



STUDI CASSIRERIANI

6

*Direttori*

**Riccardo DE BIASE**

Università degli Studi di Napoli Federico II

**Nicola GRANA**

Università degli Studi di Napoli Federico II

*Comitato scientifico*

**Maurizio CAMBI**

Università degli Studi di Salerno

**Giuseppe D'ANNA**

Università Cattolica di Milano

**Rosario DIANA**

ISPF-CNR Napoli

**Maurizio MARTIRANO**

Università degli Studi della Basilicata

**Christian MÖCKEL**

Humboldt Universität zu Berlin

**Giovanni MORRONE**

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"

**Renato PETTOELLO**

Università degli Studi di Milano

**Nicola RUSSO**

Università degli Studi di Napoli Federico II



STUDI CASSIRERIANI

Tra Ottocento e Novecento si verifica una serie di straordinarie trasformazioni nelle sintassi filosofiche. A partire dall'“eresia” marxista, passando per l'“ultima” ridefinizione nietzschiana, la filosofia cerca nuovi orizzonti e nuovi ambiti di interesse. La filosofia neocriticista in tutte le sue varianti, declinazioni ed evoluzioni, rappresenta, da questo punto di vista, una delle risposte più ricche di significato e di ulteriori sviluppi per la filosofia continentale, entrata in una profonda crisi epistemologica e, più generalmente, di “senso”. La collana “Krinein” vuole allora provare a indagare questo spazio culturale, senza particolari limitazioni e senza negarsi interferenze e diacronie storico-concettuali. Tutto ciò, fondando la propria principale risorsa, oltre che sull'interesse specifico degli Autori trattati, il più delle volte con traduzioni inedite in italiano, sul lavoro intenso e pregnante di una schiera di giovani ricercatori.

Volume finanziato con fondi di ricerca dipartimentali “30% 2015/2016”, Dipartimento di Studi Umanistici – Università degli Studi di Napoli Federico II.

# Ernst Cassirer

Thomas Thorild nella storia spirituale del diciottesimo secolo

*Traduzione italiana e cura di*  
Rossella Saccoia

*Presentazione di*  
Renato Pettoello





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVII  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0648-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2017

# Indice

- 9 *Presentazione*  
di Renato Pettoello
- 13 *Introduzione*  
di Rossella Saccoia
- 41 *Avvertenze*

## **Thomas Thorild nella storia spirituale del diciottesimo secolo**

- 45 *Prefazione*
- 55 *I. Lo spinozismo di Thorild*
- 73 *II. La “scala dell’essere”*
- 87 *III. La dottrina della conoscenza di Thorild*
- 133 *IV. Thorild e l’Illuminismo*
- 149 *V. La teoria del genio*





## Presentazione

RENATO PETTOELLO

Nel 1932 venne data alle stampe *Die Philosophie der Aufklärung* di Ernst Cassirer. A dispetto dell'apparenza, non si tratta o non si tratta soltanto di un'opera di storia della filosofia. Com'era nello stile di Cassirer l'indagine storiografica non è mai disgiunta dall'impegno teorico. Non vi è opera teorica di Cassirer in cui non vi sia anche un continuo riferimento alla storia del pensiero, della filosofia, ma anche della scienza, dell'arte, ecc.; e non vi è opera di storiografia che non sia intrinsecamente permeata, intimamente animata da motivi teorici. Ciò vale appunto anche per questo splendido affresco del periodo dei Lumi e Cassirer lo dichiara apertamente fin dalla *Prefazione*: «nessuna trattazione della vera storia della filosofia — egli osserva — può essere intesa od orientata in maniera unicamente storica. Infatti il ritorno al passato filosofico vuole e deve essere ad un tempo un atto della propria riflessione filosofica e della critica di sé»<sup>1</sup>. Ma quest'opera ha un significato ulteriore. Non è certo un caso che Cassirer dedichi un'opera di tale portata all'Illuminismo proprio in questo periodo, in cui la Germania è attraversata da continue violenze, l'esperimento, in gran parte fallimentare, della Repubblica di Weimar volge ormai al termine, l'antisemitismo è sempre più diffuso e aggressivo e in generale le forze oscure che, l'anno seguente, porteranno Hitler al potere, sono già chiaramente all'opera. Il riferimento di Cassirer all'Illuminismo è dunque anche un estremo tentativo di richiamare gli uomini alla ragione, un invito a specchiarsi «nel limpido specchio» del secolo dei Lumi, in questo secolo che «vide e rispettò nella ragione e nella scienza» la forza suprema dell'uomo. Pochi anni dopo, riferendosi ad Albert Schweitzer, sarà ancora una volta lo stesso Cassirer a denunciare, con la sua consueta lucidità, il sonno della ragione e a rivendicare, con esplicito riferimento ai valori dell'Illuminismo,

1. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 15: *Die Philosophie der Aufklärung*, hrsg. von B. Recki, Meiner, Hamburg, 2003, p. XV; ID., *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. di E. Pocar, Presentazione di R. Pettoello, Sansoni, Milano, 2004, p. XXVII.

il ruolo civile della filosofia: «oggi», egli scrive con tono accorato, «non possiamo più tener chiusi gli occhi dinanzi al pericolo che ci minaccia. Oggi l'urgenza dei tempi ci ammonisce più vigorosamente e imperativamente che mai che sono di nuovo in giuoco per la filosofia le sue scelte ultime e supreme [...]. Oggi come mai in passato è giunto per [la filosofia] il momento di riflettere nuovamente su se stessa, su ciò che è e su ciò che è stata, sulla sua finalità fondamentale, sistematica, e sul suo passato storico-spirituale»<sup>2</sup>.

Una delle caratteristiche principali dell'Illuminismo, secondo la lettura che ne fa Cassirer, è quella di essere un movimento spirituale che, invece di chiudersi in se stesso, si apre in tutte le direzioni, rappresentando un fondamentale anello di congiunzione tra passato e futuro, verso il quale si proiettava con baldanzoso ottimismo. È proprio in questa vitale mobilità che si nasconde la vera anima dell'Illuminismo. Dal punto di vista dei contenuti, infatti, esso non aggiunge quasi nulla di nuovo, rispetto a quanto era già stato conseguito nel secolo precedente. Ciò che vi è di fundamentalmente nuovo nell'Illuminismo è che esso ha saputo creare «una *forma* di pensiero filosofico assolutamente nuova e peculiare». Una forma nuova, un uso tutt'affatto nuovo del sapere filosofico. Dopo il secolo dei Lumi nulla può essere più come prima in filosofia: cambia la figura dell'intellettuale, cambia il modo di fare filosofia, cambia il rapporto tra intellettuale ed istituzioni, cambia il concetto stesso di filosofia. Per Cassirer l'Illuminismo ha avuto essenzialmente una funzione di liberazione per l'Europa. Esso ha infatti liberato energie nuove, ha insegnato ad espandersi dall'interno verso l'esterno. Insomma, l'Illuminismo ha avuto per Cassirer la stessa funzione che Goethe attribuisce a se stesso, quale liberatore della Germania. L'autentica filosofia dell'Illuminismo non va dunque cercata tanto nelle singole tesi via via sostenute, quanto nella modalità della discussione filosofica ed in particolare nella rivendicazione inesausta dell'autonomia della ragione, della libera riflessione critica, contro ogni dogmatismo. Nel 1933 Cassirer fu costretto ad abbandonare la Germania e riparò, in un primo tempo, in Gran Bretagna, a Oxford. Nel 1935 si trasferì a Göteborg in Svezia, dove venne accolto molto

2. E. CASSIRER, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 9: *Zu Philosophie und Politik*, hrsg. von M. Krois und C. Möckel, Meiner, Hamburg, 2008, pp. 141-165, qui p. 156; Id., *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, tr. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 59-72, qui p. 70.

calorosamente, tanto che, come ci riferisce la moglie del filosofo, Toni, «la piccola città di provincia nella piccola terra di provincia lo catturò»<sup>3</sup>. Cassirer rimase a Göteborg fino al 1941, quando, sotto l'incombente minaccia dell'espansione nazista, emigrò negli Stati Uniti. Nonostante le preoccupazioni e le inquietudini, sia familiari, sia generali, gli anni trascorsi a Göteborg furono felici ed estremamente fecondi. In questo periodo si colloca anche il saggio su Thomas Thorild che viene presentato qui al lettore italiano per l'attenta cura della Dott.ssa Rossella Saccoia.

La breve monografia su Thorild si inserisce appieno, credo, nelle linee cui ho fatto riferimento sopra, sia per la metodologia d'indagine, il metodo «dell'analisi e della deduzione storico-ideale»<sup>4</sup>, sia per il motivo ispiratore. Anche qui Cassirer, come in *Die Philosophie der Aufklärung*, prende idealmente quale «motto delle [sue] considerazioni le parole di Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*»<sup>5</sup> e tratteggia con mano sicura e con grande equilibrio la personalità e l'opera di questo pensatore eccentrico. Va detto che Thorild, non è certamente una figura di primo piano nell'ambito dell'Illuminismo europeo; la sua opera, come mostra chiaramente lo stesso Cassirer, non è priva di contraddizioni e di tensioni interne e, paragonata alle opere maggiori anche del "periodo svedese", prima fra tutte *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, la monografia su Thorild non può che apparire un'opera "minore" nella produzione di Cassirer. E tuttavia anche qui non si può non rimanere ammirati dalla chiarezza, dalla serenità, direi, dell'esposizione, dalla ricchezza straordinaria dei riferimenti, dal dominio assoluto della materia, dalla sorprendente capacità di stabilire legami, affinità, differenze. Ma non basta. Qui, come in molte opere cassireriane di questo periodo tragico della storia europea, si coglie soprattutto l'esigenza di «lottare impegnando tutte le nostre facoltà, applicandoci ad un'indagine rigorosa e pura di ogni pregiudizio, e facendo valere intero il peso della nostra volontà e della nostra personalità»<sup>6</sup> e, soprattutto, di ritrovare «l'autentico concetto della filosofia nel suo nesso con il mondo»<sup>7</sup>.

3. T. CASSIRER, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim, 1981, p. 246.

4. Cfr., *infra*, p. 51.

5. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. XIV; tr. it. cit., p. XXVI.

6. E. CASSIRER, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, cit., p. 157; tr. it. cit., pp.

71-72.

7. Ivi, p. 156; tr. it. cit., p. 70.



# Introduzione

ROSSELLA SACCOIA

Nel 1789, a conclusione di un trentennio o quasi di intensissimo lavoro teoretico, accademico ed editoriale, Kant scrive: «tutti i progressi nella cultura, mediante i quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine l'applicazione delle conoscenze e delle abilità così acquisite al loro uso nel mondo; ma nel mondo l'oggetto più importante a cui rivolgere questa applicazione è l'uomo, perché l'uomo è il fine ultimo di se stesso». Sennonché, dunque, la questione della finalità che nell'antropologia filosofica si dispiega, manifestandosi come tale, diventa *tout court* "la" dimensione filosofica più propria e più ampia possibile, perché «la conoscenza dell'uomo, nella sua qualità di essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare di esser detta *conoscenza* del mondo, benché l'uomo sia solo una parte delle creature terrestri»<sup>1</sup>.

Uomo e mondo — diremmo uomini–nel–mondo — si compenetrano e quasi si con–fondono nel loro essere simultaneamente e scambievolmente soggetti e oggetti di ogni possibile conoscere. Ed allora sorge immediatamente la domanda: perché cominciare un avviamento a un'importante monografia di Cassirer su un filosofo svedese, partendo da Kant? E, soprattutto, perché *questo* Kant, *questo* specifico testo, *questo* specifico giro di argomentazioni, poste proprio *ab initio* di un libro situato, come appena detto, all'apice dell'evoluzione del suo pensiero? Insomma: perché *qui* e *ora* il Kant dell'antropologia pragmatisticamente trattata? Ebbene, non certo a motivo dei più che noti legami di Cassirer con il pensatore delle tre critiche o, meglio, non soltanto per questo<sup>2</sup>. Ciò che spinge lo sguar-

1. I. KANT, *Prefazione a Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in ID., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1980, pp. 541–757, qui p. 541 (d'ora in poi, *Prefazione*).

2. Anche solo una rassegna limitata di testi sul rapporto Cassirer–Kant, ci toglierebbe troppo spazio. Rimandiamo pertanto solo ad alcuni "classici" sul tema e ad alcune recenti novità editoriali: G. CACCIATORE, *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di G. Gembillo, Siciliano, Messina, 2005; M. FERRARI, *Ernst Cassirer: dalla scuola di Marburgo alla filosofia della*

do verso Kant, è qui l'ambito propriamente concettuale, il clima così apparentemente poco "criticistico", ma così espressamente "pragmatico" che muove le pagine dello scritto su Thorild. Un "pragmatismo", quello che Cassirer condivide e che ascrive anche a Thorild, che è pienamente kantismo perché rivolge la conoscenza verso «ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso»<sup>3</sup> e, dunque, in direzione di una vera e propria *antropologia dal*

*cultura*, Olschki, Firenze, 1996; G. GIGLIOTTI, *Libertà e forma: Ernst Cassirer interprete di Kant*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1979; Id., *Cassirer e il trascendentale kantiano*, in «Rivista di storia della filosofia», 4 (1995), pp. 785–808; A. D'ATRI, *Cultura, creatività e regole: fra Kant e Cassirer*, Bios, Cosenza, 1990. Particolarmente congeniale ad uno degli scopi principali del presente lavoro, ossia quello di favorire la lettura *kulturphilosophisch* di Cassirer e, nello stesso tempo, di individuarne i punti di contatto e di divergenza rispetto al suo più grande autore, si veda U. RENZ, *Kantische Denken als Stilgesetz: Kantianismus und Neukantianismus in Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, in AA.Vv. *Kant und Die Berliner Aufklärung* (Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses), hrsg. v. R. Schumacher, R-P. Horstmann, V. Gerhardt, Bde. I–V, de Gruyter, Berlin–New York, 2001, qui Bd. I, pp. 323–330; invece, per quanto riguarda il valore attribuito al problema dello spazio come categoria kantiana — ma anche come *superamento* di Kant — si veda l'interessante monografia di M. NEUBER, *Die Grenzen des Revisionismus. Schlick, Cassirer und das "Raumproblem"*, Springer, Wien–New–York, 2012, in part. pp. 131–190; relativamente al rapporto di Cassirer con la prima *Critica*, si veda l'informato K. POLLOK, *The "Transcendental Method": On the Reception of the Critique of Pure Reason in Neo-Kantianism*, in AA.Vv., *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Edt. by P. Guyer, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 346–379, in part. pp. 368–379; di più ampio orizzonte, ma sempre con la presenza costante di Kant, si consulti M. FRIEDMAN, *La filosofia al bivio: Carnap, Cassirer, Heidegger*, Cortina, Milano, 2004. Un punto di riferimento per le pagine introdotte qui proposte sono certamente i due seguenti lavori che non soltanto ambiscono a una competenza, certamente dotata, di tipo biografico, ma che presentano pure acuti spunti di riflessione teoretico–storiografica: H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer: von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995; J. HANSSON–S. NORDIN, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a. M., New York, Oxford, Wien, 2006. All'interno di questo volume c'è un'utilissima *Introduction* di J. M. Krois dall'assai significativo titolo *Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden. An Unknown Chapter in Intellectual History*, ivi, pp. 7–29, che cita diverse traduzioni inglesi delle opere degli autori svedesi trattati da Cassirer, facilitando notevolmente una panoramica presa di visione dello stato filosofico del Paese scandinavo. Non vanno dimenticati, infine, due collettanei che restano dei punti fermi per chiunque voglia farsi un'idea approfondita del movimento filosofico in cui Cassirer si forma, e per chi abbia bisogno di un quadro ben delineato della straordinaria ampiezza degli interessi di Cassirer e degli effetti avuti dal suo pensiero sulla storiografia del Novecento e dei nostri giorni: AA.Vv., *Neukantianismus: Perspektiven und Problemen*, hrsg. v. E.W. Orth, H. Holzey, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994; AA.Vv., *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, hrsg. v. D. Frede, R. Schmücker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997. Ritornaremo in seguito su diversi di questi contributi, visto lo specifico taglio che le presenti pagine vogliono assumere e portare ad evidenza.

3. I. KANT, *Prefazione*, cit., p. 541.

*punto di vista pragmatico*. Ma non si è detto ancora tutto. Non si è ancora accennato a ciò che primariamente risalta, ad un occhio appena addestrato, in queste pagine di Kant, a ciò che caratterizza più intimamente la pragmatica filosofica: il pensatore dell'*Anthropologie* non si limita ad assegnare al pragmatismo il suo tradizionale significato<sup>4</sup>, ma gli attribuisce anche un'ulteriore proprietà, indispensabile ad uno studio antropologico, al fine di conseguire una «*conoscenza del mondo*». Per dirla con le sue parole, l'analisi dell'attività umana, che è «questa antropologia [...] potrà esser detta propriamente *pragmatica* [...] perché contiene la conoscenza dell'uomo come *cittadino del mondo*»<sup>5</sup>.

A tal riguardo, il filosofo di Breslavia si dimostra un “neokantiano” ortodosso: condivide a pieno questo fondamentale assunto della filosofia del proprio nume tutelare filosofico, ed anzi sviluppa ulteriormente tale visione cosmopolita, rivendicandola in ogni ambito della cultura umana. È come se, con Cassirer, ci trovassimo dinnanzi a due generi di unità, l'uno legato all'altro, ed anzi, l'uno compreso nell'altro a mo' di matrioska. Come emergerà più da vicino nel corso del lavoro qui presentato, insieme così anomalo e pure così coerente con gli sviluppi filosofici del Cassirer “svedese”, quest'ultimo, ascrivendole anche all'oggetto della sua indagine, ossia a Thomas Thorild, tratta dell'unità e dell'indistinzione delle varie facoltà umane; dimostra l'illusorietà di ogni divisione in segmenti separati dell'uomo stesso come essere culturale, affermando ad ogni piè sospinto, l'irriducibi-

4. All'epoca di Kant, naturalmente, non era in uso il termine “pragmatismo”, almeno per come lo si intende comunemente ai nostri giorni, dopo il conio datone dalla cultura filosofica nordamericana, soprattutto, e anglosassone (e si veda, su ciò, l'ottima ricostruzione storiografica dal titolo *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti, Carocci, Roma, 2015). La “filosofia pratica” prima della “rivoluzione del modo di pensare” kantiana, era, come è noto, appannaggio della tradizione leibniz-wolffiana, che dedicava a questa sfera del sapere filosofico una parte di un “sistema” (filosofia pratica universale, diritto naturale, etica — dogmatica e sperimentale —, politica — dogmatica e sperimentale —, economia, diritto dei popoli) ancora non diventato “ossessione” idealistica. Su ciò, si veda l'interessante articolo di P. KOBAYASHI, *Che cosa è un ente?*, in «Rivista di Estetica», 22 (2003), pp. 23–39, spec. pp. 26–27, da dove è tratta la citazione appena ricordata. Ma si veda pure il collettaneo *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Guida, Napoli, 1999. Si veda infine il saggio di M. SGARBI, *La genesi della fondazione della morale in Kant: nota in margine a un recente commento alla Kritik der praktischen Vernunft*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 102 (2010), pp. 179–193 e tutta la recente bibliografia presente in ivi.

5. I. KANT, *Prefazione*, cit., p. 542.

lità dell'individuo singolo a una tassonomia categorizzante rigida e indiscussa. Tuttavia, e in secondo luogo, Cassirer ha di mira l'universalità del genere umano, il tratteggio di un'unità più ampia che faccia propria la prima, quella del profilo individuale, e che la estenda oltre ogni confine e limite territoriale e nazionale. La prima unità, dunque, è quella dell'uomo, la seconda del genere umano. Unità, queste, che, com'egli afferma con sorprendente lucidità ancora al termine della sua esistenza, ai suoi tempi dovevano essere ribadite a gran voce, per non tornare a commettere gli stessi errori già commessi, ed anzi per debellare una volta per tutte il pericolo dell'insorgenza di nuove forme di razzismo e di nazionalismo e, più in particolare, di un razzismo e di un nazionalismo elevati a divinità<sup>6</sup>. In fondo, a ben pensarci, i tre temi centrali di cui la presente introduzione alla monografia di Cassirer vorrà fare cenno (solo tre, ma altri ancora si potevano praticare), non si discostano troppo da un nucleo centrale costituito, appunto, dalla volontà, sempre riaffermata dall'esule statunitense, di recuperare le radici prima illuministico kant-goethiane e poi diltheyane di un uomo "totale"<sup>7</sup> in anni di difficili se non impossibili idealizzazioni circa la "natura umana" e la sua innata disposizione al bene. Queste tre direzioni, il problema dell'eredità cosmopolita

6. Da questo punto di vista, alcune pagine de *Il mito dello Stato* sono particolarmente chiare circa i motivi per cui fattori come il razzismo e il nazionalismo siano diventati forze distruttive e annientatrici. Secondo la preziosa analisi cassireriana, infatti, non il razzismo e il nazionalismo sono pericolosi in sé, bensì il «tentativo di distruggere tutti gli altri valori. Il dio della razza, quale fu proclamato da Gobineau, è un dio geloso. Egli non consente che si adorino altri dei al di fuori di lui. La razza è tutto; tutte le altre forze non sono nulla»: E. CASSIRER, *The Myth of the State*, with a foreword by C.W. Hendel, Yale University Press, Yale–New Haven, 1946; tr. it. *Il mito dello Stato*, traduzione di C. Pellizzi, Longanesi, Milano, 1950, p. 395, d'ora in poi *Il mito dello Stato* (1946), per distinguerlo da un altro importantissimo reperto, il saggio di due anni prima dallo stesso titolo: E. CASSIRER, *The Myth of the State*, pubblicato la prima volta in "Fortune 29", 6 (1944), pp. 165–167, 198, 201 e sg., 204 e 206; tr. it. *Il mito dello Stato*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, con una Prefazione di R. De Biase, traduzione e a cura di A. Maccaro, Aracne, Roma, 2016, pp. 83–99, d'ora in poi *Il mito dello Stato* (1944). In questo medesimo contesto cosmo-politico, vanno viste ovviamente pure le pagine di E. CASSIRER, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, Yale–New Haven, 1944; tr. it., *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma, 1968.

7. Cfr., W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 9. Non entriamo, come ovvio che sia, nel merito del rapporto Dilthey–Cassirer su questo punto; vogliamo rimandare soltanto a un'assai lucida osservazione in merito, di F. TESSITORE, *Trittico antihegeliano. Da Dilthey a Weber*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 23–25.



kantiana calata nell'epoca dei totalitarismi nazionalistici, il ruolo funzionale della “*Spinozas' Stellung*” nella filosofia dello *Sturm und Drang* e il lavoro di Cassirer negli anni di Svezia, parlano tutte il linguaggio della direzione al futuro, dicono, come Goethe aveva già preconizzato e Cassirer ripetuto, che la cultura europea e occidentale altro non possono incarnare che «una grande commessura, in cui collocare, una dopo l'altra, le voci dei singoli popoli [. . .]. Di fatto, è solo questa polifonia che produce il risuonare della cultura moderna»<sup>8</sup>.

## I.

Nella sua analisi storico-politica che, limitata dapprima alla sola Germania parte già dal 1916 con *Freiheit und Form*<sup>9</sup>, per giungere fino ai tragici anni in cui concepisce e scrive, senza terminarlo, *The Myth of the State*, Cassirer si pronuncia costantemente a favore di una prospettiva relazionale, pronta al dialogo, aperta all'alterità. Trattando di Machiavelli, e del nuovo modello da lui proposto di uno Stato assolutamente autonomo ed indipendente, il neokantiano non può far a meno di esprimere «il fatto che questo isolamento completo contenga in sé le conseguenze più pericolose»<sup>10</sup>, conseguenze che Machiavelli non poteva prevedere, ma che hanno avuto lungo corso, ben oltre la sua vita, sotto il nome di machiavellismo. Esso, ci dice Cassirer, «rivelò il suo vero volto e il suo vero pericolo quando i suoi principi furono applicati, più tardi, sopra una scena più vasta e a situazioni politiche interamente nuove»<sup>11</sup>. Le vicende politiche che hanno caratterizzato il Ventesimo secolo hanno ovviamente impresso, nell'animo di Cassirer, una decisa posizione antitotalitaria, ma non si può non sottolineare il fatto che il suo ideale cosmopolita, e la sua visione politica, restii a qualunque estremismo e a qualsiasi forma dispotica, non siano stati semplicemente il prodotto di un'esperienza biografica, per quanto essa abbia segnato il vissuto del

8. E. CASSIRER, *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte (1931)*, in Id., *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), Ernst Cassirer Werke* (d'ora in poi ECW), Bd. XVII, hrsg. v. B. Recki, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 207–219; tr. it., *Germania ed Europa occidentale nello specchio della storia spirituale*, in Id., *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, a cura di R. De Biase, Marchese, Napoli, 2014, pp. 43–59, qui p. 43.

9. E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutsche Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1916; tr. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, traduzione di G. Spada, Le Lettere, Firenze, 1999.

10. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato (1946)*, cit., p. 244.

11. Ivi, p. 245.

pensatore ebreo. Questi ideali, piuttosto, gli appartenevano intimamente già molto prima, com'è facilmente testimoniabile dando uno sguardo alle sue opere pregresse, e alla linearità che ne ha sempre contraddistinto l'incedere<sup>12</sup>. E, tra l'altro, queste tappe progressive gli sono sorrette da una imponente impalcatura, quella di un'ampia e approfondita indagine storica delle cause che hanno fatto sì che questi valori perdessero la loro consistenza. L'analisi de *Il mito dello Stato* sembra la fotografia di ciò che è accaduto dietro le quinte della storia secolare della cultura occidentale, appare essere l'esposizione genealogica di quella *tragedia della cultura*<sup>13</sup> che tanto ha sollecitato l'impegno intellettuale ed "etico", personale e umanissimo, di Cassirer. Quello che però ci sembra più opportuno sottolineare in questa sede, è il fatto che Cassirer attribuisca l'insorgere di movimenti dittatoriali e di valori fittizi come quello, ad esempio, della razza, alla cessione volontaria di una delle più nobili potenzialità umane. Si tratta della libertà, ch'egli rifacendosi ancora una volta a Kant, esprime e definisce non come un dono innato, bensì come una conquista, «un compito, e anzi il compito più arduo che l'uomo si possa proporre»<sup>14</sup>. Il filosofo di Breslavia riconduce l'entrata in gioco dello Stato totalita-

12. Val la pena soffermarsi esclusivamente su due testimonianze, assai importanti tuttavia, del precoce impegno di Cassirer rispetto ai temi politico-filosofici: E. CASSIRER, *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf Bruno Bauch*, un articolo che doveva uscire nelle «Kant-Studien» del 1916 come risposta a una lettera inviata da Bauch alla rivista «Der Panther: Deutsche Monatsschrift für Politik und Volkstum», in cui si sosteneva, tra l'altro, l'inopportunità dell'insegnamento accademico per i professori di etnia ebraica (Hermann Cohen era il suo obiettivo neppure tanto nascosto). L'articolo di Cassirer, come detto, non fu più pubblicato, ed è stato più volte riscritto nel corso degli anni, ma mai ufficialmente dato alle stampe. Esiste, di questa replica a Bauch, una traduzione italiana, che rende nella nostra lingua la versione uscita a stampa nel 1991, ossia *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf Bruno Bauch*, in «Bulletin des Leo Baecks Instituts», 88 (1991), pp. 73–91; E. CASSIRER, *Il concetto di nazione: una replica a Bruno Bauch*, in «Micromega», 2 (1995), pp. 205–223. L'altra testimonianza è quella rinvenibile in E. CASSIRER, *Die Idee der republikanischen Verfassung (1929)*, in *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, Bd. XVII, cit., pp. 291–307; tr. it., E. CASSIRER, *L'idea di costituzione repubblicana*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 2013.

13. Importantissima raccolta di saggi pubblicata ancora in Svezia è quella dal titolo E. CASSIRER, *Zur Logik der Geisteswissenschaften. Fünf Studien*, in Göteborgs Högskolas Årsskrift, Göteborg, 1942; tr. it., E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, in cui compare, appunto, una delle più importanti testimonianze della posizione "politica" di Cassirer rispetto all'idea di cultura, al suo essere necessariamente "tragica", ma contemporaneamente pure "salvezza" e balsamo per l'umano; cfr. E. CASSIRER, *La "tragedia" della cultura*, in ivi, pp. 97–121.

14. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato (1946)*, cit., p. 486.

rio all'abbandono, da parte dell'uomo, della libertà e dell'arma più potente di cui questa dispone, l'azione. Ciò perché la libertà è per l'uomo una grande "possibilità" e, perciò stesso, anche un'enorme responsabilità dalla quale, dunque, rifugge «in tempi di crisi sociale grave e pericolosa, quando il crollo di tutta la vita pubblica sembra imminente»<sup>15</sup>.

Non andiamo oltre nell'analisi cassireriana del fenomeno del totalitarismo; ci interessava soltanto, in questo luogo, far emergere di riflesso gli ideali cosmopoliti e "pragmatistici" di Cassirer. A tal fine, questo breve cenno, si rivela dirimente dal momento che Stato assoluto, dispotismo, mito della razza, significano ad un tempo isolamento e perdita della facoltà umana di agire, ossia per Cassirer, la deposizione dell'essenza propria dell'uomo. L'agire, infatti, nient'altro è, per Cassirer, che questo: ciò che rende l'uomo quello che è, ossia *animal symbolicum*, produttore, fautore, creatore di ogni produzione culturale, di ogni simbolo. «Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama della umana esperienza»<sup>16</sup>. L'uomo, il popolo, la società, l'umanità che si sottomette ad uno Stato dispotico, deve «aver rinunciato ad ogni speranza che [...] possa avere una parte attiva nella costruzione e ricostruzione della propria vita culturale». E con ciò, la filosofia che abdica a favore di una tale istituzione, com'è stata secondo Cassirer quella di Heidegger, «tale filosofia rinuncia ai propri ideali teoretici ed etici fondamentali. E perciò, potrà essere usata come uno strumento assai duttile nelle mani dei capi politici»<sup>17</sup>. Già Kant, e poi vedremo, Spinoza prima di lui, aveva maturato la consapevolezza riguardo alle difficoltà circa il raggiungimento di un ordine cosmopolita, asperità da individuare nella stessa natura dell'uomo e, più specificamente, in quella peculiare dimensione che le si confà con la famosa espressione «*insocievole socievolezza*»<sup>18</sup>. Nella celebre *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, infatti, a testimonianza di tale consapevolezza, Kant intitola così la quinta tesi: «*il più grande problema alla cui soluzione*

15. *Ibidem*.

16. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 80.

17. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato (1946)*, cit., pp. 495-496.

18. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Id.*, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un *Saggio* di C. Garve, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino, 1998, pp. 123-139, qui p. 127.

la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto»<sup>19</sup>. Kant introduce, in questo modo, uno dei temi più dibattuti nella storia della filosofia moderna, ossia quello del diritto (dei diritti) di una coscienza pratica alla propria individualità, di un che dotato di una “natura” autonoma rispetto allo Stato, alla Chiesa o ad altri enti sovraindividuali. Così mostrando l’origine necessaria di questo diritto a partire dalla natura stessa dell’uomo, e dunque inquadrandola come risposta, vera e propria esigenza, al tipico «bisogno di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda»<sup>20</sup>. È noto, però, che Kant non si arresti a tale visione del diritto, ossia a quella posizione del pensiero, di ascendenza roussoviana, secondo il quale i «“diritti inalienabili”» erano inevitabilmente legati alla sfera dello Stato, trascurando così quelli dell’individuo («non già l’individuo, bensì la comunità, la “volonté générale”, ha certi diritti fondamentali»<sup>21</sup>); se così non fosse, il suo punto di vista non si distinguerebbe troppo da quello di Hobbes o Locke o Rousseau. Ci sono, per Kant, nella “natura” stessa del diritto, due elementi nuovi, inediti, che si intrecciano l’uno con l’altro dando vita ad una prospettiva ben strutturata, e che ritornano in tutta la loro forza nel pensiero cassireriano, visto che «il suo rapporto [di Kant] coi singoli era guidato dall’universale rispetto per la persona morale e del suo diritto di autodeterminazione. Nel suo caso questo rispetto non restava un’esigenza astratta, ma agiva in lui come un impulso immediato che qualificava ogni singola manifestazione»<sup>22</sup>. Non è a caso, dunque, se torniamo a parlare delle due unità considerate poco prima, l’una appartenente all’uomo, l’altra al genere umano. La prospettiva kantiana, infatti, scorre lungo entrambi questi binari, in una direzione che, pur nella proverbiale difficoltà del suo lessico, ritroviamo talvolta in maniera univocamente chiara: «solo [...] in quella società in cui si attui, da un lato, la massima libertà, e quindi un generale antagonismo dei suoi membri e, dall’altro, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà affinché essa possa consistere con la libertà degli altri: [...] solo in una società siffatta il

19. Ivi, p. 128.

20. Ivi, p. 129.

21. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932; tr. it., E. CASSIRER, *La filosofia dell’illuminismo*, traduzione di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 365–366.

22. E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin, 1918; tr. it., E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, con una *Presentazione* di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1979, p. 491.