

«UNA “FANTASIA” PER LA VERITÀ DEL REALE» *
Forma, funzione e verità nella concezione cassireriana della storia

1. *Dalla storia alla critica: osservazioni preliminari*

Prima di entrare nel merito delle riflessioni che qui desidererei proporre vorrei, a titolo di nota introduttiva, svolgere qualche considerazione intorno allo sfondo teorico che precede ed introduce l'oggetto d'indagine delle osservazioni che seguiranno. L'attenzione che Cassirer dedica al tema della storia non è stato motivo di grandi considerazioni da parte degli studiosi, per molti motivi che proveremo ad esaminare; ma più spaesante di questo silenzio sono gli studi in cui tale riflessione assume contorni fumosi, molto lontani e molto differenti dall'impostazione teoretica e metodologica con cui Cassirer usò sempre caratterizzare i suoi lavori. Scopo di questo lavoro è allora quello di provare a fare un poco di chiarezza cominciando da un'osservazione: i percorsi teorici proposti da Cassirer si presentano obiettivamente molto eterogenei ma non è su questa constatazione immediata che può basarsi un'analisi seria di tale ricchezza. Partiamo dunque da questo dato di fatto per vedere come da qui si dipanino questioni importanti.

La riflessione che Cassirer dedica al tema della storia assume ad un'analisi attenta un doppio aspetto: da un lato Cassirer mostra di dedicare a questo tema considerazioni di ordine più marcatamente socio antropologico, pensiamo in particolare alle sue ultime opere, al *Saggio sull'uomo* e al *Mito dello stato*. È qui che emerge una teoria della storia “concreta”, intesa come teoria concentrata sull'analisi della conflittualità delle forze sociali

*) L'espressione originale, «Eine Phantasie für die Wahrheit des Realen», appartiene a Johann Wolfgang Goethe: l'accento concettuale cade certamente sulla nozione di “Fantasia” con cui Goethe non intendeva un'attività di pensiero sregolata quanto piuttosto una funzione strettamente connessa con il potere formativo e costitutivo dell'intelletto.

ed è proprio intorno a questo primo punto che è più facile ritrovare l'interesse della successiva tradizione critica la quale, riguardo le interessanti osservazioni svolte da Cassirer, in particolare in prossimità della tragedia storica vissuta in prima persona, ha dedicato un certo spazio. Vi è però un secondo aspetto, la cui importanza emerge considerando l'intero sviluppo del pensiero cassireriano seguendone il profilo offerto nell'opera più importante di Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, e prendendone in considerazione la sua genesi completa: si affaccia cioè un aspetto diverso, dove la storia assume contorni di natura più marcatamente strutturale ed ideale, la cui complessità cresce intrecciandosi indissolubilmente con il progresso della riflessione complessiva e che, delle ultime scritte da Cassirer, costituisce presupposto e condizione essenziale. L'importanza di questo secondo aspetto non sta allora semplicemente nelle tematiche che egli si trova a trattare: l'insegnamento che percepiamo, detto in altro modo, non riguarda interpretazioni di particolari avvenimenti storici o di determinate dinamiche sociali ed antropologiche (come per esempio accadeva nel *Mito dello Stato* riguardo la struttura dei totalitarismi); si tratta piuttosto di un insegnamento più profondo e generale, non immediatamente indicabile in un'opera specifica ma che percorre trasversalmente tutto il lavoro di Cassirer e che ritrova le sue premesse fondamentali nei primi scritti per svilupparsi coerentemente lungo tutta la sua riflessione. Va da sé, per cogliere questa seconda caratterizzazione è necessario conoscere in modo approfondito la filosofia di Cassirer insieme allo sfondo teorico che ne costituisce le premesse ed il terreno di crescita; ma c'è di più. Interessarsi al progetto globale di Cassirer, piuttosto che ad una delle sue applicazioni particolari, significa anche rendersi conto di come i due aspetti che abbiamo appena considerato, siano indissolubilmente intrecciati tra loro in modo tale che, solo tenendo presente questa profonda compenetrazione, diventa possibile comprendere l'importanza e la portata di entrambi. Eppure questa impresa certamente impegnativa pare abbia difficilmente coinvolto chi si è trovato a trattare il problema della storia in Cassirer o questioni di filosofia della storia piuttosto che il suo progetto filosofico complessivo; contrariamente, spesso, chi si è interessato del progetto cassireriano più che della sua concezione della storia, o dell'arte, del linguaggio, del mito, è stato portato a concentrare la propria attenzione intorno a tematiche connesse a questioni generali, preoccupandosi poco di rendere conto in esse della funzione teorica coerente delle declinazioni culturali particolari. Gli errori in questo senso sono stati di due diverse nature: dalla parte degli storici (comprendo con questo termine anche gli storici della filosofia), o di chi ha trattato il problema della storia senza un'adeguata conoscenza della filosofia di Cassirer, ci si è limitati a prendere atto delle pur acute ed interessanti considerazioni svolte da Cassirer nelle opere più immediatamente contenutistiche, lasciando da parte la genesi di questi contenuti e lo sfondo che ne costituiva essenziale premessa. Non è strano che questa radicale categorizzazione abbia riguardato specialmente

la critica nostrana: per eccesso di fiducia, visto che Cassirer di storia si era pur occupato e visto che in Italia il suo profilo di storico della filosofia era stato fortemente affermato dalla discutibile traduzione del titolo dell'opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* come *Storia della filosofia moderna*, si è guardato ai suoi lavori con un certo occhio di riguardo ma giudicandoli ad un livello puramente descrittivo, senza quindi mai considerarli momenti veramente rilevanti per la riflessione sulla conoscenza storica. Dalla parte dei filosofi, invece, il tema della storia è stato spesso considerato una deriva indotta dal corso degli eventi, dunque un poco distaccato dai consueti lavori cassireriani e quindi trascurabile od, in ogni modo, adatto ad un diverso tipo di indagine critica.

Ciò che sembra stupire storici e filosofi, ciò che sembra causare una certa difficoltà logica di comprensione è prendere in considerazione l'ipotesi secondo cui Cassirer non sia mai stato uno storico, né per la storia né per la filosofia: questo però non implica che egli di storia non si sia mai potuto occupare, o quando anche questo palesemente accade, sia semplicemente una parentesi isolata dalla consueta attività teoretica. Sarebbe come dire che, visto che Cassirer connette per esempio la sua teoria delle forme simboliche alla realtà sociale, egli sia un filosofo sociale: si tratta senz'altro di una conclusione approssimativa e scorretta. Al contrario Cassirer si occupa di storia e lo fa attraverso gli strumenti offertigli dalla sua riflessione filosofica ormai matura, inducendo così due importanti osservazioni: da un lato confermando la struttura metodologica del suo pensiero filosofico che, configurandosi innanzitutto come metodo, gli consente di indicare ulteriormente per la filosofia quel ruolo secondario di chiarificazione concettuale che egli applica in modo analogo nei confronti del mito, dell'arte, del linguaggio e delle scienze; dall'altro restituendo per la storia un messaggio importante che, procedendo un passo oltre ogni particolare contenuto, insegna a riconoscere la prospettività di ogni narrazione, sempre funzionale al contesto culturale su cui cresce, insieme alla sua oggettività: se ciò che conta è il metodo attraverso cui solo è possibile conferire significato a quanto accade nel mondo ne consegue che non ci sono stati di cose assoluti ed isolati da descrivere, ma fatti da riconoscere e significare, restituendo in questo impegno ad ogni essere umano ed alla storia la responsabilità della propria narrazione.

Quanto ho qui descritto sembra rendere conto di una certa confusione certamente legata alla tendenza, tipica di chi di storia (sia che si tratti di storia vera e propria, sia che si tratti di storia della filosofia) si occupa ancora in senso descrittivo ed è quindi spinto a cercare per ogni cosa una casella, una definizione. Indubbiamente però questa confusione coglie un aspetto obiettivo che rende conto di un dato di fatto: Cassirer, all'apice della sua carriera, era conosciuto sia come filosofo che come storico della filosofia. Questa duplicità dunque costituisce un tratto concreto del modo in cui il suo pensiero era percepito che ritrova nelle opere di Cassirer le

ragioni per una constatazione obiettiva: una dialettica tra la prospettiva filosofica e quella storia pervade a ben vedere tutti i suoi scritti, a cominciare dal suo lavoro teoretico più conosciuto, *La filosofia delle forme simboliche* in cui egli interpreta la vita storica filosoficamente, ai suoi studi classici storici, *L'individuo ed il cosmo nella filosofia rinascimentale*, *La filosofia dell'illuminismo*, *Le idee filosofiche come forze vive nelle epoche storiche*, e via dicendo. Su questo non credo esistano dubbi. Non bisogna lasciarsi però ingannare, conferendo ad un aspetto concreto una forma che non gli appartiene: il pensiero cassireriano mostra sì una poliedricità evidente; Cassirer tratta di arte, di linguaggio, di scienza e lo fa attraverso i secoli, partendo dalle popolazioni arcaiche per arrivare fino alla sua epoca ma, così come accade per le diverse declinazioni culturali che egli si trova ad esaminare, anche per ciò che concerne il supposto ruolo di storico che gli viene assegnato, la funzione della sua riflessione rimane quello della meta-riflessione, una riflessione di natura non contenutistica ma metodologica, volta ad individuare una struttura formale adatta a organizzare le diverse tematiche. Anche quando la sua disarmante ed enciclopedica competenza viene alla luce, pensiamo alla *Filosofia delle forme simboliche*, al di là dell'indubbio valore informativo e culturale delle numerose esemplificazioni proposte, ciò che davvero sembra importante e ciò che sembra conservare un certo peso filosofico è sempre la struttura del suo percorso, dunque la funzione di questi esempi entro una prospettiva teoretica globale, che dal "cosa" conduce al "come", dal *quid facti* al *quid juris*.

2. *Il problema dell'organicità: analitici e continentali*

Con ciò ancora non abbiamo risposto a quella domanda tanto problematica: come possiamo definire Cassirer? Uno storico della filosofia? Un filosofo? Come si può parlarne, e scriverne? La risposta a questa domanda, affrontata tante volte in modo implicito ed affrettato da parte della tradizione critica, si fa mediatrice di un'urgenza: l'urgenza di assegnare un posto teorico ben definito al proprio interlocutore così da potersi più facilmente orientare di fronte ad una disarmante ricchezza. Credo non avrebbe potuto a proposito esserci risposta migliore di quella data da John Michael Krois ormai qualche decennio fa, nella sua opera *Cassirer. Symbolic Forms and History*, in cui egli spazza via a colpi di lucidità, argomentazione e ragionevolezza tutti questi falsi problemi, buoni forse a confondere senza restituire veramente nulla di utile ad una comprensione onesta. Uno dei suggerimenti più semplici e più importanti contenuti in nuce alla riflessione proposta complessivamente dall'autore e che attraversa in modo silenzioso ma evidente ogni sua osservazione, riguarda l'attenzione che egli invita a riservare davanti al pericolo di confusione tra ciò che un autore sostiene ed una sua

comprensione, spesso ridotta ad eccessive semplificazioni. Capire come si possa definire Cassirer, capirne la profondità di pensiero, significa passarvi attraverso, significa leggere, significa riconoscerne i nodi concettuali e fare i conti con le difficoltà che propongono, significa in sostanza dialogare con l'autore rispettandone la coerenza senza traduzioni indebite, restituendo attraverso una critica onesta sempre attenta, la profondità di tale rispetto. In questo senso allora Krois apre il suo percorso con un'importante dichiarazione programmatica che bene dobbiamo tenere a mente:

In questo studio ho provveduto a un'analisi strutturale, sistematica del pensiero di Cassirer che attraversa ugualmente gli studi teoretici più specifici e le opere dedicate alla storia, dagli scritti giovanili a quelli più tardi. Il mio obiettivo è stato quello di mostrare l'unità del pensiero di Cassirer.¹

ed ancora:

Ho discusso i diversi lavori di Cassirer con l'obiettivo di determinare e chiarificare la sua posizione filosofica generale. Questo approccio è stato motivato dalla convinzione secondo cui nessuna genuina comprensione dei problemi particolari trattati da Cassirer sia possibile fino a che non sia chiaramente definita la sua posizione filosofica generale.²

L'approccio di Krois è un approccio di natura sistematico, non di natura banalmente descrittivo: ciò che egli desidera individuare è uno schema metodologico, una struttura che, al di là degli sviluppi teorici propri della filosofia cassireriana, rimanda ad una sorta di mappa progressivamente definita, attraverso cui potersi orientare all'interno dell'indagine complessiva. Se questa chiarificazione venisse a mancare, continua Krois, si correrebbe il rischio di restituire un'immagine frammentata della filosofia cassireriana, si correrebbe il pericolo, detto in altro modo, di cadere nei fraintendimenti a cui abbiamo accennato, rinchiudendo il dibattito intorno alla filosofia di Cassirer entro un problema di definizione incapace di cogliere gli aspetti più importanti del suo pensiero. Krois, e tutti noi, sappiamo bene che il significato ed il senso di una ricerca corrono il pericolo di piegarsi impotente sugli schemi di definizione che le vengono imposti: inevitabilmente questi tentativi di traduzione falsata comportano, come accade in ogni traduzione, tradimenti più o meno gravi. L'attenzione dunque a cui ci richiama Krois è una mossa filosofica importante a partire dalla quale possiamo provare a controllare la portata delle nostre interpretazioni ed, eventualmente, dei nostri sbagli. E di sbagli, intorno alla fruizione ed allo studio della filosofia di Cassirer, come racconta Krois, ne sono stati commessi molti. Il più grande e completo volume redatto su Cassirer *The Philosophy of Ernest Cassirer* edito nel 1974 da Paul Artur Schilpp è tipico a questo riguardo: i ventitré

¹) Krois 1987, p. IX.

²) *Ivi*, p. X.

interventi che contiene redatti da altrettanti differenti autori, diversamente dalle intenzioni con cui il libro era stato progettato, finiscono per indicare l'urgenza di un'interpretazione unitaria del pensiero di Cassirer, piuttosto che avanzarne una. L'impressione del lettore, così, è che l'unica cosa in grado di tenere uniti i contributi degli studiosi sia proprio l'incapacità di individuare una qualsiasi unità teorica che possa restituire al lettore l'organicità della filosofia cassireriana. Si tratta qui di una difficoltà importante poiché in tale tendenza, individuata nel nostro esempio ad un livello microscopico, se ne indica una seconda, macroscopica, in cui ritorna globalmente, questa volta entro il panorama globale della critica, il riconoscimento di un'analogia mancanza d'organicità. Si contrappongono qui due differenti interpretazioni geograficamente collocabili e che indicano una volta in più per Cassirer una posizione solitaria entro lo sfondo della filosofia contemporanea: la prima, la così detta "interpretazione continentale", si sviluppò in Europa e fece sostanzialmente della filosofia cassireriana la rappresentanza dell'epistemologia neokantiana; la seconda, l'interpretazione anglo americana, vide in Cassirer un semplice investigatore, più simile ad un tardo idealista alla Croce o ad uno storico delle idee privo di una posizione filosofica autonoma. In Inghilterra ed in America la prospettiva continentale, ed in particolare il neokantismo con la scuola di Marburgo, non era molto conosciuta né aveva mai giocato un ruolo significativo nelle interpretazioni. A causa di uno studio poco contestualizzato, generalmente, non si era stati così in grado, considerando semplicemente gli aspetti particolari della riflessione cassireriana, di riconoscerne la natura sistematica come una prospettiva complessiva, né di indagare eventuali relazioni tra i lavori storici ed i lavori sistematici dell'autore. È indicativo osservare come l'opera maggiormente letta nei paesi di lingua inglese sia stato il *Saggio sull'uomo*, un'opera divulgativa, spesso scambiata erroneamente come sostitutiva della *Filosofia delle forme simboliche*, cosa che in qualche senso, giustificò l'interpretazione avanzata da questa corrente per la filosofia cassireriana: proprio nel *Saggio sull'uomo* infatti, come summa sintetica delle riflessioni contenute nella *Filosofia delle forme simboliche*, si propone un approccio per lo più direttamente storico – descrittivo piuttosto che sistematico e teoretico. Fu però lo stesso Cassirer, all'interno della prefazione del *Saggio*, a suggerire, davanti al pericolo rappresentato da tale fraintendimento, un'avvertimento:

I miei critici, comunque, devono essere avvertiti poiché ciò che offrirò in quest'opera è più un'esposizione ed un'illustrazione che una dimostrazione della mia teoria. Per una discussione più specifica e analitica dei problemi coinvolti devo chiedere loro di tornare alle particolareggiate descrizioni nella mia *Filosofia delle forme simboliche*.³

³) *Ivi*, p. 11.

Apostrofato qualche anno più tardi da Hans Morgenthau che sigilla così questa indicazione di lettura:

Non c'è mai stato uno storico meno archeologo di Cassirer. In verità, egli non fu uno storico della filosofia, ma un filosofo che usò la storia come veicolo del pensiero filosofico, così come altri hanno usato l'aforisma o il sistema per lo stesso proposito.⁴

Un giudizio che rimane circoscritto ad un'unica opera, dunque, non può bastare per giustificare l'estensione di tale valutazione all'opera complessiva, davanti a cui Cassirer continuò a conservare un metodo d'indagine preciso e funzionale ad un progetto filosofico unitario. Ci si propone così un compito importante: quello di provare a restituire a questo progetto un'immagine meno falsata, in cui la storia dovrà trovare uno spazio preciso e coerente.

3. *Un contesto teorico per la storia*

Per comprendere la posizione teorica che Cassirer conserva di fronte al tema della storia sarebbe senz'altro necessario introdurre e articolare il discorso strutturato dal filosofo intorno al concetto di forma simbolica; un concetto importante per l'intera riflessione cassireriana entro cui la storia, pur non comparando mai esplicitamente, può a ragione rientrare. Lo scopo di questo percorso, però, non è capire il fine e la struttura della filosofia cassireriana: per ciò che concerne l'orizzonte tematico entro cui si svolgeranno le nostre considerazioni, basterà analizzare le premesse e gli stimoli teorici che stanno alla base delle osservazioni di Cassirer per poi provare a vedere se e come è possibile connettere e svolgere una riflessione riguardo la posizione che il tema della storia in tale quadro può a ragione occupare.

Potremmo, per cominciare, provare a focalizzare un nucleo importante che, se nel filosofo di Marburgo rappresenta – detto in modo un poco approssimativo – l'ipotesi teorica su cui prendono progressivamente forma le sue considerazioni e la premessa della sua riflessione critica intorno al concetto generale di cultura, per noi ha il merito di proporre un punto di partenza a cui potere ancorare le nostre considerazioni

Certamente, rimaniamo in un mondo di “immagini” – ma non sono immagini che riproducono un mondo di cose “in sè”; sono immagini – parole di cui il principio e l'origine deve essere cercata in una autonoma creazione dello spirito.⁵

⁴) *Ivi*, p. 4.

⁵) Bertland 1999, p. 282.

Nella convinzione secondo cui

Ogni autentica funzione dello spirito umano ha in comune con la riflessione una caratteristica decisiva: non riproduce ma piuttosto incorpora un potere originale e formativo.⁶

Ciò che Cassirer in questi brevi passi sta suggerendo, conserva l'importanza di un'essenziale assunto di natura innanzitutto gnoseologica: le fondamentali lezioni di un certo tipo di tradizione filosofica che affondavano le proprie radici del periodo illuminista, avevano ormai mostrato come il problema gnoseologico non fosse ridicibile ad una riflessione circa l'essenza delle cose poiché ai nostri strumenti intellettuali risultava banalmente impossibile cogliere delle cose e degli oggetti la forma assoluta, sostanziale, fissa ed immutabile. Questo terreno si rivelò dunque insondabile per la filosofia la quale, se voleva costituirsi come riflessione sensata, mostrava di conservare di fronte ai secoli dell'illuminismo, un debito importante: lungi dal volere costruire sistemi dogmatici, è proprio in questo periodo che mostra la sua vera forza teorica ergendosi a mezzo universale entro il quale ogni tipo di conoscenza assume una propria forma, si evolve e trova una propria motivazione. In questo senso la filosofia, nell'accezione elaborata a partire dal XVIII secolo e filtrata successivamente nella stessa concezione neokantiana e cassireriana, delineandosi come strumento di chiarificazione concettuale, aveva il compito di individuare per ogni processo di costruzione e di descrizione della realtà (processi che non restituiscono mai un in sé, precluso ai nostri strumenti di conoscenza, ma sempre e solo un particolare senso e significato contestualmente determinato) le condizioni di possibilità ed il sistema di invarianti che caratterizzano le diverse strutture culturali – pensiamo alla scienza, al linguaggio ma anche al mito, al senso comune, alla storia e così via –, senza perdere di vista l'idea per cui parlare di cultura, al di là delle logiche specifiche proprie delle diverse attività, significa sempre parlare di un tutto unitario, condotto da un medesimo fine: mettere ordine e significare quanto ci circonda.

Così, già nelle righe citate poco sopra, emergono due concetti essenziali alla comprensione della posizione cassireriana i quali, configurando una generale prospettiva gnoseologica e metodologica, strutturano il senso ed il significato di ogni declinazione culturale, compreso quello della storia. Le nozioni cariche di queste implicazioni importanti, e che ora dovremo analizzare e contestualizzare, sono da un lato quella goethiana di forma, dall'altro quella kantiana di funzione.

⁶) *Ivi*, p. 281.

4. *Forma e significato, un'eredità goethiana:
dalla "Gestalt" alla "Bildung"*

È prima di tutto la riflessione di Goethe, davanti a cui Cassirer fu senz'altro debitore, ad introdurre alcune importanti considerazioni sulla filosofia cassireriana, un debito questo che emerge in uno dei suoi concetti fondamentali, quello di "forma simbolica" che Cassirer definisce così

Per forma simbolica si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno.⁷

Emerge qui il concetto di forma, un concetto particolarmente caro a Goethe la cui fondamentale rilevanza compare nella sua filosofia della natura a proposito di cui occorre qui un breve accenno; è infatti proprio nel Goethe sperimentatore, nel Goethe scienziato che vengono alla luce tutte le possibilità di sviluppo del concetto di forma, forma come *Bildung*⁸, piuttosto che come *Gestalt*⁹; ciò di cui desidera rendere conto Goethe infatti è la dinamicità di questo concetto, in italiano meglio resa con il termine di "formazione" poiché

La forma è qualche cosa che si muove, che diviene, che trascorre. La teoria della forma è una teoria della trasformazione. La teoria della metamorfosi è la chiave per tutti i regni della natura.¹⁰

Proprio attraverso la teoria della metamorfosi scopriamo il motivo per cui la forma conserva un'importanza così essenziale nelle riflessioni goethiane. La morfologia è quella teoria grazie a cui, attraverso metodi di classificazione e di riconoscimento delle forme naturali, è possibile individuare un ordine all'interno della natura stessa; un ordine non dato a priori in modo assoluto, né riconosciuto, ma costituito in base all'osservazione scientifica e sperimentale. La sensibilità, osserva Goethe, non sarebbe in grado, da sola, di individuare la forma che si nasconde dietro il continuo mutare delle forme naturali poiché non si tratta qui di riconoscere banalmente e riprodurre fedelmente una serie di stati di cose. Si tratta piuttosto di trovare un filo conduttore capace di fornire un criterio di comprensione con casuale e che abbia un valore generale: la morfologia dunque non conserva il compito di spiegare ma di rappresentare. Sensibilità e ragione, immaginazione ed intelletto costituiscono un tutto unitario grazie a cui il fenomeno si presenta già originariamente carico di teoria

⁷) Cassirer 1992, p. 102.

⁸) Forma, dinamicamente intesa.

⁹) Forma, staticamente intesa.

¹⁰) Pettoello 1995, p. 23.

L'ideale sarebbe capire che ogni elemento reale è già teoria [...]. Soprattutto non si cerchi nulla dietro ai fenomeni Essi sono la teoria.¹¹

Cassirer riconobbe subito la ricchezza teorica della nozione di forma e capì che la legalità contenuta in nuce alla teoria morfologica che Goethe aveva riservato specialmente all'approccio scientifico e che consentiva la strutturazione di un modello, di un'immagine generale a cui potere ricondurre la molteplicità delle forme, poteva rispondere benissimo al compito filosofico che si era proposto: quello di classificare le forme della cultura umana proprio cercando di descriverne i processi dinamici di costituzione.

Non è [...] l'interesse per la trascendenza, ma l'interesse per l'elaborazione formale dell'esperienza stessa che chiede venga ampliato il campo di competenza della ragione e venga approfondita l'elaborazione formale dei rapporti tra universale e particolare.¹²

Cassirer, lo vedremo, andrà poi oltre Goethe completandolo con Kant. Quello che importa in questo luogo è mettere a fuoco un lascito importante, ovvero quello che ci suggerisce come l'apriori, il criterio di classificazione, pulsò nell'a posteriori, dunque già nell'esperienza; questo è fondamentale per capire come l'accento posto sulla nozione di forma, sul lavoro classificatorio dell'intelletto che potrebbe apparire imprigionato nelle sue mappe astratte o fini a se stesse, non miri ad allontanare dal vero scopo ultimo di questo tipo di indagine: per Goethe, una classificazione dell'esperienza finalizzata ad una sua spiegazione scientifica, per Cassirer una classificazione ed una descrizione della cultura dell'uomo. Queste considerazioni portano con sé un'altra importante constatazione; ogni ordine formativo si costituisce sempre e necessariamente "per noi", dunque è sempre un guardare da qui poiché, lungi dal restituire una qualche supposta forma "in sé" delle cose, ne consegna i contorni che il nostro sguardo intellettuale può a ragione costituire: il taglio prospettico di ogni nostra interpretazione, che comunque si apre sempre, data la sfumatura trascendentale, ad una condivisione intersoggettiva (altrimenti, banalmente, non sarebbe possibile comprendersi), è una componente ineliminabile; questo apparente limite di ogni impegno teorico può presto trasformarsi in un punto di forza nella misura in cui, riconoscendo l'orizzonte esperienziale entro cui necessariamente si dispiega, ci rende consapevoli di uno scarto, quello che sussiste tra il mondo e le sue rappresentazioni, configurando in tal modo il compito della verità come compito infinito e sempre aperto.

Potremmo a questo punto domandarci quali ricadute tutte queste osservazioni conservano nei confronti della storia. Anche a questo pro-

¹¹) *Ivi*, p. 20.

¹²) *Ivi*, p. 32.

posito, lo studio di Krois svolge interessanti osservazioni che però credo mantengano un margine di discutibilità: Krois insiste molto sulla continuità che intercorre tra la riflessione di Goethe (ma anche quella di Vico) e quella di Cassirer, dando rilevanza ad aspetti spesso lirici e suggestivi. Ma se questa rilevanza fosse motivata da parte di Cassirer con una semplice esigenza di lirismo, sarebbe banalmente da giudicare non degna di una seria considerazione. Le cose sono molto più complesse: in Cassirer infatti esiste obiettivamente un percorso argomentato che indica una simile direzione di lettura ed è quella che comincia a prendere forma nel momento in cui Cassirer connette il fenomeno originario dell'espressione, che egli considera il punto di inizio della genesi del rapporto conoscitivo dell'uomo con il mondo seguito poi da rappresentazione e significato, al globale processo di interpretazione simbolico che finisce col definire, non senza problematiche ripercussioni sull'impianto generale del suo progetto, "ermeneutica". È qui che per Cassirer pare finiscano le possibilità di spiegazione poiché più in là di tale terreno originario, l'analisi non sembra proprio potere procedere. Questo aspetto rappresenta uno dei punti più discutibili della filosofia cassireriana, in particolare se rapportato alla struttura metodologica complessiva che ne conduce l'indagine; alla base del rapporto espressivo con il mondo (quello da cui, per intenderci, prende poi vita l'interpretazione mitica del mondo), spiega Cassirer, sta infatti una condizione di possibilità oltre la quale non è più possibile avventurarsi poiché essa fonda ciò che c'è dopo, oltre che se stessa. Questa condizione di possibilità è la nozione di "pregnanza simbolica", un vero e proprio *Urphänomen*: con il termine "pregnanza simbolica" Cassirer intende il modo in cui una percezione, concepita come esperienza sensoriale, contiene un certo significato non intuitivo che è però immediatamente e concretamente rappresentato. Gli elementi coinvolti da questa nozione sono dunque tre: un'esperienza sensoriale, un significato, ed il modo in cui il secondo contiene la prima. Questa condizione di possibilità, continua Cassirer, rimane presente entro tutte le declinazioni culturali dell'uomo, dal mito alla scienza, presentandosi come motivo conduttore delle spiegazioni, sotto gradi diversi. Nello specifico, nel mito avrà una rilevanza maggiore nel condurre il processo di comprensione rispetto a quella che potrà avere nella scienza, senza comunque scomparire. Se le cose stanno così, osserva Cassirer, anche nella comprensione storica, così come nella artistica, e in quella poetica, emergerà il potere formativo di questo fenomeno originario che, nello specifico, qui assumerà i contorni della "personificazione", poiché consente all'uomo di entrare in contatto diretto con il mondo della vita. Questo aspetto del pensiero cassireriano che qui abbiamo velocemente preso in considerazione mostra motivi di suggestione importanti ed intorno a cui la critica, soprattutto nel XX secolo, si è diffusamente concentrata. In questo senso una continuità con la concezione organicistica goethiana è indubbia e Krois non fa altro che cogliere questo aspetto obiettivo. Egli caratterizza in questo

senso la concezione cassireriana della comprensione storica del mondo in modo analogo a quella promossa dall'arte, in entrambe le quali scorge una relazione con un'originale tensione poetica di comprensione del mondo. È però probabile che l'attenzione che qui Krois riserva a questa lettura sia funzionale all'orientamento dello studio complessivo compiuto dall'autore nell'opera che ricordavamo all'inizio del nostro percorso e che dunque serva per introdurre e preparare il terreno alle considerazioni successive rispetto a cui, queste osservazioni d'apertura, serviranno da base teorica per introdurre la riflessione intorno al mito dello stato, ai totalitarismi, al senso storico in generale. Tuttavia può essere utile soffermarsi un poco su un secondo aspetto della considerazione riservata da Cassirer al tema della storia, un aspetto che, diversamente dalla distanza guadagnata attraverso la lettura che abbiamo appena richiamato, più l'avvicina al suo progetto metodologico generale e che consente di meglio delinearlo. Dopotutto l'intenzione programmatica di Cassirer era quella di rendere conto di un disegno filosofico unitario e sarebbe sbagliato mettere da parte questa premessa. Per questo motivo è utile rilevare alcune ragioni che conducono Cassirer ad allontanarsi dalla riflessione di Goethe per seguire coerentemente i presupposti teorici della sua filosofia. Da un'analisi intorno alla concezione goethiana della storia, un elemento sembra abbastanza chiaro: Goethe giudica inutile occuparsi dei singoli fatti storici che non possono se non rimanere incerti poiché basati su testimonianze poco sicure. L'approccio morfologico non trova dunque spazio in ambiti diversi da quello scientifico: in particolare il dominio della storia non sembra aprirsi ad un analogo rigore classificatorio. Sono specialmente i componimenti poetici a darci testimonianza di questa posizione:

*Nichts vom Vergänglichen,
Wie's auch geschah!
Uns zu verewingen
Sind wir ja da.*

No all'effimero
Comunque sorto;
Per esternarci
Noi siamo al mondo.¹³

Goethe considera piuttosto autentica storia la storia spirituale, che con echi vagamente poetici (storia e poesia, secondo Goethe, sono infatti inseparabile), si riduce alla pura contemplazione della totalità della storia universale.

*Sitzen von den Pyramiden
Zu der Volker Hochgericht;
Uberschwemmung, Krieg und Frieden
Und verziehen kein Gesicht.*

Sediamo davanti alle piramidi
A giudicare dei popoli in alta corte:
Inondazioni, guerre, paci ...
E il nostro viso resta impassibile.

¹³) *Ivi*, p. 118.

o ancora:

<i>Wer der Weltgeschichte lebt,</i>	Chi vive in dimensione storica
<i>Dem Augenblicke sollt' er sich richten?</i>	Dovrebbe regolarsi sul momento?
<i>Wer in die Zeiten schaut und strebt,</i>	Solo chi scruta nelle epoche e agisce,
<i>Nur der ist werth, zu sprechen und zu dichten.</i>	È degno di parlare e scrivere. ¹⁴

A parere di Cassirer, invece, la storia mantiene senza difficoltà il profilo di una storia fattuale – pur non riducendosi a meri fatti –, senza da un lato avanzare pretese di scientificità (ogni declinazione culturale conserva infatti la propria autonomia) e dall'altro risolversi in poesia. Tra poco ci occuperemo in modo più approfondito di tutte queste tematiche. Per ora, a nota introduttiva, potrebbe essere utile svolgere alcune osservazioni che puntualizzino due aspetti: da una parte Cassirer abbandona, nonostante il linguaggio usato a volte un poco fuorviante, la prospettiva spirituale e dialettica dominante nelle considerazioni goethiane per conservare tendenzialmente la chiarezza e la lucidità del metodo. Dall'altra, differentemente da Goethe, il problema che la riflessione filosofica si propone di indagare non è quello di un'obiettività assoluta della storia, un'obiettività che secondo Goethe non poteva essere provata; ciò intorno a cui si concentra piuttosto l'impegno chiarificatore della filosofia riguarda il come, il *quid juris*, il criterio e le condizioni di possibilità che stanno alla base della sua formazione, come di una qualsiasi declinazione culturale. Questa prospettiva teorica vale certamente anche per la storia rispetto alla quale ciò che interessa ad un approccio critico di analisi, non è il rendere conto di un'oggettività assolutamente intesa (oggettività che se a Goethe era parsa irraggiungibile, Cassirer giudicò priva di senso), quanto piuttosto provare a descrivere le condizioni di una dinamica di costituzione entro cui solo può essere speso il termine di oggettività. Cassirer, aderendo al motto goethiano secondo cui «ogni fatto è già teoria» va così alla ricerca di uno strumento concettuale che gli consenta di vedere manifestato il non sensibile nel sensibile, dunque la struttura di significato intrinseca al sistema esperienziale entro cui la forma è concretamente immersa; tale strumento è proprio la nozione di forma simbolica come dimensione in cui emerge un significato indirizzato da una legalità consapevole e di cui la filosofia dovrà cercare, di volta in volta, le condizioni di possibilità e le invarianti specifiche.

¹⁴) *Ivi*, p. 126.

5. *Un'eredità kantiana, dalla sostanza alla funzione:
un nuovo concetto di realtà*

Lo scarto concettuale evidente tra Goethe e Cassirer è allora proprio intorno alla nozione di oggettività, il cui contorno di senso, pur essendo stato preannunciato dalle teorie di Goethe, era stato da Cassirer meglio tracciato grazie alle illuminanti lezioni kantiane che il neokantismo marburghese, di cui Cassirer fu uno dei massimi esponenti, sistematizzò. Una nozione di oggettività che, interessando l'intera attività culturale umana (dalla scienza, alla storia, all'arte, al mito ecc.), metteva capo ad un nuovo concetto di realtà. Ricordiamo bene tutti la fondamentale rivoluzione copernicana compiuta da Kant nella *Critica della ragion pura*: Kant sottolineò in questo luogo in modo irreversibile come ogni processo costitutivo appartenente alle dinamiche gnoseologiche umane, fosse un processo connesso innanzitutto alle strutture categoriali ed intellettuali del soggetto trascendentale piuttosto che ad un'immagine essenziale, psicologica, materiale dell'oggetto. Cassirer sviluppò in modo interessante le implicazioni che questo insegnamento portava con sé osservando come questa importante prospettiva gnoseologica conservasse un'implicazione fondamentale: da questo momento le cose sono infatti costrette ad abbandonare l'abito trascendente che spesso la tradizione filosofica aveva loro riconosciuto, per "ridursi" ai loro significati ed alle differenti connessioni concettuali, determinate dalle relazioni che esse, di volta in volta, intrattengono con gli elementi dei determinati contesti in cui si trovano immerse, in un atto di integrazione logica continua e mai finita. Le «cose»¹⁵, scrive Cassirer in *Sostanza e funzione*, che ora prendono forma, quanto più chiaramente vengono colte nel loro vero significato, tanto più rivelano espressioni metaforiche per indicare le leggi permanenti che collegano i fenomeni, dunque la costanza e la continuità dell'esperienza in cui, è evidente, è comunque necessario riconoscere punti logici di riferimento perché si formi un concetto; ma questi punti di riferimento sono appunto logici – senza essere arbitrari –, sorretti da buone ragioni che è compito della filosofia, ormai lo sappiamo, vagliare e riconoscere. Il sistema di questi elementi immutabili forma il modello dell'oggettività in generale cosicché il significato di ogni cosa, dunque, diviene funzione del contesto esperienziale in cui è inserita.

A questo punto potrebbe essere utile un'osservazione che ci conduce da questo piano di considerazioni strettamente gnoseologiche, ad un campo di indagine più allargato: in un primo tempo infatti gli sforzi di Cassirer erano stati volti a valutare la tenuta del trascendentalismo kantiano, in

¹⁵) Cassirer 1973, p. 366.

un'interpretazione marcatamente funzionalista integrata e completata dall'urto e dalle implicazioni delle nuove scienze, come la relatività di Einstein o la meccanica quantistica, mostrando come esse fossero comprensibili nei loro esiti anti intuitivi soltanto grazie al trascendentalismo. Progressivamente, però, il progetto filosofico cassireriano si fece più vasto. Egli applicò progressivamente il metodo trascendentale a tutte le forme dello spirito che si configurano così come i fatti di cui la filosofia deve cercare le condizioni di possibilità. Potremmo domandarci, prima di proseguire con le nostre osservazioni, che cosa Cassirer veramente intese per "metodo trascendentale" e come egli, rielaborando l'eredità della posizione kantiana mediata dal neokantismo, meglio specificò questo concetto. In un articolo per l'*Enciclopedia Britannica* Cassirer, scrivendo la voce *Neokantismo*, si trovò a riflettere sull'importante contributo che H. Cohen aveva offerto allo sviluppo della filosofia kantiana:

Cohen diede per la prima volta un'interpretazione critica all'intero sistema kantiano e pur avendo presente tutta la profonda indagine negli specifici dettagli delle fondamentali dottrine kantiane, mise tuttavia al centro del suo studio una sola idea sistematica: l'idea di metodo trascendentale.¹⁶

È proprio questo momento critico a costituire il punto di inizio logico e cronologico a partire da cui esaminare il senso che Cassirer diede a tale termine. Kant, di per sé, non parlò mai di un metodo trascendentale: si trattò piuttosto di una conquista sviluppata dallo stesso neokantismo ed è proprio da questa rielaborazione che dovremmo muovere così da potere mettere in luce tutti i passaggi che dal concetto di "trascendentale" conducono a quello di "metodo trascendentale". Cominciamo a riprendere il concetto di "trascendentale" nella sua formulazione originaria. Kant, innanzitutto, prima nella *Critica della ragion pura* e poi nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, si preoccupò di distinguere il termine trascendentale da quello di trascendente:

Le alti torri e gli uomini metafisicamente grandi che gli somigliano, attorno a cui c'è comunemente troppo vento, non sono per me. Il mio posto è la fertile rappresentazione dell'esperienza: e la parola trascendentale non significa qualche cosa che passa oltre tutta l'esperienza ma qualche cosa che piuttosto la precede a priori; questo è da intendere semplicemente come ciò che rende la conoscenza dell'esperienza possibile. Se queste concezioni sorpassassero l'esperienza, il loro impiego è definito trascendente, che deve essere distinto da un uso immanente, che è l'uso ristretto all'esperienza.¹⁷

¹⁶) Krois 1987, p. 38.

¹⁷) *Ivi*, p. 38.

Ma occorre un'altra specificazione: Kant nella *Critica della ragion pura* distingue infatti due significati per il termine trascendentale. Il primo significato è più ampio del secondo e si riferisce a come la nostra conoscenza degli oggetti sia possibile a priori. Il termine "trascendentale" sembra coincidere con la teoria dell'a priori.

Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quando questa deve essere possibile a priori.¹⁸

Il secondo significato, invece, restringe il trascendentale alla nostra conoscenza per indicare in tal modo "quali e come" certi elementi del nostro intelletto siano a priori. In questo senso, questa seconda teoria, limita la nozione di trascendentale, configurandola come una teoria della possibilità dell'a priori. Kant a proposito scrive:

Non bisogna chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni e concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè, la possibilità della conoscenza, o l'uso di essa a priori. Quindi né lo spazio, né una qualunque sua determinazione geometrica a priori di esso sono rappresentazioni trascendentali: ma soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, può dirsi trascendentale. [...]. La distinzione dunque del trascendentale dall'empirico appartiene alla critica della conoscenza, e non riguarda il rapporto di queste col loro oggetto.¹⁹

Potremmo domandarci quale sia l'utilità di una distinzione che qui pare puramente descrittiva. Essa emerge nel momento in cui analizziamo l'accezione attraverso cui Hermann Cohen prese in considerazione il concetto di trascendentale, accezione che poi trasmise a Cassirer. Per Cohen, non c'è alcun dubbio, parlare di una "teoria" del trascendentale significava prendere in considerazione la seconda accezione proposta da Kant, intendendola dunque come una teoria della possibilità dell'a priori e, conseguentemente, restringendo il significato di "trascendentale" allo studio delle condizioni della possibilità della nostra conoscenza: in questo senso si capisce perché egli giunse a considerarla un vero e proprio metodo. È proprio questo metodo che in Cohen costituisce la premessa per lo sviluppo di una filosofia concernente le pure condizioni dell'esperienza ed, in particolare, dell'esperienza scientifica. Cassirer riprese proprio "questa" concezione di metodo trascendentale, inteso come vero e proprio metodo dinamico, per

¹⁸) Kant 1996, p. 48.

¹⁹) *Ivi*, pp. 80-81.

rispondere alle osservazioni critiche proposte da Heidegger al neokantismo in occasione del confronto che ebbe luogo a Davos: Heidegger infatti insisteva nel caratterizzare il neokantismo attraverso un'immagine statica, invischiata nel terreno scientifico sopra cui era cresciuto e che, configurandosi come una teoria della conoscenza scientifica, risultava in ultima analisi incapace di porsi domande autonome, slegate dal suo sostrato originario, riguardo le dinamiche caratteristiche della conoscenza dell'uomo. Non è questo il luogo per entrare nel merito delle obiezioni che Heidegger oppose al metodo trascendentale: quello che interessa qui è notare come l'occasione offerta a Cassirer da questo confronto, gli consentì di compiere un passo oltre l'eredità lasciatagli da Cohen, promuovendo un vero e proprio allargamento del metodo trascendentale che da critica della conoscenza lo condusse ad esplicitarlo come una vera e propria critica del significato, in tutte le sue possibili declinazioni:

Rimango d'accordo con la versione base del metodo trascendentale di Kant, così come Cohen l'ha spesso formulata. Egli vide il carattere essenziale del metodo trascendentale e cioè che questo metodo comincia con un "fatto"; ma Cohen strinse la sua definizione generale: egli comincia con un "fatto" per rispondere riguardo la possibilità di questo fatto stesso, dando costantemente importanza primaria alle scienze matematiche naturali, come se fossero il motivo per cui valeva la pena rispondere a tale questione. Kant non limitò la questione in questo modo. Ma io sono alla ricerca della possibilità del fatto del linguaggio.²⁰

Cassirer riconobbe innanzitutto come le basi poste da Kant non costringessero di per sé il metodo trascendentale entro i confini individuati da Cohen: egli sostanzialmente si accorse di come fosse possibile procedere oltre Kant, con Kant, dunque accogliendo la sua lezione originaria per estenderne, attraverso gli sviluppi consegnati dalla rielaborazione critica di Cohen, le implicazioni. Cassirer estese così la questione trascendentale ad una più comprensiva questione di significato. Questo breve excursus ci consente di capire come la struttura garantita dal metodo trascendentale alle domande che Cohen rivolgeva all'esperienza, insieme all'indicazione del metodo attraverso cui procedere nell'indagare "come" i fatti della scienza fossero possibili, diventò una mappa essenziale grazie a cui individuare i contorni di una conoscenza che, qualsiasi fosse l'ambito, ritrovava proprio in questo procedere, la garanzia della propria obiettività.

Capiamo allora come lo sviluppo del concetto di "metodo trascendentale" abbia importanti ricadute teoriche anche per una disciplina come la storia dove, analogamente a quanto accade per le altre declinazioni culturali, non si tratta ancora una volta di stabilire che cosa una determinata

²⁰) Krois 1987, p. 43.

esperienza storica assolutamente “sia”, bensì che cosa “valga”, cioè quale funzione le spetta come particolare pietra di costruzione nella struttura di una particolare e complessa direzione culturale che, appunto, come prodotto culturale umano, non può che essere prospettica, senza con ciò essere relativa.

In questo senso possiamo osservare come sia proprio nella riflessione che Cassirer dedica alla storia uno dei luoghi in cui possiamo evidenziare in modo chiaro in cosa consiste il nuovo metodo trascendentale e come concretamente funziona. Sappiamo che nella concezione kantiana, l'analisi trascendentale, nel suo aspetto più propriamente costitutivo, aveva la forma della logica trascendentale resa disponibile e garantita dalla tradizionale logica delle classi e dei sillogismi: il metodo trascendentale di Cassirer, invece, viene ora guidato da una vera e propria “logica delle relazioni”. Cassirer considera la logica delle relazioni come un modo di approccio migliore rispetto a quello offerto per logica trascendentale kantiana: questa nuova prospettiva non si interessa, come invece accadeva in Kant, delle categorie intese come invarianti a priori dell'esperienza, ma piuttosto delle relazioni che sono la sorgente di tali categorie. I vantaggi di tale soluzione sono di due tipi: da un lato viene a cadere la tradizionale difficoltà kantiana discendente dalla discutibile deduzione della tavola delle categorie dalla tavola dei giudizi, dall'altro viene confermata, ed anzi meglio affermata, un'idea già sottesa globalmente alla logica trascendentale kantiana, ovvero la sensazione che con essa Kant volesse tracciare una vera e propria etica della conoscenza. La logica delle relazioni offre infatti una nuova legalità strutturale che, analogamente a quanto aveva garantito la logica trascendentale, propone indicazioni generali e normative attraverso cui potere condurre ogni processo di comprensione dell'uomo ma, diversamente dalla fissità e dall'immobilità implicata dalla fondazione della logica trascendentale, consente un approccio dinamico e sempre rinnovato a tale strutturazione.

Proprio il nuovo approccio offerto dalla riformulazione della logica trascendentale nei termini di un metodo trascendentale, condusse Cassirer a riconsiderare la natura e le dinamiche di formazione di ciò che è solitamente considerato essere l'essenza stessa del pensiero: il concetto. Secondo Cassirer è nella scienza che la nuova idea mostra in tutta chiarezza il suo significato, insieme allo scarto dalla tradizione precedente: la scienza, infatti, non si interessa di “cose”, ma di “leggi” espresse attraverso funzioni matematiche. L'essenza del concetto, allora, è proprio espressa dal senso esemplificato nelle funzioni matematiche: ogni concetto, spiega Cassirer, può essere formulato come una funzione caratterizzata da una forma generale del tipo $f(a, b, c \dots)$. Cosa significa? Significa che, per esempio, il naturale accadere di “a” viene descritto attraverso la sua inclusione in una rete di varie connessioni funzionali $f(a, b, c \dots)$, $(a, b', c' \dots)$, $(a, b'', c'' \dots)$ ecc., dove ognuna delle quali sta per differenti ordini spaziali, temporali, causali, e così via. Il punto è che concependo i concetti come funzioni, questi stessi

divengono “leggi” o regole che generano le serie, non i “membri” delle serie stesse. In questo senso la struttura dell’esperienza è definibile come una struttura logica, di natura relazionale. Quali conseguenze ha tutto questo per lo storico? Concepire la struttura dell’esperienza in senso logico, significa pensare anche ai fatti storici come strutture logiche di significato, trasformando in tal modo il problema della loro realtà storica in un problema di rappresentazione. Scrive Cassirer in *Sostanza e funzione*:

Se noi intendiamo il concetto di rappresentazione come l’espressione di una legge ideale, che connette il presente, un particolare dato con il tutto, e combina i due termini in una sintesi intellettuale, allora abbiamo una rappresentazione, allora abbiamo una “rappresentazione”, non una mera determinazione di fatti in successione, ma una condizione costitutiva di tutta l’esperienza. Senza questa rappresentazione apparente, non ci sarebbe nemmeno una presentazione, né alcun immediato contenuto presente.²¹

L’oggettività allora, in quanto prodotto costitutivo dell’uomo, ha proprio questa forma: quella dell’essere sempre riconosciuta da una particolare posizione, conservando quello scarto tra rappresentazione e mondo che rende, come ricordavamo, il compito del pensiero sempre aperto, infinito, progressivo in cui la relazione tra presente-passato-futuro è variamente coordinabile secondo i punti di vista. Questo concetto credo sia bene espresso nel paragone che Cassirer, nella *Filosofia delle forme simboliche*, istituisce tra il tempo storico, il cui progresso viene ad essere, se ci poniamo a livello analitico, una risultante determinata prospetticamente (che dunque deve tenere presente la mobilità dei punti presente-passato-futuro) ed il tempo mitico, in cui invece domina una lettura spesso ciclica ed univoca.

Ciò che distingue la concezione del tempo propria del mito da quella della storia è che per il mito vi è un passato assoluto che, come tale, non è suscettibile, né abbisognevole di ulteriore spiegazione. Se la storia risolve l’essere della serie continua del divenire, in cui non vi è per esso alcun momento particolarmente distinto e in cui invece ogni momento rinvia sempre ad un momento anteriore, cosicché il regresso verso il passato diventa un *regressus in infinitum*, il mito, al contrario, compie sì un taglio netto tra ciò che è e ciò che è stato, tra presente e passato, ma si arresta in quest’ultimo, una volta che lo ha raggiunto, come in qualcosa di permanente che non presenta più problemi. Per esso il tempo non assume la forma di una semplice relazione in cui i momenti del presente, del passato e del futuro si spostano e si convertano gli uni negli altri; bensì un rigido confine separa il presente empirico dall’origine mitica, conferendo loro un carattere proprio non permutabile.²²

²¹) *Ivi*, p. 50.

²²) Cassirer 1988, II, pp. 152-153.

Il tempo mitico propone allora una struttura passato-presente-futuro rigida ed assoluta, definendo in tal modo il processo di interpretazione a cui esso fa capo come univocamente determinato. Diversamente accade per il tempo storico in cui si propone quella dinamica relazionale che Cassirer riconosce come propria di ogni ambito culturale. Qui un contenuto può essere riconosciuto come variabile soltanto in relazione ad un altro che gli si accompagna; esiste però sempre la possibilità che anche questo secondo contenuto venga integrato mediante un terzo e non abbia quindi più il valore di espressione vera e completa dell'oggettività, bensì di semplice espressione parziale. Pertanto, quello di oggettività, diviene un confine mobile che si sposta continuamente nel progredire della conoscenza medesima. La fase presente appare oggettiva rispetto alla fase passata nella stessa maniera in cui si dimostra soggettiva rispetto a quella futura. Solo questo reciproco atto di correzione, solo la funzione che il confronto deve compiere deve rimanere costante, mentre il contenuto dei campi si trova in un continuo fluire.

6. *La fondazione del senso storico*

Fatte queste premesse di carattere teorico, possiamo provare adesso ad entrare nel merito delle riflessioni che Cassirer dedica al tema della storia. Nell'opera *La filosofia dell'illuminismo* Cassirer avanza una tesi interessante: egli considera l'idea secondo cui il senso storico così come si presenta nella concezione dell'uomo occidentale a lui contemporaneo, trovi il suo fondamento all'interno della riflessione del XVIII secolo in cui il ruolo della ragione, lungi dall'essere chiuso entro i limiti di un dato edificio dottrinario ed assiomatico assoluto, si svolge in libertà provando a schiudere in questo suo processo immanente le forme fondamentali della realtà, sia da un punto di vista naturale e scientifico che spirituale: meglio potremmo dire, culturale.

Cassirer, enfatizzando il desiderio degli illuministi di capire entrambi, struttura e pensiero, suggerisce che il problema principale dell'Illuminismo è uguale a quello che lui stesso si pone: come potere capire la struttura ed insieme riconoscere la forza che la produce.²³

In questa medesima prospettiva rientra il ruolo che la riflessione critica filosofica conserva nei confronti della storia della quale, analogamente all'impegno assunto di fronte alle scienze della natura, si propone di individuare le condizioni di possibilità. Questa disposizione teorica ci permette

²³) Bertland 1999, p. 294.

di rilevare una caratteristica importante dell'indagine cassireriana e che rende ragione di un'impostazione filosofica la quale, nella sfumatura critica dell'indagine estesa ai diversi campi delle attività umane, esibisce una natura innanzitutto metodologia e metafisica piuttosto che idealistica od empirica. Questo significa qualcosa di essenziale: l'approccio critico cassireriano non intende rendere conto di contenuti specifici, né di un'immagine statica ed assoluta del mondo poiché non interessa, per quelli che sono gli scopi dell'analisi, il *quid facti*; ciò che qui interessa è portare alla luce il criterio, i motivi fondazionali, il *quid juris*, caratteristici di ogni particolare formazione, dunque le ragioni che all'interno di un'ampia gamma di materiale esperienziale, hanno condotto a *quella* selezione di significati e dunque a *quel* senso specifico. Descrive bene questa tendenza ancora Alexander Bertland il quale, sempre nell'articolo citato all'inizio del nostro percorso, parlando a proposito del mito, restituisce l'idea di una dinamica valida senz'altro anche per la storia:

Cassirer procede oltre questo dualismo (quello legato ad un'indagine empirica ed idealistica), scrivendo "una fenomenologia critica della coscienza mitica non comincerà né da Dio come fatto metafisico originale né dal genere umano come fatto empirico originario ma cercherà di cogliere il soggetto del processo della cultura, lo spirito umano". È il processo del pensiero mitico più che il suo contenuto ad essere importante. Piuttosto che provare a cercare il significato universale del mito in una verità religiosa che riposa fuori dal mito stesso o nell'associazione delle culture che si strutturano in senso mitico, Cassirer trova la verità del mito attraverso la ricerca di un processo universale in grado di spiegare la creazione delle differenti espressioni simboliche mitiche.²⁴

Ci troviamo dunque ad un livello di natura fondazionale: ciò che qui importa è infatti il processo di costituzione il cui senso si dispiega alla luce di determinate condizioni di possibilità di significazione grazie alle quali anche i singoli contenuti acquistano una propria legittimità.

Che cosa comportano tali considerazioni rispetto alla storia? Anche per questa attività culturale diventa certamente essenziale, per poi poter capire la natura dei suoi contenuti specifici, la rilevanza dell'orizzonte metafisico e fondazionale che ne caratterizza la logica specifica. È il paragone tra il processo di sviluppo della storia con il processo di sviluppo caratteristico delle scienze matematiche, ad offrirci l'occasione per capire meglio tutto questo:

Una volta afferrata l'essenza, l'*eidōs* della matematica, allora possiamo cominciare a seguirla fuori dalle sue varie formulazioni temporali, in cui essa rappresenta e realizza la totalità delle sue manifestazioni storiche.²⁵

²⁴) *Ivi*, p. 283.

²⁵) *Ivi*, p. 287.

Emerge qui una differenza utile a meglio comprendere come ciò che davvero importa per la caratterizzazione dei singoli ambiti, sia appunto l'orizzonte fondazionale con la legalità che esso di volta in volta descrive, poiché è qui che le specificità poi si radicano, crescendo e sviluppandosi, dando vita ad immagini precise del mondo e di ciò che lo abita. Nel caso sopra citato, mentre, per ciò che concerne la comprensione della logica di sviluppo delle scienze matematiche, ognuno di noi, dice Cassirer, deve già avere un'idea di tale forma, per quel che riguarda la storia le cose stanno in modo profondamente diverso; è banalmente impossibile raccogliere, a partire dai dati storici, l'essenza di tale forma dal momento che il disegno di essa deve essere già conosciuto per determinare quali tra i diversi dati storici può essere considerato rilevante. Dunque, detto in altro modo, mentre una determinata operazione matematica, una volta afferratone il processo, può essere risolta in tutte le sue ipotetiche manifestazioni indipendentemente dalle condizioni temporali in cui è inserita, per la forma storica è la legalità ideale, dunque la direzione di ricerca impegnata, ad indicare, di volta in volta, quale dato storico può avere in essa una parte e dunque, a ragione, essere significato.

Ma l'accumularsi di tutte queste manifestazioni non ci aiuta a trovare e ad afferrare questa essenza in se stessa se non abbiamo potuto farne esperienza in un singolo caso paradigmatico della sua realizzazione.²⁶

Il compito della storia è allora quello di presentare il movimento di un periodo usando testimonianze storiche per determinarne una dinamica: in tal modo ne risulta che ogni atto di una forma simbolica partecipa all'essenza della forma stessa ed, allo stesso modo, ogni atto, nella sua singolarità, può svelare la natura della forma. La differenza riguarda dunque il modo in cui nei due ambiti il particolare si lega all'universale. La matematica e le scienze naturali, dice Cassirer, "subordinano" il particolare all'universale, mentre la storia semplicemente li "coordina", con l'intenzione di "caratterizzare" questi particolari, senza ridurli ad una legge: in questo senso, mentre per ciò che concerne il primo ambito, le invarianti si configurano come leggi costanti, per il secondo si tratta di una costanza di significato. Pensiamo ad esempio a ciò che fecero i diversi intellettuali, cercando di caratterizzare il concetto di "uomo del Rinascimento": non si impegnarono in questo tentativo sulle basi di una qualche legge generale ma piuttosto di un fine comune e che loro stessi non dovettero riconoscere come condiviso poiché si trattò di un punto di arrivo teorico a loro ignoto, a cui ognuno di loro contribuì con diverse ragioni.

²⁶) *Ibidem*.

In questa direzione i filosofi illuministi elaborarono gradualmente un nuovo progetto metodico con lo scopo di riconoscere alla storia un'autonomia ed una legittimità proprie e distinte dai saperi scientifici sottolineando come, se il dominio unitario della ragione arrivava senza dubbio a comprendere ogni attività dell'uomo, era altrettanto necessario riconoscere a queste attività la specificità della propria struttura e dei propri criteri, provando a renderne ragione. Bayle, in questo senso, rappresenta un punto di riferimento per Cassirer, in particolare per ciò che concerne l'idea di "fatto storico": egli concepì il puro concetto di fatto in tutta la sua problematicità, non considerando più i fatti come pietre definite, con le quali lo storico avrebbe dovuto erigere il suo edificio; ciò che lo attirò e lo affascìnò, fu piuttosto il lavoro intellettuale che teoreticamente conduce alla conquista di questo materiale da costruzione. Con una chiarezza che non si era mai scorta prima e con la più sottile arte analitica individuò il complesso delle condizioni dalle quali dipende ogni giudizio di fatto, scoperta che lo rese un vero e proprio logico della storia.

Il fatto non è più per lui l'inizio della conoscenza storica, ma è in certo qual modo la sua fine, è il suo *terminus ad quem*, non il suo *termina a quo*. Egli non parte da questo, ma tende a questo; vuole spianare la strada che possa portare a una verità di fatti.²⁷

Verità concepita non come un'immagine assoluta ed indiscutibile di un evento storico, ma piuttosto come un'operazione di pensiero simile, con le dovute differenze, per finezza e sottigliezza ai più difficili procedimenti del pensiero matematico.

Egli fonda infatti la verità della storia non più su un materiale oggettivo e dogmatico [...]; ma risale alle origini soggettive e alle soggettive condizioni di questa verità. La critica delle fonti storiche, la sola che gli interessa da principio, si allarga via via che egli procede: e diventa una critica della ragione storica. Nulla è secondo lui più erroneo e nocivo del pregiudizio che la verità storica di debba e si possa accettare semplicemente come moneta sonante, in buona fede. È invece compito dell'intelletto quello di coniare da sé la moneta e di esaminarla accuratamente in ogni singolo caso.²⁸

Ciò che qui Bayle suggerisce rappresenterà per Cassirer un punto teorico di riferimento imprescindibile: la verità storica, lungi dal prendere forma nell'aderenza tra un'immagine teorica ed uno stato di cose trascendente, compito questo destinato a rimanere sempre incerto e che lascia allo scettico buon gioco nei suoi attacchi verso tale pretesa oggettività, si configura piuttosto come un'operazione intellettuale costituita ma non per questo

²⁷) Cassirer 2004, p. 193.

²⁸) *Ivi*, pp. 194-195.

arbitraria poiché cresce sui prodotti certi che la storia consegna, i documenti e le testimonianze. Fatto e giudizio, come già sostenne Schiller²⁹ e come ben ricorda Goethe in questo passo del *Divano occidentale-orientale*, sono un tutt'uno inseparabile e questo è l'unico modo attraverso cui la storia può vantare uno statuto di "scientificità" (o di obiettività) *sui generis*.

<i>Glaubst du denn: von Mund zu Ohr</i>	Credi tu che passando dalle labbra all'orecchio
<i>Sei ein redlicher Gewinnst?</i>	si faccia un onesto guadagno?
<i>Ueberlieferung, o du Thor,</i>	O stolto, la tradizione
<i>Ist auch wohl ein Hirgespinnst!</i>	è anch'essa un parto della fantasia ³⁰ !
<i>Nun gebt erst das Urtheil an:</i>	Ora bisogna invece ricorrere al giudizio,
<i>Dich vermag aus Glaubensketten</i>	dai vincoli della fede
<i>Der Verstand allein zu retten,</i>	ti può salvare soltanto l'intelletto,
<i>Dem du schon Verzicht gethan.</i>	al quale hai già rinunciato.

Proviamo ora soffermarci un poco sull'elaborazione che Cassirer fece di questa importante eredità teorica per ciò che riguarda la nozione di fatto storico.

7. *Un rapporto tra forme: l'idea di fatto e di verità storica in un confronto tra storia e scienza*

Cassirer condivise le osservazioni di Bayle sottolineando una volta ancora come la riformulazione del concetto di fatto storico comportasse necessariamente la riformulazione di un nuovo senso di verità storica. Un punto teorico era ormai del tutto chiaro: definire, analogamente a quanto era accaduto in passato, la verità storica come "aderenza ai fatti" – *adaequatio rei et intellectus* – significava inoltrarsi nel campo impervio offerto da un'idea di oggettività ormai lontana da quella a cui la riflessione filosofica era giunta, ovvero entro un'idea di obiettività in cui le obiezioni di qualsiasi forma di scetticismo avevano buon gioco a dichiarare prive di fondamento pretese immagini essenziali della realtà, nel loro tentativo di rispecchiare stati di cose in ultima analisi non verificabili. Tale posizione non teneva conto di come un fatto storico non costituisse solo il principio del discorso storico, ma anche e soprattutto il punto di arrivo; in questo senso, dunque, il principale obiettivo del lavoro dello storico si configurava come un impegno di significazione dei fatti storici, oltre che come impegno di verifica. Per

²⁹) «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», la storia del mondo è il giudizio del mondo.

³⁰) *Hirgespinnst*, letteralmente andrebbe tradotto con «Chimera». «Fantasia» in Goethe, come ricordavamo in apertura, non è un concetto slegato dal potere formativo dell'intelletto.

Cassirer la questione base intorno a cui investigare divenne così: come è possibile che ci sia un significato? Egli sostanzialmente si accorse di come i problemi concernenti la teoria della conoscenza – dunque riguardanti anche la conoscenza storica –, pensiamo in particolare al problema della certezza nella forma di una chiarificazione concernente il criterio di verità, richiedessero innanzitutto un’indagine filosofica proprio sul concetto di significato. L’indagine promossa a proposito dalla tradizione, osservò Cassirer, indusse molte ambiguità causate dalla formulazione del problema della verità nei termini di una dicotomia soggetto/oggetto. Si andò così incontro ad una “falsa spazializzazione” della verità poiché si tese a collocarla in uno dei due poli, dimenticandosi di come soggetto ed oggetto non siano fatti empirici, ma piuttosto categorie logiche. Questa concezione, continuò Cassirer, fu messa in crisi una volta per tutte in modo irreversibile ed evidente, da un fatto teorico particolare, la fisica dei quanti, che a tale dicotomia pose davvero seri problemi filosofici: non serve ora entrare nel dettaglio. Basti sottolineare come tale ipotesi teorica avesse mostrato una difficoltà importante, ovvero quella legata all’impossibilità di determinare lo stato del “soggetto”, in tal caso della particella, considerandolo indipendente dall’“oggetto”, ovvero dalle determinazioni fisiche che ne coinvolgevano il comportamento. La fisica quantica, infatti, richiedeva che si usasse la nozione di particella, caratterizzata da una natura discontinua, “insieme” alla nozione di onda, caratterizzata invece da una natura continua, per indicare lo stesso oggetto di conoscenza. In questo senso la fisica quantica mostrava in modo esemplare la necessità di ripensare l’impostazione del problema della conoscenza, a cominciare dal linguaggio: così come la terminologia concettuale della fisica quantica non era funzionale alla descrizione di “cose” (prospettiva che tendeva a focalizzarsi sulla presunta verità o falsità del soggetto) o “stati di cose” (prospettiva che, invece, tendeva a focalizzarsi sulla presunta verità o falsità di un predicato), ma piuttosto funzionale alla descrizione del comportamento di un sistema fisico, in modo analogo per le questioni concernenti problemi di natura gnoseologica, si presentava l’urgenza di ripensare il concetto di verità e falsità funzionalmente a sistemi di conoscenza, trasportando il problema dal terreno del significato puro a quello della rappresentazione. È allora a partire da questi insegnamenti che Cassirer venne spinto a riformulare il concetto di verità, intendendolo proprio come un principio normativo, connesso dunque alla struttura di significato sempre diversa dell’esperienza ed in questo senso immanente (ricordiamoci del ragionamento che avevamo proposto intorno alla nozione di “concetto”) e che, per ciò, non poteva più essere collocato spazialmente entro alla dicotomia cara alla tradizione. La questione principale, allora, non è più l’oggettività dell’esistenza ma l’oggettività del significato. Se le cose stanno così, va da sé, capiamo perché Cassirer non poté certamente legare la definizione di una norma di verità ad una qualsiasi domanda intorno alla certezza assoluta delle nostre conoscenze: a proposito, è paradigmatico anche

per la storia ciò che accade nella scienza, in cui ogni metodo di indagine non mostra di seguire mai sistemi fissi di regole, proprio perché non esiste nessuna supposta certezza di cui rendere conto. Esistono piuttosto limiti procedurali oltre i quali si corre in rischio di cadere in errore ma, d'altra parte, riflette Cassirer, solo un metodo che ammette la possibilità dell'errore può fare propria la possibilità di un progresso intellettuale e critico.

Noi non possiamo reclamare assolutezza per alcun giudizio empirico qualsiasi sia il posto che occupa entro l'ordine della conoscenza empirica, ma possiamo sempre lasciare aperta la possibilità che un avanzamento nella conoscenza possa condurci ad un incremento o ad una correzione di quel giudizio. Ma questo non significa che all'interno della conoscenza empirica, tutte le differenze logiche debbano essere livellate o cancellate. Se una simile cancellazione fosse possibile, il reale processo dell'esperienza, da cui tutte le possibili correzioni dipendono, non potrebbe essere adempito. Poiché questo processo non può procedere eccetto che in un definito ritmo logico, attraverso i tre gradini di fatti, leggi e principi.³¹

In questo senso non è mai possibile procedere ad una verifica ultima che ci conduca nel regno della certezza, né da un punto di vista logico, né da un punto di vista pratico: da un punto di vista logico è impossibile a causa della struttura generale di ogni asserzione legale del tipo "se x allora y". Essa infatti rappresenta classi caratterizzate da un numero infinito di applicazioni: dunque per sapere se un'asserzione di questo tipo sia caratterizzata da un'assoluta certezza sarebbe necessario controllare tutti gli infiniti casi particolari che cadono sotto di essa. Si tratta ovviamente di un'operazione impossibile. Da un punto di vista pratico, torna la medesima impossibilità, visto che è allo stesso modo impossibile formulare predizioni che lavorino nel mondo reale in modo ordinato e controllato. Se definiamo per esempio la causalità come ciò che può essere predetto con certezza, allora anche la fisica classica offre problemi non indifferenti visto che non è possibile in un singolo istante predire un evento fisico in modo preciso. Per Cassirer, nemmeno il progresso scientifico può dipendere così dalla verifica. Cosa significa tutto ciò? Significa che, oltre che per gli oggetti (ridotti abbiamo visto ai loro concetti), anche per ciò che concerne le relazioni, come appunto è quella della causalità, non è possibile parlare di una struttura fissa e ultima. In questo senso Cassirer si pronuncia contro l'interpretazione kantiana della causalità che tendeva a riconoscergli uno statuto costitutivo: la relazione causale non è una legge ma un principio che permette di formulare leggi ipoteticamente. La causalità allora, esemplificando ogni relazione, può essere solo un'idea regolativa, un postulato metodologico che ci serve per ordinare il mondo e la conoscenza che di

³¹) Krois 1987, p. 111.

esso possiamo avere, restituendo in tale prospettiva una verità sempre e solo indicabile contestualmente.

Parlare di verità, anche per la storia, significa allora, come più volte scrive Goethe, innanzitutto parlare di una verità teoretica, non di una verità assoluta:

Ogni verità fattale implica una verità teorica.³²

Per meglio rendere questa caratterizzazione concettuale Cassirer svolge, nel *Saggio sull'Uomo*, di nuovo un confronto tra forme, interrogandosi circa le differenze che sussistono tra l'idea di "fatto fisico" e quella di "fatto storico", provando così a tracciarne poi meglio i contorni di definizione. Prima di addentrarci all'interno di quest'analisi, è però necessaria un'osservazione introduttiva in merito a cui Cassirer non nutre alcun dubbio: entrambi tali generi di fatti sono concepiti come parti concorrenti alla caratterizzazione di una realtà empirica estremamente eterogenea. Entrambi quindi restituiscono un'immagine certamente obiettiva della realtà che descrivono, ma sempre in formazione, mai univoca ed assoluta, né gerarchicamente ordinata, poiché entrambi rendono conto di aspetti particolari di cui Cassirer intende riconoscere la legittimità intrinseca, attraverso la descrizione delle particolari legalità.

Egli apre così le sue osservazioni con una considerazione: mentre il fatto fisico viene determinato attraverso l'osservazione o l'esperimento (teorico o esperienziale) e dunque può avere sempre a disposizione, ricreandole, le condizioni che consentono la formulazione di una determinata teoria, lo storico si trova a dovere lavorare sempre su oggetti fattuali assenti che chiedono di essere ricordati e dunque di assumere una nuova esistenza ideale. Il primo passo allora per la ricostruzione storica non è l'osservazione empirica ma la ricostruzione ideale, che però non avviene mai arbitrariamente ma attraverso la consultazione di fonti e documenti. Come il fisico, anche lo storico vive allora in un mondo di simboli che deve imparare a leggere ed interpretare. Lo scienziato e lo storico, pur dovendo trattare oggetti il cui statuto ontologico differisce profondamente, obbediscono alla medesima logica simbolica la quale attraverso un processo mediativo, cerca di trovare connessioni, un'unità interna: ciò che distanzia allora le due prospettive di ricerca, non è la loro forma logica poiché, l'abbiamo visto, obbediscono entrambe alle stesse leggi generali del pensiero, quanto piuttosto il loro fine ed il loro oggetto.

Segue una seconda importante osservazione: mentre lo scienziato ritiene di avere spiegato un fatto fisico nel momento in cui questo viene ordinato secondo spazio, tempo e causalità, lo storico, sebbene anche per

³²) Cassirer 2000, p. 295.

la storia si tratti di determinare il luogo ed il tempo degli avvenimenti, per ciò che concerne le cause, deve affrontare un nuovo problema.

Quand'anche si conoscessero tutti i fatti nel loro ordine cronologico, si avrebbe bensì uno schema generale e, per così dire, lo scheletro della storia, ma non se ne coglierebbe la vera vita. Ora la comprensione della vita umana è il tema generale e lo scopo ultimo della conoscenza storica.³³

I fatti, le opere e le azioni storiche quindi si configurano come i “precipitati” della vita dell'uomo che la storia cerca di significare e contestualizzare in senso culturale. Le direzioni di questo processo di significazione non sono univoche ma possono essere molteplici e variare al mutare delle domande che lo storico pone davanti ad esse, dei conflitti esaminati, dei contesti storici di riferimento entro cui l'analisi si dispiega. Se così stanno le cose, come può la storia chiedere per sé uno statuto obiettivo? Una volta, ricorda Cassirer, Ranke, punto di riferimento della ricerca storica per diverso tempo, espresse il desiderio di potere diventare “un puro specchio delle cose”, per potere cogliere il nucleo essenziale degli avvenimenti. Con questa osservazione provocatoria, Ranke volle certamente indicare un problema più che darne una soluzione. La risposta di Cassirer si distanzia dall'augurio del ricercatore: secondo il filosofo neokantiano infatti, lo storico, divenendo un fedele riproduttore degli stati di cose, non conquisterebbe con questo la loro oggettività. L'unità della conoscenza dipende dall'unità del significato, non dall'unità di un oggetto di conoscenza. Ogni tentativo di fondare il concetto di verità su un oggetto di una particolare scienza, sia in fisica, che in storia, che in psicologia o in logica, limita il concetto alla sfera di una particolare interpretazione e in tal modo commette l'errore di ridurre il mondo da un fenomeno di significato ad un essere sostanziale. Quello che lo storico piuttosto esprime, è sempre un punto di vista, primariamente interpretativo: la narrazione storica è sempre un raccontare da qui, è sempre condotta da domande particolari, da contesti culturali, sociali e storici determinati tale per cui l'immagine che tale narrazione potrà sempre ed in ogni caso restituire, risulterà essere necessariamente prospettica. Ma questo, banalmente, non entra in contraddizione con il concetto di oggettività storica, né con gli scopi che la storia si propone: se per storia intendiamo un prodotto culturale nell'accezione particolare che di prodotto culturale ci offre Cassirer, va da sé che la direzione di ogni significato storico non potrà che essere immerso e determinato da tale sfondo culturale, senza che ciò causi davvero alcun problema alla nozione di oggettività. Il nostro è sempre un guardare “da qui”, l'abbiamo ripetuto tante volte, e da tale condizione è impossibile prescindere poiché per quella

³³) *Ivi*, p. 309.

che è la struttura della conoscenza dell'uomo, un'altra vera alternativa non è certo data. Tuttavia ciò non deve essere scambiato per un discorso di natura relativistico: pur essendo naturalmente vincolati a visioni del mondo per scorci e tagli prospettici, ogni interpretazione storica ci restituisce un significato che aiuta progressivamente a comprendere la complessità dei fatti storici i quali, lontani dal configurarsi come forme fisse e statiche, si costituiscono proprio nella varietà dinamica dei loro significati, che legano la molteplicità dei sensi ad un'unità di riferimento fattuale.

Vi è un altro aspetto della posizione teorica di Ranke che Cassirer considera interessante: l'orientamento che lo storico decide di dare alle sue ricerche non deve essere motivato dalla passione, che lungi dall'essere un criterio metodologico della ricerca ne rimane al limite un auspicabile contorno. L'indagine dovrebbe avere sempre un carattere intellettuale ed immaginativo, avendo la cura di tenersi lontana da qualsiasi giudizio di natura morale: questo non significa che la storia sia, ad un tale livello di considerazione, indifferente. La responsabilità, in questo senso, è molto più grande di quella che si potrebbe assumere davanti ad un proprio giudizio poiché compito intrinseco all'indagine storia è quella di *preparare* ogni possibile giudizio dell'uomo riguardo quanto si sta narrando, piuttosto che pronunciarlo. Interessanti da questo proposito sono le considerazioni che Cassirer si trova a svolgere a partire dal più famoso dramma concettuale di Goethe, *Pandora*, attraverso cui Cassirer riesce meglio a caratterizzare il compito propedeutico della storia che non si identifica nell'affermazione di alcun obiettivo utopico e distante, ma piuttosto con l'autonoma affermazione in ognuno di noi, di un fine particolare, quello che concerne la responsabilità assunta di fronte alla propria formazione ed educazione. In questo senso la storia – non lo storico – diviene una vera e propria *Bildung der Humanität*: la storia così come ogni altra forma simbolica della cultura, diviene la risposta al tentativo di emancipazione da parte dell'uomo da ignoranza, ingiustizia e paura poiché essa trasporta l'individuo dalla sua esistenza finita, in un regno di significato transpersonale consentendogli di vedersi come semplice parte di un mondo che, attraverso la sua complessità, gli domanda metaforicamente di essere capito. In questo senso possiamo ricordaci della rivelazione che Mefistofele confessa durante la sepoltura di Faust alla fine del racconto:

*Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
"Da ist's vorbei!" Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es ware.
Ich liebe mir dafür das Ewig – Leere.*

A che pro dunque l'eterno creare!
Per far sparire il creato nel nulla?
"È passato!" Che senso si ricava?
È come se non fosse stato fatto,
eppure gira in tondo, come fosse.
Per me io preferisco il Vuoto Eterno.³⁴

³⁴) Goethe 1998, p. 1043.

Ed insieme possiamo ricordarci della risposta forte offerta nell'ultimo discorso pronunciato da Faust secondo cui, egli osserva, la più grande saggezza disponibile per l'uomo rimane infine riconoscere come solo chi si impegna a conquistare ogni giorno la propria libertà di pensiero, e così la propria vita, ne può man mano imparare il senso. Questa perseveranza faustiana, commenta Cassirer, non garantisce la felicità, ma restituisce la propria dignità e la propria responsabilità.

Tutto questo appartiene all'oggettività della storia, caratteristica legittima nella misura in cui, accompagnando l'uomo attraverso percorsi di comprensione la cui forma viene garantita dall'analisi delle testimonianze legate insieme in un coerente universo simbolico, riconosce e rende disponibile la propria struttura e la propria metodologia specifica; in questo, lo abbiamo visto, Cassirer sta bene attento a distinguerla dalla scienza, un'analogia questa di cui la storia non mostra davvero più di avere bisogno per la banale ragione secondo cui adesso parlare di oggettività non significa necessariamente parlare di scientificità. Questa conclusione porta con sé implicazioni interessanti di fronte al dibattito contemporaneo in cui sempre di più le discussioni intorno alla legittimità culturale della storia, con buon gioco del decostruzionismo, tendono a rendere vero nucleo problematico delle proprie argomentazioni proprio il posto ed il senso che l'oggettività occupa entro il tema della storia. Proviamo dunque a vedere come la filosofia di Cassirer, proprio grazie alla sua natura principalmente metodologica, si apra a questo genere di questioni riducendo le critiche del decostruzionismo alla storia, a meri giochi retorici.

8. Conclusioni: i fatti esistono?

«Il faut qu'on recède pour mieux sauter»

Nel paragrafo precedente abbiamo provato a stabilire la differenza tra scienza e storia; e tuttavia un principio si mostra ad esse comune. Un principio di origine illuminista, che qui riportiamo attraverso le parole di d'Alembert.

Il punto in cui bisogna fermarsi esaminando i principi di una scienza – dice d'Alembert – è determinato dalla natura di essa, vale a dire dal punto di vista sotto il quale essa contempla il suo oggetto. Io ammetto che i principi, dai quali partiamo in questo caso, siano forse a loro volta lontanissime derivazioni dai principi veri a noi sconosciuti, e che meriterebbero forse assai più il nome che di deduzione che di principi. Ma non è necessario che queste deduzioni siano in se stesse primi presupposti; basta che lo siano per noi e che si possano usare in questo senso.³⁵

³⁵) Cassirer 2004, p. 337.

È proprio questa bella osservazione a condurci entro considerazioni importanti che, annunciate nel XVIII secolo, avrebbero trovato la loro piena affermazione intorno al 1913, quando la teoria della relatività generale di Einstein contribuì definitivamente a determinare un clima intellettuale dominato dal pensiero secondo cui l'aspetto delle cose cambia con la posizione dell'osservatore senza con ciò rischiare di cadere nelle sacche del soggettivismo o della suggestione. Questa eredità teorica di cui la filosofia cassireriana fece tesoro, costituisce, l'abbiamo visto, il presupposto teoretico sopra cui essa cresce e si sviluppa. Cassirer ne era sicuro: il significato del mondo si delinea nei diversi processi di formazione e di costituzione a cui l'uomo, con le proprie strutture categoriali ed intellettuale, può mettere capo senza che, in tali processi di organizzazione di senso, abbia luogo alcuna gerarchia. Ogni declinazione culturale così determinata, sia che si tratti di scienze, di arte, di storia conserva una propria legittimità ed una propria autonomia, di cui solo è possibile rendere ragione portando alla luce e riconoscendo i criteri relativi e le leggi interne caratteristiche. La storia, va da sé, non è scienza, l'abbiamo visto; ma nemmeno letteratura, come volevano i decostruzionisti i quali, accusatala dell'impossibilità di restituire un'immagine completa e compiuta del mondo, la caratterizzarono progressivamente come un mero gioco linguistico privo di un criterio obiettivo. Ma, ora forse possiamo capirlo, la distanza formale e normativa che intercorre tra scienza e storia, come tra tutte le diverse attività, nell'ottica cassireriana non comporta alcuna difficoltà alla legittimità culturale della storia poiché storia e scienza risultano essere caratterizzate da logiche processuali differenti, dirette in ultima analisi verso un medesimo fine: la messa a fuoco di senso e significato di quanto ci accade. L'incapacità della storia di tratteggiarne un'immagine assoluta, ed è questo quello che d'Alembert molto acutamente ci sta suggerendo nel passo riportato poco sopra, non comporta alcun problema nella misura in cui è intrinseco all'attività culturale dell'uomo tout court, "provare a capire", costruendo percorsi di senso che sono tali "per noi" e che provano, attraverso la particolarità di un punto di vista, di un orientamento di ricerca, del taglio prospettico con cui decidiamo di caratterizzare le nostre interpretazioni, a ricostruire il terreno culturale sopra cui ci è dato vivere. La temporaneità e l'incompletezza di un'interpretazione storica così come di una teoria scientifica e fisica – se sorrette da testimonianze, documentali o sperimentali che siano –, importa poco fintantoché queste contribuiscono alla costruzione ed alla comprensione del nostro universo culturale, nella consapevolezza di come il compito della ricerca, come il compito del pensiero e della riflessione sia, per definizione, un compito aperto. Il nome dunque che si dà alla storia, importa davvero poco quando si abbia un'idea chiara del suo carattere generale. Pur non essendo una scienza esatta, ora lo possiamo capire, la storia ha un suo posto e mantiene il suo significato all'interno del sistema del sapere umano.

Se così stanno le cose allora, una volta chiarito l'orizzonte teorico di riferimento, ragionare sullo statuto ontologico dei fatti – storici, scientifici che siano – conserverebbe l'utilità di un mero gioco speculativo: davanti alla domanda “i fatti esistono?”, Cassirer avrebbe osservato che si trattava di una questione priva di senso, come è privo di senso, secondo la prospettiva neo-kantiana funzionalista a cui aderisce il filosofo, interrogarsi circa l'esistenza delle cose in sé poiché tutto ciò di cui possiamo avere esperienza, in ultima analisi, sono i loro significati che funzionalmente si connettono alla struttura dell'esperienza stessa. Allo stesso modo, l'esistenza obiettiva di un fatto storico, nel momento in cui fosse sorretto da opportune documentazioni, coincide con la funzione culturale che esso esercita entro una particolare struttura culturale di significato, senza mai ridursi univocamente ad essa ma costituendosi attraverso un processo di formazione di senso dinamico, ad ogni nuovo tentativo di contestualizzazione da parte del ricercatore o dello storico. Il pericolo del soggettivismo qui non ha certamente spazio perché la posizione teorica occupata dalla riflessione cassireriana è quella trascendentale lasciata in eredità dalla lezione kantiana secondo cui tutto ciò sopra quanto in ultima analisi si ragiona, è la struttura delle nostre conoscenze nella loro dinamica di costituzione e nel ruolo simbolico che occupano all'interno della nostra cultura.

Potremmo, per concludere, ricordare le belle parole di Paul Valéry³⁶ che bene esemplificano il senso di queste righe e che insieme possono rappresentare una buona risposta, credo, a chi oggi ancora perde il significato della storia in mezzo a speculazioni fini a se stesse non riconoscendo come la vera fragilità del mondo, così come il suo senso e la sua ricchezza, non siano riconducibili affatto all'alternativa dell'essere e del non essere: sarebbe troppo semplice. Lo stupore, con cui il pensiero e la conoscenza vanno sempre di pari passo, non è che le cose siano: è che siano queste e non altre. La figura del mondo, di questo mondo, fa parte di una famiglia di figure di cui, senza saperlo, possediamo tutti gli elementi dell'insieme infinito e che ci tocca di volta in volta riconoscere ed assemblare. È proprio questo il segreto degli inventori, degli scienziati... ed anche degli storici.

MARTA PEREGO
 marta.perego@fastwebnet.it

³⁶) Valéry 2002.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bertrand 1999 A. Bertrand, *Ernst Cassirer's Metaphysics and the Investigation of History*, «Clio» 28, 3 (Spring 1999).
- Cassirer 1973 E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- Cassirer 1988 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- Cassirer 1992 E. Cassirer, *Mito e concetto*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- Cassirer 2000 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando Editore, 2000.
- Cassirer 2004 E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Milano, Sansoni, 2004.
- Goethe 1998 W. Goethe, *Faust. Urfaust*, II, Milano, Garzanti, 1998.
- Kant 1996 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari - Roma, Laterza, 1996.
- Krois 1987 M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale, Yale University Press, 1987.
- Pettoello 1995 R. Pettoello (a cura di), *Goethe e il mondo storico*, Brescia, Morcelliana, 1995.
- Valéry 2002 P. Valéry, *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, Milano, Abscondita, 2002.