

Titolo originale dell'opera

*An Essay on Man — An introduction
to a philosophy of human culture*

© Yale University Press, New Haven

Traduzione di CARLO D'ALTAVILLA

©

1968 Editore Armando Armando
Via della Gensola, 60-61 - Roma

Quarta ristampa 1977

INDICE

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA di L. Lugarini	
Scienze umane e antropologia filosofica. L'antropologia filosofica come critica della cultura. Critica della cultura e filosofia delle forme simboliche. Significato antropologico delle forme simboliche. L'uomo « animal symbolicum ».	11
PREFAZIONE ALL'EDIZIONE INGLESE di E. Cassirer	39
PARTE PRIMA: CHE COSA E' L'UOMO?	
CAPITOLO PRIMO: <i>La crisi nella conoscenza di sé dell'uomo</i>	45
CAPITOLO SECONDO: <i>Una via per la conoscenza della natura dell'uomo: il simbolo</i>	77
CAPITOLO TERZO: <i>Dalle reazioni animali alle risposte umane</i>	83
CAPITOLO QUARTO: <i>Il mondo umano dello spazio e del tempo</i>	105
CAPITOLO QUINTO: <i>Fatti e ideali</i>	125
PARTE SECONDA: UOMO E CULTURA	
CAPITOLO SESTO: <i>Definizione dell'uomo in termini di cultura</i>	137

Saggio sull'uomo

CAPITOLO SETTIMO: <i>Il mito e la religione</i>	149
CAPITOLO OTTAVO: <i>Il linguaggio</i>	203
CAPITOLO NONO: <i>L'arte</i>	243
CAPITOLO DECIMO: <i>La storia</i>	291
CAPITOLO UNDICESIMO: <i>La scienza</i>	343
CAPITOLO DODICESIMO: <i>Sommario e conclusione</i>	365

NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA a cura di L. Lugarini

Cenni biografici sul Cassirer. 377

Notizie bibliografiche 379

APPENDICE: *LO STRUTTURALISMO NELLA LINGUISTICA MODERNA* 385

INDICE ANALITICO 417

CAPITOLO SESTO

DEFINIZIONE DELL'UOMO IN TERMINI DI CULTURA

L'interpretazione platonica della massima « Conosci te stesso » in un senso del tutto nuovo rappresentò, per la cultura e per il pensiero greco, un punto di svolta. Essa fece sorgere un problema che non solo il pensiero presocratico aveva ignorato ma che portava anche molto al di là dei limiti del metodo socratico. Per conformarsi al precetto del dio delfico, per adempiere il dovere religioso di conoscere se stesso, Socrate aveva considerato l'uomo come individuo. Platone riconobbe le limitazioni della via seguita da Socrate nella sua indagine e affermò che per risolvere il problema bisogna collocarlo in un quadro più vasto. I fenomeni presentati da una esperienza puramente individuale sono così vari, complessi e contraddittori che districarli è quasi impossibile. L'uomo va studiato non nella sua vita individuale, ma in quella politica e sociale. Secondo Platone, la natura umana rassomiglia ad un testo difficile il significato del quale deve essere decifrato dalla filosofia. In una esperienza soltanto personale questo testo, inoltre, è scritto in caratteri così piccoli da risultare illeggibile. Il primo compito della filosofia deve essere di ingrandire questi caratteri. La filosofia non può fornire una teoria soddisfacente dell'uomo prima di aver formulato una teoria dello Stato. La natura dell'uomo è scritta in maiuscole nella natura dello Stato. In questa, il significato riposto del testo si rende subito

palese e ciò che sembrava oscuro e confuso diviene chiaro e leggibile.

Ma la vita politica non è la sola forma di esistenza umana comunitaria. Nella storia dell'umanità lo Stato inteso nella sua forma attuale figura come un prodotto relativamente tardo del processo civilizzatore. Assai prima che fosse stata creata questa forma di organizzazione sociale l'uomo aveva fatto altri tentativi per ordinare le sue attività, i suoi sentimenti, i suoi desideri e i suoi pensieri. Simili sistematizzazioni sono il linguaggio, il mito, la religione e l'arte. Per formulare una teoria dell'uomo è d'uopo considerare questo più vasto dominio. Per importante che sia, lo Stato non è tutto; non può esprimere e assorbire ogni attività dell'uomo. Certo, nel loro sviluppo storico queste attività appaiono strettamente connesse con l'evoluzione dello Stato; sotto vari riguardi dipendono dalle forme della vita politica. Pur non avendo una esistenza storica separata, esse però mantengono sempre un loro significato e un loro valore.

Nella filosofia moderna Auguste Comte fu il primo pensatore che affrontò questo problema impostandolo in un modo chiaro e sistematico. E' quasi un paradosso che, sotto questo riguardo, esiste un parallelismo fra il positivismo di Comte e la teoria platonica dell'uomo. Naturalmente Comte non è stato mai un platonico. Egli non poteva accettare i presupposti logici e metafisici della dottrina platonica delle idee. D'altra parte egli respingeva decisamente le vedute degli ideologisti francesi. Nella gerarchia delle forme del sapere umano da lui stabilita due scienze, la scinza dell'etica sociale e quella della dinamica sociale, occupavano il primo posto. Dal punto di vista sociologico Comte attaccò lo psicologismo dei suoi tempi. Una delle massime fondamentali della sua filosofia era che il metodo per studiare l'uomo può bensì essere soggettivo ma non deve venire applicato ai semplici individui perché il soggetto da conoscere non è la coscienza individuale bensì il soggetto universale. Se chiamiamo « uma-

nità » questo soggetto, si deve affermare che l'umanità non va spiegata partendo dall'uomo ma che l'uomo va spiegato partendo dall'umanità. Il problema deve dunque essere riformulato e riesaminato; gli si deve dare una base più ampia e più salda. Il pensiero sociologico e storico ci fornirebbe tale base. « Per conoscere te stesso – disse Comte – devi conoscere la storia ». Ormai la psicologia storica soppianderà tutte le precedenti forme di psicologia individuale, si sostituirà ad esse. « Le cosiddette osservazioni fatte sulla mente considerata in se stessa e a priori – scrisse Comte in una lettera – sono pure illusioni. Tutto ciò che chiamiamo logica, metafisica e ideologia sono fantasie inutili, sogni, se non pure assurdità »¹.

Nel *Cours de philosophie positive* di Comte si può seguire fase per fase la trasformazione degli ideali metodologici avvenuta nel XIX secolo. Comte cominciò la sua attività come un semplice scienziato, i suoi interessi sembravano concentrarsi principalmente su problemi di matematica, fisica e chimica. La gerarchia del sapere umano da lui stabilita in questa prima fase parte dall'astronomia, passa per la matematica, la fisica e la chimica e culmina nella biologia. Poi si ebbe qualcosa come un improvviso capovolgimento di quest'ordine gerarchico. Comte riconobbe che se ci si avvicina al mondo umano i principi della matematica e delle scienze naturali, pur senza perdere la loro validità, si dimostrano insufficienti. I fenomeni sociali sono soggetti alle stesse leggi dei fenomeni fisici ma hanno un carattere diverso, sono assai più complessi. Non possono esser descritti in semplici termini di fisica, chimica e biologia. Comte scrisse:

« In tutti i fenomeni sociali rileviamo l'azione delle leggi fisiologiche dell'individuo; però vi è anche qualcosa che ne mo-

¹ A. COMTE, *Lettres à Valat*, p. 89, citato da L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, libro nel quale si potranno trovare altri dettagli.

difica gli effetti e che deriva dall'influenza esercitata da ogni individuo sull'altro - la quale nel caso della razza umana è resa particolarmente complessa dall'influsso delle passate generazioni sulla discendenza. Così è evidente che la nostra scienza sociale deve trarre origine dalla scienza che si riferisce alla vita dell'individuo. D'altra parte non è il caso di ritenere, come han fatto certi eminenti fisiologi, che la fisica sociale sia una semplice applicazione della fisiologia. I fenomeni dei due domini, pur essendo omogenei, non sono identici ed è molto importante tener separate le due scienze. Dato che le condizioni sociali modificano l'azione delle leggi fisiologiche, la fisica sociale deve disporre di un proprio complesso di osservazioni »².

Però i discepoli e i seguaci di Comte non erano disposti a seguire quest'ordine di idee. Essi negarono la differenza fra fisiologia e sociologia perché temevano che l'ammetterla avrebbe riportato a un dualismo metafisico. La loro ambizione era di poter formulare una teoria puramente naturalistica del mondo sociale e culturale. A tal fine essi ritennero necessario negare tutte le barriere che sembrano separare il mondo umano da quello animale. Come si sa, l'evoluzionismo doveva abbattere tali barriere. Ancor prima di Darwin i progressi della storia naturale avevano ostacolato ogni tentativo di stabilire una vera differenziazione fra mondo umano e mondo animale. Nei primi stadi dell'osservazione empirica lo scienziato poteva ancora nutrire la speranza di trovare certi tratti anatomici posseduti esclusivamente dall'uomo. Fino al XVIII secolo fu generalmente ammesso che fra la struttura anatomica dell'uomo e quella degli altri esseri viventi vi è una marcata differenza e, sotto certi aspetti, perfino un preciso contrasto. Uno dei maggiori meriti da ascrivere a Goethe nel campo dell'anatomia comparata fu di aver decisamente attaccato questa veduta. Restava da dimostrare una omogeneità per quanto riguarda non solamente la struttura anatomica

² A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, introd., c. II

e fisiologica dell'uomo ma anche la sua struttura mentale. Tutta la polemica contro coloro che la pensavano al modo antico doveva concentrarsi su questo punto. Si volle dimostrare che quella che viene chiamata l'intelligenza dell'uomo non è per nulla una facoltà indipendente e originale. Gli assertori delle teorie naturalistiche potevano addurre come argomento i principi della psicologia stabiliti dalle antiche scuole sensiste. In un libro sull'intelligenza dell'uomo Taine propose una nuova base psicologica per una teoria generale della cultura³. Secondo Taine il cosiddetto « comportamento intelligente » non sarebbe una speciale caratteristica e un privilegio della natura umana, sarebbe soltanto una forma più raffinata e complessa del meccanismo e dell'automatismo associativi ritrovabili in tutte le reazioni animali. Accettando questa veduta la differenza fra intelligenza e istinto diveniva trascurabile; essa si presentava come una mera differenza di grado, non come una differenza qualitativa. La stessa parola « intelligenza » diveniva un termine inutile, scientificamente privo di senso.

Ciò che vi è di più sorprendente e paradossale nelle teorie di questo tipo è lo stridente contrasto fra quel che promettono e quel che effettivamente danno. I loro autori erano molto intransigenti per quanto riguarda i principi metodologici. Non si limitavano a considerare la natura umana secondo gli aspetti rivelati dalla comune esperienza ma perseguivano un più alto ideale, un ideale di assoluta esattezza scientifica. Ora, se si misurano i risultati alla stregua di questa esigenza non si può non restare molto delusi. « Istinto » è un termine assai vago, esso può avere un certo valore descrittivo ma non un valore esplicativo. Col ricondurre alcune classi di fenomeni organici o umani a certi istinti fondamentali non si mette in luce qualche nuova causa ma si introduce semplicemente una nuova terminologia. Viene posto

³ *De l'intelligence*, Paris 1870, 2 voll.

un problema senza però risolverlo. Il termine « istinto » ci dà tutt'al più un *idem per idem*, anzi, nella maggior parte dei casi, un *obscurum per obscurius*. Nella stessa descrizione del comportamento degli animali la maggior parte dei biologi e degli psicobiologi moderni usa ormai la parola « istinto » con molta prudenza. Essi mettono in guardia contro gli errori che sembrano essere inseparabili da tutto quel che essa suggerisce. Cercano di non usare « il concetto, fonte di errori, di istinto né quello semplicistico di intelligenza ». In una delle sue pubblicazioni più recenti Robert M. Yerkes ha affermato che i termini « istinto » e « intelligenza » sono ormai fuori moda e che i corrispondenti concetti hanno molto bisogno di venire ridimensionati⁴. Tuttavia sembra che l'antropologia filosofica non si sia affatto curata di ciò, essa spessissimo li assume in modo assai ingenuo, senza nessuna preliminare disamina critica. Usato in tal guisa il concetto di istinto è un esempio di quel tipico errore metodologico che William James ha rinfacciato allo psicologo. La parola « istinto », che si può usare legittimamente per descrivere un certo comportamento dell'animale o dell'uomo, è stata ipostatizzata nei termini di una specie di potenza della natura. E' strano che questo errore spesso sia stato commesso da pensatori che, sotto ogni altro riguardo, hanno creduto di essere immuni da ogni ricaduta nel realismo scolastico o nella « psicologia delle facoltà ». Nel libro di John Dewey *Human nature and conduct* si trova una critica chiara e convincente di questo modo di pensare. Il Dewey scrive:

« Non è scientifico cercar di ricondurre un insieme di attività originali ad un certo numero di categorie istintuali nettamente definite. I risultati pratici di questi tentativi sono deleteri. Classificare è certamente una attività utile e naturale. Alla indefinita molteplicità dei dati particolari e mutevoli dell'esperienza la

⁴ *Chimpanzees*, p. 110.

mente reagisce col definire, inventariare e elencare, col riportare ad un comune denominatore e col raggruppare... Ma se crediamo che ai nostri elenchi e alle nostre classificazioni corrispondano davvero distinzioni nette e categorie fisse *in rerum natura*, noi non agevoliamo ma anzi pregiudichiamo il conoscere. Pecchiamo di una presunzione che la natura non tarda a punire. Ci precludiamo la via per intendere in modo adeguato tutto ciò che la natura e la vita hanno di più fine e di più originale... La tendenza a dimenticare il vero fine delle distinzioni e delle classificazioni e a ritenere che esse rivelino le cose quali sono in se stesse è l'abituale sbaglio dello specialismo scientifico. Questo atteggiamento, che aveva già predominato in fisica, oggi si riafferma nelle teorie intorno alla natura umana. L'uomo è stato scomposto in un insieme di istinti primari che potrebbero venire contati, catalogati e descritti esaurientemente uno per uno. Le teorie differiscono soltanto, o principalmente, per quel che riguarda il numero degli istinti considerati e il rango attribuito all'uno o all'altro di essi. Per alcuni, tutto si riduce all'egoismo; per altri gli istinti fondamentali sono due, l'egoismo e l'altruismo; per altri ancora sono tre, l'invidia, il desiderio di gloria e la paura, mentre oggi scrittori ad orientamento più empirista giungono a contarne da cinquanta a sessanta. Ma il fatto è che vi sono tante specifiche reazioni alle diverse situazioni stimolatrici quante sono le occasioni e che le nostre catalogazioni e classificazioni hanno solamente un valore pragmatico »⁵.

Dopo questa breve rassegna dei diversi metodi finora usati per rispondere alla questione: Che cosa è l'uomo? veniamo al nostro argomento principale. Tali metodi sono sufficienti e esaurienti o vi è un modo migliore per fondare una antropologia filosofica? Esiste qualche altra via oltre quelle della introspezione psicologica, dell'osservazione biologica e della ricerca storica? Crediamo di sì. Nella nostra *Philosophie der symbolischen Formen*⁶ abbiamo cercato di indicare un diverso modo di affrontare

⁵ John DEWEY, *Human nature and conduct*, New York 1922, parte II, sez. V, p. 131.

⁶ *Philosophie der symbolischen Formen*, v. I., *Die Sprache* (1923);

il problema. Esso non rappresenta propriamente nulla di nuovo e adottandolo non abbiamo voluto escludere ma integrare idee in precedenza sostenute in questo campo. La filosofia delle forme simboliche parte dal presupposto, che se si vuol dare una definizione della natura o « essenza » dell'uomo, una tale definizione deve avere un carattere funzionale e non sostanziale. Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. E' questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della « umanità ». Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende. Così una « filosofia dell'uomo » dovrebbe essere una filosofia che faccia conoscere a fondo la struttura fondamentale di ognuna di queste attività umane e che nel contempo dia modo di intenderle come un tutto organico. Il linguaggio, l'arte, il mito e la religione non sono creazioni isolate e casuali. Sono unite da un comune vincolo. Questo legame non è però un *vinculum substantiale* (come secondo la concezione scolastica); è piuttosto un *vinculum functionale*. Di là dalle loro innumeri forme ed espressioni dobbiamo cercare la funzione fondamentale del linguaggio, del mito, dell'arte e della religione e infine dobbiamo sforzarci di ricondurli ad una origine comune.

E' ovvio che per assolvere questo compito non si deve trascurare nessuna delle possibili fonti di informazione. Occorre esaminare tutto il materiale empirico disponibile, usare i metodi dell'introspezione, dell'osservazione biologica e dell'indagine storica. Questi metodi tradizionali non debbono venir abbandonati

v. II, *Das mythische Denken* (1925); v. III, *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).

ma rapportati ad un nuovo centro intellettuale e quindi considerati in una nuova prospettiva. Per descrivere la struttura del linguaggio, del mito, della religione, dell'arte e della scienza si è sempre sentito il bisogno di usare termini psicologici. Così si parla di « sentimenti » religiosi, di una « fantasia » artistica o mitologica, di un pensiero logico o razionale. In effetti, non si può penetrare in tutti questi mondi senza l'ausilio di un solido metodo psicologico scientifico. La psicologia dell'infanzia fornisce utili dati per lo studio dell'evoluzione generale del linguaggio. Più prezioso ancora è il contributo offerto dalla sociologia generale, perché non è possibile intendere la forma del pensiero mitico senza prendere in considerazione le forme della società primitiva. Ancor più è necessario l'uso dei metodi storici. Il problema di ciò che il linguaggio, il mito e la religione rappresentano non può essere risolto senza uno studio approfondito del loro sviluppo storico.

Ma quand'anche fosse possibile venir a capo di questi problemi psicologici, sociologici e storici ci si troverebbe pur sempre in margine al mondo propriamente « umano », non se ne sarebbe ancora oltrepassata la soglia. Tutte le opere umane vengono realizzate in speciali condizioni storiche e sociologiche, comprendere le quali è necessario per poter cogliere i principi strutturali generali che stanno alla base di quelle opere. Nello studio del linguaggio, dell'arte e del mito il problema del significato deve avere la priorità su quello dello sviluppo storico. Anche a tale riguardo si può constatare un mutamento lento e continuo dei principi metodologici e degli ideali della scienza empirica. Ad esempio, nella linguistica per lungo tempo è valso come un dogma, che la storia del linguaggio esaurisce l'intero campo degli studi filologici. Di tale dogma sono restatè tracce in tutto lo sviluppo della linguistica del XIX secolo. Ma oggi sembra che la sua unilateralità sia stata definitivamente superata.

La necessità di metodi autonomi di analisi descrittiva viene

generalmente riconosciuta⁷. Non si può approfondire un dato ramo della cultura senza una preliminare analisi descrittiva: la comprensione strutturale deve precedere ogni visione puramente storica di esso. La stessa storia si disperderebbe in una massa senza limite di fatti sconnessi se non si disponesse di uno schema strutturale generale che dia modo di classificare, ordinare e organizzare i fatti. Nel campo della storia dell'arte un tale schema è stato elaborato, ad esempio, da Heinrich Wölfflin. Il Wölfflin ha affermato che lo storico dell'arte non sarebbe in grado di caratterizzare l'arte di una data epoca o di un dato artista se non disponesse di certe *categorie* generali per la descrizione artistica. Queste categorie egli le potrà trovare studiando e analizzando le varie forme e possibilità di espressione artistica, che non sono illimitate ma che di fatto si ridurrebbero ad un piccolo numero. Seguendo questo punto di vista il Wölfflin ha formulato le sue famose definizioni del classico e del barocco. I termini « classico » e « barocco » egli li ha usati per designare non fasi storiche ben definite ma certe forme strutturali generali non ristrette ad una particolare epoca. Alla fine dei suoi *Principi di storia dell'arte* il Wölfflin ha scritto:

« Si trattava di esaminare non l'arte del XVI o del XVII secolo ma soltanto quello schema, quella visuale e quelle possibilità creative secondo le quali in entrambi i periodi l'arte si definì. Naturalmente per venire a tanto potevamo solamente riferirci alle singole opere d'arte, e quanto abbiamo detto di Raffaello e di Tiziano, di Rembrandt e di Velasquez ha voluto unicamente chiarire il corso generale delle cose... Tutto è transizione, ed è difficile rispondere a chi considera l'arte come un fluire senza fine. Secondo noi, la conservazione del patrimonio intellettuale esige che si classifichi l'infinità degli eventi riferendosi a poche realizzazioni »⁸.

⁷ Per una discussione più completa del problema vedi c. VIII, pp. 217-221.

⁸ WÖLFFLIN, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*.

Se il linguista e lo storico dell'arte abbisognano di certe categorie strutturali fondamentali per questa « conservazione del patrimonio intellettuale », tali categorie sono ancor più necessarie per una descrizione filosofica dell'umana civiltà. La filosofia non può limitarsi a studiare singole forme della cultura umana. Essa mira a una veduta sintetica generale, tale da abbracciare tutte le singole forme. Ma giungere a questa veduta onnicomprensiva non è forse un compito impossibile, una pura chimera? Nell'esperienza umana le diverse attività che costituiscono il mondo della cultura non sono affatto armonizzate. Al contrario, in esso troviamo tendenze opposte in perenne contrasto. Il pensiero scientifico contraddice e soffoca il pensiero mitico. Nelle sue forme superiori dottrinali e etiche la religione si vede costretta a difendere la purezza dei suoi ideali contro le fantasie e le stravaganze del mito e dell'arte. Così l'unità e l'armonia della cultura appaiono essere poco più di un *pium desiderium*, di una pia frode, continuamente smentita dal corso reale degli avvenimenti.

A tale riguardo bisogna però distinguere con cura il punto di vista materiale dal punto di vista formale. Indubbiamente la cultura appare divisa in varie attività che procedono lungo linee diverse e che perseguono fini non meno diversi. Se ci si limita a considerare le creazioni di queste attività – i miti, i riti e i creci religiosi, le opere d'arte, le teorie scientifiche, e via dicendo – sembrerebbe impossibile riportarle ad un comune denominatore. Ma una sintesi filosofica mira a qualcosa di diverso. Per chi l'ha in vista, si tratta di cercare una unità non degli effetti ma dell'azione, non l'unità delle produzioni ma quella del *processo creativo*. Se il termine « umanità » ha un qualche significato, esso sta ad esprimere che malgrado tutte le differenze e le antitesi fra le varie forme di attività, queste forme tendono verso un fine comune, per cui si giungerà a trovare qualcosa di essenziale e di universale dove esse tutte concordano e si armonizzano. Se si riesce a determinare questo qualcosa, nel fuoco del pensiero si

produrrà una convergenza dei vari raggi. Come si è accennato, questa unificazione dei fatti della cultura è stata già intrapresa da varie scienze speciali: dalla linguistica, dallo studio comparato dei miti e delle religioni, dalla storia dell'arte. Tutte queste discipline cercano di definire certi principi e certe « categorie » in base ai quali si possano ordinare sistematicamente i fenomeni della religione, dell'arte e del linguaggio. Senza questa sintesi preliminare effettuata dalle scienze, alla filosofia mancherebbe la base per assolvere il proprio compito, che è di pervenire ad una maggiore coordinazione e unificazione. Di fronte alla molteplice varietà delle immagini mitiche, dei dogmi religiosi, delle forme linguistiche e delle opere d'arte il pensiero filosofico svolgerà una funzione generale unitaria, onde collegare tutte queste creazioni. Il mito, la religione, l'arte, il linguaggio e la stessa scienza oggi vengono considerate come tante variazioni di un comune tema — ed è compito della filosofia indicare e render comprensibile tale tema.