudizio si effettua», ovvero si concretizza; le determinazioni concettuali univoche o categoriali però non esauriscono mai la produttività (infinita) del giudizio. Il pensiero puro, nel giudizio e attraverso le diverse categorie effettua la produzione (*Erzeugung*) di tutti quegli assiomi, principi, concetti, che costituiscono le diverse teorie scientifiche. Tutto il contenuto della scienza è, in ultima analisi, un prodotto del pensiero puro.

Al vertice della Logica coheniana si trovano le "leggi del pensiero" e i relativi giudizi, cioè le qualificazioni dell'autodeterminazione del pensiero, che precedono tutte le determinazioni categoriali del giudizio: l'origine, l'identità e la contraddizione. I giudizi d'identità e di contraddizione sono gli elementi costitutivi di qualsiasi elemento logico: 'A' nel pensiero produttivo deve permanere nella sua identità ed escludere il "pericolo del non-A". Ma tutta la costruzione del sistema si basa infatti sulla tesi che «Il pensiero è sempre pensiero dell'origine [*Ursprung*]» e sul conseguente principio della "variazione dell'origine". L'origine, che rappresenta l'autonomia della sfera del pensiero puro è indeterminabile: implica l'interconnessione di tutti gli elementi logici, concetti, leggi, metodi, categorie, e la loro derivazione dal pensiero puro. Nel concetto di "origine" è inclusa la legge di continuità, espressione del rapporto di ogni elemento prodotto dal pensiero con la sua fonte. Per Cohen, l'origine ha una natura ipoteticofunzionale, anche se, in ultima analisi, si presenta come un principio ontologico. È in ogni caso il presupposto della fondazione – in alternativa, ad esempio, all'impostazione sistematica di Hegel, che prevede il pensiero stesso come fondamento autodeterminante – e ha il fine di lasciare aperto, indefinito, lo sviluppo del sistema delle categorie scientifiche (dimensione storica). Sul piano della determinabilità di un contenuto logico, gioca un ruolo importante la nozione di "nulla", perché il nulla rappresenta la "fonte originaria" da cui scaturisce "qualcosa": solo dal nulla

infatti può scaturire e non, evidentemente, da un altro qualcosa. Il nulla è in tal senso una sorta di “concetto di mediazione”.

Le produzioni del pensiero puro partono dalla realtà infinitesimale nell'ambito della matematica; si passa poi alla fondazione del numero (che include le categorie di spazio e tempo, che non sono più, come in Kant, “forme pure della sensibilità”, dell'intuizione), alla scienza matematica della natura – che si articola in giudizio della “sostanza” (con le categorie di movimento e conservazione), della “legge” (funzione, causalità, energia) – e quindi del “concetto” (oggetto sistema, individuo, natura e scopo). L'edificio complesso della logica coheniana si conclude con i giudizi della modalità (possibilità, realtà effettuale, necessità). In generale, si deve sottolineare come Cohen insista costantemente sull'intreccio tra la dimensione categoriale della conoscenza scientifica e l'inesauribile processo dei *Fakta*, in cui questa si realizza, ossia tra la logica e la realtà, e quindi la storia.

Egli estende successivamente l'orizzonte della sua riflessione filosofica nelle opere *Etica del voler puro* e *l'Estetica del sentimento puro*. Oggetto dell'etica è il “dover essere” (*Sollen*) o idea, che rappresenta la “regola dell'uso pratico della ragione”. Attraverso il ‘dover essere’ la volontà si realizza e conquista un autentico essere. L'etica è una scienza pura poiché determina il ‘dover essere’ come la condizione di possibilità del volere. Il “sentimento puro” è invece l'organo dell'estetica; esso rappresenta l'amore degli uomini nella totalità della natura. L'opera d'arte, di conseguenza, è la rappresentazione dell'ideale della perfezione umana.

2. PAUL NATORP: IL LÓGOS, DALLA FONDAZIONE AL FONDAMENTO

L'opera di Paul Natorp (1854-1924), anch'egli professore all'Università di Marburgo (dove ebbe come suoi “allievi” Heidegger e Gadamer), include, oltre a lavori strettamente teoretici, alcuni testi sulla storia della filosofia (Descartes, Leibniz), nei quali emerge comunque un forte lato speculativo, in particolare il tentativo di ricostruire la “preistoria” del criticismo kantiano; in tale prospettiva l'opera più nota, notevole per la sua ampiezza, è sicuramente *La dottrina platonica delle idee* (*Platos Ideenlehre. Eine Einfuhrung in den Idealismus*, Leipzig, 1903). Altre opere importanti sono *Introduzione alla psicologia* (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, 1888), *Pedagogia sociale* (*Sozialpädagogik. Theorie des Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart, 1899), soprattutto *I fondamenti logici delle scienze esatte* (*Die logischen Grundlage der exakten Wissen-*

schaften, Leipzig, 1910) e *Psicologia generale secondo il metodo critico* (*Allgemeine Psychologie nach kritischen Methode*, Tübingen, 1912); dopo l'evoluzione in senso ontologico del suo pensiero da segnalare l'incompiuta *Sistemica filosofica*. La morte di Natorp, a metà degli anni Venti, segna convenzionalmente la fine della Scuola di Marburgo (i cui temi filosofici principali egli espone in *Kant e la Scuola di Marburgo – Kant und die Marburger Schule*, Berlin, 1912).

In *La dottrina platonica delle idee*, Natorp interpreta l'idea platonica, l'*éidos*, non come entità a sé o struttura ontologica ma, nel senso del criticismo kantiano, come condizione trascendentale della pensabilità dei fenomeni, come funzione metodica della conoscenza. In generale il suo interesse speculativo si è sempre rivolto verso la natura del *lógos* alla ricerca di una unità originaria e della "fondazione ultima", in una prima fase indagando soprattutto l'ambito della scienza, e poi l'intero campo della vita spirituale. Nella sua opera principale, *I fondamenti logici della scienze esatte* del 1910, Natorp, sempre a partire da Kant, pone come logo originario l'"unità sintetica" (*synthetische Einheit*) o relazionale, il cui atto si dà come correlazione di separazione e unificazione (*diáiresis* e *synagogé* in termini platonici). Questa è la suprema struttura logicotrascendentale, in quanto essa si rivela internamente costitutiva di ogni giudizio, concetto, e dell'intero sistema delle funzioni logiche fondamentali (secondo la quadripartizione di "quantità", "qualità", "relazione" e "modalità", dove è centrale la teoria matematica). Nella concezione natorpiana s'impone l'immanente e insuperabile correlatività tra il pensiero, il *lógos*, e il suo oggetto, che viene designato dall'incognita X: il pensiero si dà quindi solo come conoscenza di "qualcosa", a differenza di Cohen che sostiene invece la possibilità di una "autoqualificazione" del pensiero stesso.

L'oggetto, la X, che coincide con l'"oggetto trascendentale" kantiano, o, in generale, con l'"essere" in quanto essere aristotelico, rappresenta precisamente l'orizzonte indeterminato della possibile e inesauribile determinazione gnoseologica. In termini solo in parte kantiani, la forma originaria della determinazione è "l'unità (sintetica) del molteplice", la quale, però, nella sua purezza, esclude il riferimento al molteplice delle intuizioni sensibili. In particolare, l'atto del determinare si dà nella figura originaria del giudizio (*Urteil*) inteso come una struttura di relazione che pone i suoi stessi termini. Nel giudizio sono incorporati i "concetti" e avviene che «una X da determinare è determinata come A e poi come B...», e così via. Il giudizio consiste allora essenzialmente nella relazione tra il concetto A, B, C eccetera e un'incognita da definire e concettualizzare. Tra le tesi più pregnanti del pensiero natorpiano si segnala l'equazione gnoseologica che identifica il metodo della conoscenza

con il suo stesso processo e quella, conseguente, del “compito infinito” (*unendliche Aufgabe*) o infinità della conoscenza, intesa come determinazione dell’oggetto dell’esperienza. Questo, ossia l’essere, non può infatti venir conosciuto in modo totale, assoluto. Natorp afferma quindi che il *Faktum* della scienza, ciò in cui essa viene “effettuata”, non può per principio essere considerato un qualcosa di concluso. Un qualsiasi elemento o concetto non può astrattamente sussistere per sé e perciò si deve parlare piuttosto di fieri, di puro e continuo “divenire” della conoscenza: «Il metodo, il processo è tutto. Il fatto della scienza deve essere allora pensato soltanto come *fieri* [...] tutto l’essere che la scienza tenta di “fissare” deve risolversi nuovamente nel flusso del divenire. In ultima analisi solo di questo divenire si può dire che “è”»: l’essere è il divenire.

Altri importanti contributi della riflessione natorpiana sono offerti nel campo della pedagogia (*Pedagogia sociale e Filosofia e pedagogia – Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, Marburg 1909) e della psicologia, la cui fisionomia viene analizzata dapprima in *Introduzione alla psicologia* e poi nella matura *Psicologia generale secondo il metodo critico*. La pedagogia sociale viene presentata fin dall’inizio come una «teoria dell’educazione sul fondamento della comunità» e in essa rientra il tema della volontà, degli scopi dell’agire. Natorp risolve la generale dicotomia tra essere (*Sein*) e dovere (*Sollen*), la sfera dell’“ideale” come principio, in una unità metodica. I concetti dell’etica assolvono una funzione pedagogica in quanto sono idee regolative volte a guidare la formazione del singolo individuo all’interno della comunità (*Gemeinschaft*) sociale. Natorp delinea la fisionomia di una comunità retta dall’orientamento etico, dall’idea regolativa dello “sviluppo dell’essenza universale dell’uomo”.

Per quanto riguarda la psicologia, la dottrina natorpiana è critica nei confronti della psicologia contemporanea per i presupposti naturalistici, per la sua tendenza alla “obiettivazione” dei fenomeni psichici, per il suo risolversi nell’individuazione di leggi schematiche e dei loro nessi causali. La psicologia, che è sempre al centro della problematica trascendentale in quanto propone la questione della “fondazione soggettiva”, necessita invece di un’indagine nuova secondo “il metodo critico”. Nel progetto di fondazione metodica, la dimensione della coscienza viene analizzata in tre elementi fondamentali: il primo elemento è il “contenuto o oggetto di coscienza”, il secondo è l’“essere cosciente” da parte del soggetto di questo contenuto, e il terzo è l’“Io”, che si rivela essere il presupposto di qualsiasi “fatto” o elemento della coscienza. Il compito della psicologia quindi deve essere (che in questo senso ha esercitato un’influenza sul primo Husserl) quello di cogliere la soggettività dell’esperire. L’Io non può però mai divenire esso stesso

oggettocontenuto di coscienza, in quanto ne è il nucleo trascendentale. L'Io è inattingibile in modo diretto, ma ciò non significa che sia del tutto inconoscibile. A questo proposito, infatti, Natorp teorizza il "metodo della ricostruzione", secondo cui l'immediato ossia "ciò che è semplicemente dato alla coscienza", "la pura esistenza soggettiva del fenomeno", può essere colto, ricostruito, solo a partire dalle obiettivazioni compiute in primo luogo nella scienza ma anche nella considerazione quotidiana delle cose: «Mentre ogni considerazione oggettiva – scientifica e non scientifica – fa dei fenomeni degli oggetti, la psicologia ricostruisce il fenomeno a partire dagli oggetti, come se questi fossero il dato, il fenomeno».

Nell'ultima parte della speculazione di Natorp, nella *Sistemica filosofica* (*Philosophische Systematik*, Hamburg, 1958), pubblicata postuma, si registra uno spostamento della ricerca filosofica sul piano di una fondazione ontologica. Le categorie del pensiero, il cui sistema permane aperto e senza limiti, si trasformano in funzioni produttive della costruzione dell'Essere. Nella "nuova" prospettiva natorpiana emerge una dimensione metacategoriale come "necessario punto di partenza della filosofia" o origine: il puro "È" o "C'è" (*Es gibt*), il "Concreto originario", che Natorp pone in confronto con il "cominciamento assoluto" di Hegel e che ha punti di contatto l'ontologia esistenziale di Heidegger. Nel quadro della fondazione ontologica, che assume venature mistico-neoplatoniche, dall'originaria Unità vivente dell'Essere si apre l'orizzonte della determinazione degli enti. Questo processo, che si configura come una spirale, produce sempre qualcosa di "nuovo", a differenza di quanto avviene nel sistema circolare hegeliano dove lo "stesso" torna all'inizio, al fondamento. Ciò non esclude in ogni caso che l'Unità vivente si riveli essenzialmente anche come "mèta" cui il *Lógos* sempre tende.

3. ERNST CASSIRER

Ernst Cassirer (Breslavia, 1874 – New York, 1945) è l'esponente più noto del neocriticismo della Scuola di Marburgo ma anche pensatore la cui filosofia, sempre più valorizzata, esce dai limiti di una corrente di pensiero. Allievo di Cohen e Natorp, egli insegna nelle università di Berlino, Amburgo e, dopo il trasferimento all'estero a causa dell'avvento del nazismo (egli era d'origine ebraica), in Inghilterra a Oxford, a Goteborg e negli Stati Uniti (Yale), dove ha lasciato una notevole impronta sulla ricerca filosofica. La sua produzione è molto vasta ma è stata per molto tempo valutata quasi esclusivamente

per la grande opera *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza nell'età moderna* (*Das Erkenntnis Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*) Questo lavoro, composto da molti volumi pubblicati tra il 1906 e il 1928, si propone di indagare l'evoluzione della teoria moderna della conoscenza fino al suo livello più alto raggiunto con il criticismo di Kant. Le due fondamentali opere di Cassirer, tali in quanto segnano le due fasi di maggior impegno teoretico, sono *Concetto di sostanza e concetto di funzione* (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, 1910) e la *Filosofia delle forme simboliche* in tre volumi (*Philosophie der symbolischen Formen*: I. *Die Sprache*, Berlin, 1923; II. *Das mystischen Denken*, Berlin, 1925; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, 1929). Altri testi da segnalare, oltre gli importanti studi sulla fisica, *Sulla teoria della relatività di Einstein* (*Zur Einstein'sche Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin, 1921) e *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* (*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborg, 1937), sono: *Libertà e forma* (*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1916), la nota *Vita e dottrina di Kant* (*Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918), *La filosofia dell'Illuminismo* (*Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932); per lo sviluppo della speculazione cassireriana, *Linguaggio e mito* (*Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Gotternamen*, Leipzig-Berlin, 1925) e, nell'ultimo periodo, *Logica delle scienze della cultura* (*Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 1942; ed. in volume Darmstadt, 1961), *Saggio sull'uomo* (*An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944), e, postumo, *Il mito dello Stato* (*The Myth of the State*, New Haven-London, 1946).

3.1 "FUNZIONE" VERSUS SOSTANZA

La riflessione filosofica di Cassirer si costruisce a partire dall'individuazione di una linea di pensiero scientifico, che nella storia della filosofia moderna conduce da Descartes, attraverso Leibniz – come testimonia il notevole lavoro su Cartesio e Leibniz (cfr. *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marburg, 1899, poi incluso [pp. 1-102] in *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg-Lahn, 1902) – fino alla dottrina trascendentale kantiana (il cui valore è "difeso" anche nel campo della matematica: cfr. *Kant e la matematica moderna – Kant und die moderne Mathematik* [Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik], in «Kant-Studien», 12, 1907, pp. 1-49).

Le basi originarie del suo pensiero sono compiutamente illustrate in *Concetto di sostanza e concetto di funzione* che è, in generale, il suo più solido lavoro teoretico. In esso viene analizzato, nell'ambito della logica, della matematica e delle scienze, in particolare della fisica, secondo i diversi livelli del progetto di fondazione, il ruolo centrale del concetto-funzione. È solo sulla base del principio, stabilito dal criticismo, del "primato della funzione sull'oggetto", che si può edificare l'intero sistema della conoscenza. Per Cassirer si deve quindi effettuare un passaggio fondamentale dalla logica del concetto-genere, dominata dal concetto ontologico di "sostanza" – di ascendenza aristotelica –, dal procedimento dell'astrazione a una nuova logica costruita sul concetto di funzione (*Funktion*). La teoria dell'astrazione parte dal presupposto dell'esistenza di una molteplicità di "cose"; l'astrazione, che è il principio della formazione dei concetti nella dottrina di Aristotele, consiste nell'individuazione di elementi comuni-identici in base al confronto e alla distinzione (sul piano della "riflessione") operati dal pensiero, all'interno di questa molteplicità. La critica di Cassirer mette puntualmente in evidenza l'aporia che segna questa teoria: «Il concetto non si oppone come alcunché di estraneo alla realtà sensibile, ma forma una parte di questa stessa realtà». I concetti della scienza matematica si risolverebbero, per "la logica della sostanza", in una "schematica sistemazione e classificazione del dato" secondo il noto rapporto di "genere prossimo e differenza di specie", in base ai diversi gradi di comprensione/estensione del concetto. Il procedimento astrattivo – che è negazione della particolarità – alla sua conclusione dà luogo ad una "generica" rappresentazione del qualcosa, o essere assolutamente indeterminato, che si vuole presentare come "forma essenziale o reale" degli enti, delle sostanze. Totalmente opposta è la teoria cassireriana del concetto scientifico, concetto che deve essere in sé principio dell'univoca determinazione dei contenuti particolari. Al rapporto categoriale della cosa-sostanza (*Ding*) con le sue proprietà, Cassirer sostituisce il primato logico della categoria o concetto di relazione.

Nella funzione c'è una distinzione tra la forma della serie $F(a,b,c\dots)$ che coordina gli elementi di una molteplicità e gli elementi stessi che costituiscono la serie $(a,b,c\dots)$. La forma ovvero il principio – che è una determinata relazione – rende possibile la "deduzione" dei singoli termini. La fisionomia logica della *Funktion* si rivelerebbe come la vera e rigorosa "sintesi a priori" kantiana. La funzione è in sé un principio sintetico in quanto la "costruzione in serie" è sempre la sintesi degli elementi entro un ordine: la molteplicità degli elementi stessi però non è data come in Kant dalla sensibilità, in quanto è generata su base esclusivamente logica.

Per quanto concerne la conoscenza, ossia il rapporto del concetto con l'esperienza, Cassirer sostiene che i dati fenomenici devono essere iscritti in schemi concettuali costruttivi. Il risultato della costruzione è un'interpretazione della realtà suscettibile di continui cambiamenti e modifiche, la quale mantiene però le "invarianti logiche dell'esperienza": spazio, tempo, causalità. La scienza non può possedere un criterio di verità più alto di quanto sia l'unità e la coerenza della costruzione sistematica dell'esperienza nel suo complesso. Il progresso conoscitivo, da una parte, non può modificare l'identica struttura logico-funzionale dell'esperienza – le forme "categoriali" di relazione (le invarianti): spazio, tempo, causalità, che sono condizioni trascendentali dell'oggettività – e, dall'altra, deve configurare ad ogni suo stadio un unitario sistema di concetti e leggi che sia l'impalcatura della conoscenza. La fondazione, nel progetto cassireriano, si costruisce quindi sulla definizione logica della sintesi *a priori* come concetto-funzione, in quanto questa ha in sé una capacità costitutiva-conoscitiva, dell'oggetto dell'esperienza, nel corso del suo processo.

3.2 FORME SIMBOLICHE E REALTÀ

Cassirer riconoscerà in seguito l'esigenza di non limitare la portata della dottrina trascendentale di origine kantiana, da lui reinterpretata mediante il funzionalismo, al solo campo della conoscenza scientifica. Al di là dalle scienze fisicomatematiche, si estende infatti l'ambito dell'estetica, dell'etica, in generale delle "scienze dello spirito" (o "scienze della cultura", come verranno poi qualificate), le quali hanno bisogno a loro volta di adeguata fondazione filosofica. Il progetto cassireriano della costruzione di una peculiare "logica delle scienze dello spirito", nasce già metà degli anni Dieci, come modifica e approfondimento dell'impostazione teorica di Concetto di sostanza e concetto di funzione. Il concetto che in questa fase speculativa emerge in primo piano è quello di "simbolo". Una definizione generica di simbolo o "forma simbolica" si trova già in un saggio del 1921-1922, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* (*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-1922*, Leipzig, 1923, pp. 11-39) la forma simbolica è «ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno». Altro importante scritto dello stesso periodo è *Linguaggio e mito*, nel quale Cassirer delinea lo specifico ruolo del linguaggio nella strutturazione di quello che viene definito il "pensiero mitico".

Nella sua opera più nota e imponente, la *Filosofia delle forme simboliche* – in tre volumi, usciti tra il 1923 e il 1929 –, la ricerca filosofica cassireriana si concentra sull'indagine riguardante le funzioni dello spirito o della coscienza. Il significato della funzione viene quindi rielaborato: essa si esplica come una “forma di oggettivazione” dello spirito, della soggettività pura.

Cassirer propone una visione complessiva del mondo dello spirito imperniata sul nesso indissolubile che nel simbolo lega un contenuto idealespirituale, il significato, a un'espressione sensibile, il segno. Lo spirito consiste nella “attività formatrice” (*Formbildung*), il cui processo o divenire coincide con un'autodeterminazione nelle varie forme simboliche, le quali rappresentano precisamente la dimensione dello spirito oggettivo: linguaggio, mito, conoscenza scientifica. Le forme simboliche, nel loro rapporto, assumono significato secondo due diverse prospettive: da una parte, in senso processuale, esse rappresentano degli stadi di un percorso teleologico, di una linea progressiva che culmina nel mondo della conoscenza scientifica; d'altra parte, su un piano strutturale, esse mostrano invece la loro autonomia, per cui l'una forma risulta non riducibile alle altre.

In tale quadro, una fondamentale portata costruttiva assume il linguaggio, che è una forma simbolica *sui generis* in quanto è piuttosto la dimensione-medium attraverso cui si costituisce l'intero mondo simbolico. Il linguaggio è espressione della sensibilità, dell'intuizione e dell'attività concettuale: ciò viene mostrato mediante l'analisi del passaggio dallo stadio linguistico mimico e analogico, a quello che coinvolge l'elemento dello spazio, del tempo e del numero, fino allo stadio in cui viene espresso il puro pensiero con i suoi concetti e relazioni ideali. Il mito, al pari delle altre forme simboliche, è una particolare ma autonoma forma del rapporto con il mondo dell'esperienza, una tendenza originaria dello spirito: caratteristica del mito è il fatto che l'uomo vive in modo “immediato” la realtà – vi è nella mentalità mitica una indistinzione di immaginazione e cosa –, la presenza dei fenomeni naturali, il tutto nel quadro di un mondo costituito da “potenze”, da enti animati e divinità che sovrastano le capacità umane. Il mondo mitico è fatto oggetto di un'analisi fenomenologica molto approfondita, e ciò rappresenta indubbiamente uno dei contributi più originali e importanti dell'opera cassireriana.

Nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer presenta, sul piano della fondazione, la necessità di risalire dallo spirito oggettivo, mediante riflessionericostruzione, ad un'analisi soggettiva delle diverse e specifiche funzioni simboliche della coscienza o spirito – intuizione, rappresentazione e significazione – cui corrispondono le

relative formazioni ossia i simboli. Proprio «la tendenza verso l'esteriorità, non già delle cose, ma delle forme e dei simboli, indica la via sulla quale soltanto la pura soggettività trova per la prima volta se stessa» (i termini "coscienza", "spirito" risultano equivalenti in quanto esprimono entrambi il concetto della soggettività pura). Lo spazio e il tempo costituiscono la funzione simbolica della rappresentazione. Nella specifica funzione simbolica della significazione invece il simbolo viene costituito nella massima astrazione concettuale, svincolato da qualsiasi riferimento a elementi o rapporti compresi nella realtà concreta e integrato in un sistema di relazioni esclusivamente ideali. Permane comunque centrale il concetto-funzione logico-matematico, che rappresenta l'unità di una formazione o complesso significativo basato su una intrinseca forma di relazione. Anche spazio, tempo e causalità sono forme originarie di relazione o di sintesi, più precisamente forme o qualità del «riferimento di un singolo elemento al tutto», e vengono definite come "qualità della coscienza". Esse costituiscono la "simbolica naturale", tale in quanto rappresenta ordinamento simbolico a priori dei fenomeni. Alla qualità generale si deve aggiungere lo specifico indice della modalità, il che significa determinare in quale autonomo complesso significativo – mito, linguaggio, conoscenza – opera una determinata funzione simbolica; su altro piano, come accennato, si trovano poi quelle funzioni che sono alla base di più compiute e complesse formazioni simboliche.

WWW.FILOSOFIA.IT