

AII



Il Certamen Cassirer è un'iniziativa promossa dall'associazione culturale NapoliFilosofica in collaborazione con Aracne. Il Certamen si è avvalso del patrocinio morale del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

# Atti del Certamen Cassirer

Prima edizione

novembre 2017 – maggio 2018

*Introduzione di*  
Riccardo De Biase

*Postfazione di*  
Mario Scagnetti





Aracne editrice

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

Copyright © MMXVIII  
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 978-88-255-1827-6

*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 2018

# Indice

- 7 *Introduzione*  
di Riccardo De Biase

## Lezioni

- 15 *Ernst Cassirer tra cultura, storicità e cosmopolitismo*  
di Ivana Brigida D'Avanzo, Teresa Sequino
- 39 *Pregnanza simbolica e immaginazione*  
di Rossella Saccoia

## Testimonianze dei docenti

- 55 *Il Certamen Cassirer: note a margine di una "buona pratica"*  
di Claudia Giordano
- 59 *Le sfide della Filosofia*  
di Giuseppina Palazzo
- 63 *Certamen Cassirer come strumento di didattica per la cittadinanza: l'esperienza del "Fermi"*  
di Maria Sapio
- 67 *Che cosa significa orientarsi nel pensare: percorsi un'esperienza didattica-filosofica*  
di Maria Scaglione

## Saggi

- 73 *Le tracce*

- 75    *Roberta Peluso*
- 79    *Virginia Cocco*
- 83    *Anna Guarino*
- 87    *Antonio Varricchio*
- 89    *Simone Giordano*

**Officina Cassirer – Unità didattiche**  
a cura di Giuseppina Palazzo

- 95    *Il Saggio sull'uomo*
- 99    *Il mito dello Stato e la struttura del pensiero mitico*
- 105    *Pregnanza simbolica*
- 109    *Postfazione*  
di Mario Scagnetti
- 113    *I partecipanti*

## Introduzione

RICCARDO DE BIASE\*

È difficile, difficilissimo dare conto, in uno spazio di tempo e di luogo assai determinato, di esperienze come quelle rappresentate dalla prima edizione del Certamen Cassirer, tenzone didattica svoltasi nel periodo compreso tra il 29 settembre 2017 e il 15 maggio del 2018. Un progetto didattico che aveva (e speriamo possa avere ancora) di mira lo studio di un pensatore del calibro di Ernst Cassirer, declinato, nell'edizione di cui sto scrivendo, sul piano del suo potente cosmopolitismo. Ma di ciò, a tra un po'. È complicato fare una "somma", un elenco graduato di tutto ciò, per una serie di motivi, il più "ontologico" dei quali è, di fatto, barriera insuperabile: dar-di-conto è, infatti, espressione sì chiara della "volontà di sistema" che si vorrebbe dare al proprio scrivere, ma assolutamente impossibile da portare a termine. Come dar-di-conto di ciò che non può essere contato e calcolato? Una rendicontazione, una resa dei conti, un conteggio è consentito e soddisfatto solo lì dove gli elementi da mettere insieme siano quantità discrete, frammenti stocastici ordinati (o ordinabili) e così messi in serie, punti-cose quantificabili secondo criteri più o meno oggettivi. In occorrenze della nostra professione come quella rappresentata dal Certamen, tutto questo *non è possibile*. Non si può fare un bilancio "oggettivo", una partita doppia tra elementi massimamente non omogeneizzabili e incomparabili in linea di principio. Come si fa a misurare l'impatto che le nostre lezioni avranno sulle "spugne" che i ragazzi di diciassette-diciotto anni sono dal punto di vista dell'apprendimento? Quale nozione resterà scolpita meglio e più a lungo nelle loro menti, e come fruttificherà, *se fruttificherà*? Ma soprattutto: quale misura (in epoca di sciagurati eccessi valutativi) è quella adatta ai sorrisi, ai palpiti, alle contrarietà e persino agli scontri che inevitabilmente accadono in iniziative del genere?

Quale bilancio, allora? Una numerosa serie di ringraziamenti, innanzitutto. E un augurio subito dopo.

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

Non me ne vorranno i miei amici se metto al primo posto dei miei ringraziamenti proprio i partecipanti al Certamen, i ragazzi che hanno preso parte al vero e proprio momento didattico e competitivo. È a loro — a *tutti*, non solo ai vincitori, che pure hanno avuto in altre sedi e in altri luoghi, i loro giusti e legittimi riconoscimenti — che va il mio primo pensiero. Col loro entusiasmo, con la loro partecipazione sempre viva e stimolante, con la loro accattivante ingenuità e con la loro curiosità, sono stati non solo lo stimolo primario per l'avvio e la buona realizzazione del progetto, ma anche, e soprattutto, hanno rappresentato per me, una volta di più e in modo plastico, le ragioni per le quali ho scelto di fare questo mestiere.

Ringrazio di cuore Edoardo Massimilla, che in qualità di Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, ha sostenuto il progetto (e lo ha pure fatto concretamente, avendo voluto essere personalmente presente, a dispetto di tutti i gravosi impegni legati alla sua carica istituzionale, sia alla cerimonia di inaugurazione del Certamen, sia alla premiazione), patrocinando, credo convintamente, l'iniziativa.

Ringrazio moltissimo Gioacchino Onorati e Giulia Ferri, per motivi diversi ma affini. Il primo per l'entusiasmo tangibile (anche quando non materialmente visibile) che ha messo nell'appoggiare dal punto di vista editoriale e comunicativo la nascita, lo sviluppo e l'esito del Certamen. La seconda per aver concretamente e intelligentemente incoraggiato i vari passaggi organizzativi, didattici e regolamentari. Più volte Giulia Ferri ha raggiunto Napoli dalla "lontana" Santa Palomba per essere presente nella sede del Dipartimento di Studi Umanistici e dare il suo contributo alla realizzazione del progetto.

Ringrazio poi le colleghe degli Istituti che hanno partecipato al Certamen: Claudia Giordano, del Liceo "Vittorini" di Napoli; Giuseppina Palazzo, dell'IIS "Tilgher" di Ercolano (ora al Liceo "Flacco" di Portici); Maria Sapio, del Liceo "Fermi" di Aversa; Maria Scaglione, dell'IIS "Degni" di Torre del Greco; Francesca Zanco, del Liceo "Cartesio" di Giugliano, che per motivi del tutto accidentali non ha potuto prender parte ai contributi delle altre colleghe, gradite testimonianze offerte ai lettori nel presente volume. Coordinare un gruppo così "vivace" ed eterogeneo, diversificato per impostazioni didattiche, per visioni dell'insegnamento e per vissuti esperienziali non sarebbe stato possibile senza la loro preziosa collaborazione. A loro il mio più sentito grazie.

Il mio pensiero grato va pure a Ivana D'Avanzo, Rossella Saccoia e Teresa Sequino, che mi hanno molto aiutato sul piano didattico, te-

nendo personalmente, e con grande bravura, le altre lezioni previste dal programma del Certamen (lezioni che compariranno, in forma di saggio, nel presente volume e che hanno toccato temi e problemi fondamentali di storiografia cassireriana come quelli di storicità, di cosmopolitismo, di gravidanza simbolica etc.).

Infine, ma non per ordine di importanza, rivolgo un sentito grazie anche a Mattia Papa, che è stato di grande aiuto in ogni fase (ideativa, organizzativa, logistica etc.) del nostro percorso. Lo ringrazio comunque, ma lo faccio anche perché riveste la carica formale di Segretario di NapoliFilosofica, l'associazione culturale di cui mi onoro essere presidente, e che è stata partner ufficiale dell'Editrice Gioacchino Onorati nell'iniziativa. A tutti i membri della quale associazione, rivolgo il mio cordialissimo saluto e arrivederci alla prossima edizione del Certamen.

E veniamo ora, non a caso, all'augurio. Che non può essere di altro vestito che del "lucido stupore" di osservare un'iniziativa che nasce e cresce irrobustendosi sempre di più. L'augurio è quello che il Certamen Cassirer abbia un futuro, che riesca a conseguire, con sobrietà ma pure con tenacia, un posto ben individuabile nel panorama delle offerte di tal genere. È chiaro che non basta affidarsi solo alla fortuna, che pure non deve mancare in "imprese" così. Dipende molto, moltissimo da noi, dalla nostra voglia di crederci e impegnarci in questo credere. Almeno, se lo faremo, saremo liberi dal rimorso di non averci provato.

\*\*\*

Ernst Cassirer è stato un pensatore con pochi paragoni, nella pur vastissima storia della filosofia tra Ottocento e Novecento. I suoi interessi intellettuali e filosofici hanno spaziato dall'arte alla linguistica, dalla fisica al mito, dalla teoria della conoscenza al diritto. Il primo problema che ci siamo posti, di fronte a un gigante del genere è stato: come rendere disponibile e "masticabile" a un pubblico di giovanissimi l'ampiezza e, insieme, la profondità di un pensiero sì vasto e accurato? Con quali strumenti sarebbe stato possibile trasmettere anche solo una piccola parte del ponderoso materiale di riflessione filosofica che ha impegnato Cassirer? La risposta che ci siamo sforzati di dare ha intrapreso la strada di una necessaria (ma forse salvifica) selezione di temi, a seconda delle annate e delle edizioni. Subito abbiamo percepito che restituire una parte del pensiero di

Cassirer sarebbe stato possibile solo a patto di essere taglienti, affilati nella scelta dei temi da affrontare di anno in anno. In virtù di ciò, per l'edizione appena trascorsa, si è scelto di sondare e cercare di illustrare quella che potremmo definire la filosofia "cosmopolita" di Cassirer. Meglio e più diffusamente ne parleranno le mie ottime collaboratrici nel corso del presente libro; io ho cercato di dare nelle due lezioni a mia disposizione — quella di apertura, il 9 novembre 2017, e quella di chiusura, il 5 di aprile del 2018 — un panorama il più ampio possibile delle potenziali articolazioni del pensiero del filosofo tedesco. Ho cominciato fornendo alcuni dati biografici e formativi di Cassirer: l'aver studiato, accanto alle discipline filosofiche, anche quelle letterarie, linguistiche e matematiche; il suo essere allievo di Hermann Cohen, direttamente, e indirettamente di Paul Natorp, due dei maggiori esponenti della cosiddetta "Scuola neokantiana di Marburg". Di lì è stato "semplice" portare il discorso sul vero, autentico maestro di Cassirer: Immanuel Kant. È a partire, infatti, da un'analisi — rapida sì, ma si spera sufficientemente approfondita — di alcuni concetti-chiave del pensatore della "rivoluzione copernicana del modo di pensare" che sono partito nella prima lezione. Ho dato ai ragazzi qualche elemento di base relativamente alla dottrina dello schematismo trascendentale, un concetto — meglio — un'attività del pensiero che a me pare, e non soltanto a me, dia sufficiente garanzia per una buona sintesi del criticismo intero. Certo, in sé, il problema ponderoso rappresentato dallo schematismo (con le sue funzioni, col suo trasformarsi rendendosi quasi irriconoscibile nel confronto tra le due edizioni della prima *Critica*, con la sua necessaria compartecipazione con altre funzioni fondamentali dell'apparato gnoseologico disegnato da Kant etc.) non sarebbe stato tema da sottoporre a degli studenti liceali. Tuttavia, un discorso semplice ma non banale sulla potentissima carica di significato gnoseologico (e non solo) racchiusa nella dottrina dello schematismo, mi è parso doveroso, anche per la diretta influenza che questa "scoperta" kantiana avrà per alcuni temi sviluppati poi da Cassirer.

In particolare, mi interessava mettere in rilievo due profili tematici che, a partire dal modello trascendentale kantiano, sarebbero stati portati da Cassirer ad un livello adeguato ai problemi del Novecento filosofico. Due linee di approfondimento che, naturalmente, non possono dirsi disgiunte, se non per motivi meramente espositivi. Il primo di questi profili è quello legato al "meccanismo" proprio dell'immaginazione trascendentale (e della conseguente meccanica

funzionale degli schemi). Nel suo produrre schemi, l'immaginazione si serve, come si sa, del materiale empirico, che le deriva dalla sensibilità, e delle categorie, ossia quanto di più astratto esista nelle facoltà umane. Il punto importante è che nel suo lavorare sintetizzando e omogeneizzando materiali radicalmente disomogenei, l'immaginazione attraverso il lavoro di schematizzazione, *fa sempre qualcosa di più* che una semplice giustapposizione sommativa degli elementi preesistenti. E che cosa produce *di più* l'attività immaginativa? Ma il *nuovo*, l'*impensato*, il solo immaginato. In altri termini, risalendo a quella che — con una celebre espressione — Kant chiama l'*oscura capacità nascosta nel profondo del nostro animo*, l'immaginazione crea *cultura*, progetta l'inedito, materializza lo spirito. È questo, fondamentalmente, ciò a cui si riferisce Cassirer nella sua concezione delle *forme simboliche* come quell'energia spirituale che solidifica e materializza ciò che è aereo e immateriale: la cultura, appunto. Il mito, l'arte, il diritto, la scienza, non sono né "doni" sacrali concessi all'uomo da un "altrove" indistinto e nebuloso, né mere realizzazioni delle forze di produzione economica; né creature partorite da geniali personalità incorrotte e disincagliate dal mondo, né gradualmente e autoprofezionanti costruzioni dell'ingegno umano, destinate positivamente e necessariamente a un compiersi radioso e "perfetto". Le forme simboliche sono bensì l'espressione collettiva di un costante processo di oggettivazione e monumentalizzazione culturale delle posizioni spirituali degli uomini in comunità. In quanto prodotti umani di umani progetti collettivi, le scoperte scientifiche, i programmi politici, le conformazioni statuali, le scuole artistiche, le interpretazioni storiografiche, non hanno alcun "risultato" preordinato da raggiungere, definito a priori, e corrono sempre il rischio di una ricaduta nella decadenza e nella barbarie. Nulla assicura le società umane che i loro processi di oggettivazione vadano sempre e necessariamente verso il "meglio" (questo, sia detto solo per inciso, era un altro dei grandi progetti di Kant: convincere — ma con argomenti seri e forti — che il genere umano potesse avere delle importanti *chances* per considerarsi destinato a un "meglio" progressivo), e tuttavia non ritrarsi da questo compito di graduale e infinito perfezionamento delle proprie creazioni è il vero e proprio compito etico che spetta alle culture.

Nell'ultima lezione, ho affrontato il secondo profilo a cui facevo cenno più su, assieme a un richiamo più generale all'insieme del progetto didattico del Certamen. Questa linea che ho scelto di evidenziare all'interno del "magma ordinato" delle proposte filosofiche

di Cassirer, toccava un ambito più “tecnico”, per così dire, un più complesso e articolato concetto filosofico. Provavo a mostrare come l’uso che Cassirer fa del termine *fenomenologia* — parola-chiave per certi aspetti del suo pensiero maturo — non dovesse né necessariamente negare le sue ascendenze hegeliane, né rifiutare quelle forse all’epoca in cui scrive Cassirer, un po’ abusato e stinto, richiamantesi a Husserl. In altre parole, cercavo di evidenziare come il tardo Cassirer (il Cassirer che si accingeva a lasciare la Germania da esule ebreo, incarnando anche grazie a ciò la perfetta quintessenza dell’ultimo umanista cosmopolita), fosse riuscito a sintetizzare due delle eredità più profonde e moderne, per l’epoca, della tradizione filosofica. La fenomenologia, che come è noto era stata originariamente pensata da Hegel come la *scienza dell’esperienza della coscienza*, mentre per Husserl — per lo Husserl di inizio ’900 — era la *scienza originaria di ogni atto della coscienza intenzionale*, viene pensata da Cassirer come l’inesauribile risalimento filosofico al centro originario e unitario di ogni sapere possibile. Il metodo fenomenologico consiste, per Cassirer, in una rigorosa e multilaterale “rassegna” delle manifestazioni della culture umane, per trovare gli elementi comuni in ognuna di esse, quei tratti più nobili e costanti in grado di disegnare il profilo di un alfabeto comune della “spiritualità” umana. La coscienza (del singolo individuo come quella delle culture collettive), sostiene Cassirer, è il centro irradiante di ogni produzione spirituale, ma, nello stesso tempo, è ciò che viene irradiato dalla sovrabbondanza del reale. La coscienza “segna” la realtà e ne è contemporaneamente “segnata”: questo si chiama *esperienza*, qualcosa che non si dà senza sforzo e pacificamente, ma che altrettanto non può non essere presa in carico da un atteggiamento costruttivo volto all’arricchimento del mondo.

Credo di aver terminato. È quanto mai opportuno lasciare spazio, tempo e piacere dell’eventuale interesse dei lettori ai saggi che seguono questa sezione degli “Atti” del Certamen, così come alle altre sezioni. Ivana D’Avanzo e Teresa Sequino (per il primo) e Rossella Saccoia (per il secondo) e tutti gli altri contributori di questo volume, meritano molta più attenzione di quella che, per ventura, qualcuno dovesse dedicare a me. Do solo ancora una volta appuntamento alla prossima edizione del Certamen, con l’augurio a tutti di essere ancora qui.

## LEZIONI



# Ernst Cassirer tra cultura, storicità e cosmopolitismo

IVANA BRIGIDA D'AVANZO, TERESA SEQUINO\*

In quello che, con qualche piccola forzatura, si può tuttavia ben definire l'“ultimo” Cassirer<sup>1</sup>, emerge con definitiva evidenza, quel fecondo connubio tra cultura e storia — già implicito nel trittico della *Filosofia delle forme simboliche* — e infine declinato sul piano dell'agire umano in società, ovvero su un piano che da qui in poi sarà inteso come cosmopolita. A partire dall'idea cassireriana secondo la quale «le opere della cultura sono le sole che riuniscano in sé le due condizioni su cui si basa la conoscenza perfetta» perché «la loro realtà [è] assolutamente determinata, individuale e storica»<sup>2</sup>, si vuole giungere a dimostrare che «non si dà cultura (e mediazione su di essa) senza l'incessante flettersi e riflettersi, arcuarsi e inarcarsi di storia, vita e agire degli uomini in comunità»<sup>3</sup>.

Il pensiero “americano” del Cassirer più maturo è notoriamente rappresentato da due grandi opere, quali il *Saggio sull'uomo* (1944) e *Il mito dello Stato* (1946), nelle quali ha luogo la risoluzione della

\* Il contributo nasce come rielaborazione della lezione tenuta il 5 febbraio del 2018, nei locali del Dipartimento di Studi Umanistici. La lezione, svolta in eguali proporzioni dalle due Autrici, viene presentata qui in forma di due contributi organicamente complementari, ma con precise differenze e differenti titolarità. E specificamente, Teresa Sequino, da p. 15 a p. 27 e Ivana Brigida D'Avanzo da p.15 a p. 16 (coautrice) e da p. 28 a p. 37.

1. Di fatto, non si può con agevole andatura esprimere una netta distinzione tra i vari momenti della vita intellettuale di Cassirer. Pur nella consapevolezza di ciò, precisiamo che con l'espressione “ultimo Cassirer” vogliamo qui intendere quello che pensa e scrive negli Stati Uniti. Per una ricognizione biografica, ma non solo, della parabola intellettuale di Cassirer, si rimanda qui solo a H. Paetzold, *Ernst Cassirer: von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995 e a M. Ferrari, *Ernst Cassirer: dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996.

2. E. CASSIRER, *L'oggetto della scienza della cultura*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* e a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 1–30, in part. p. 9.

3. R. DE BIASE, R. SACCOIA, *Introduzione* a E. CASSIRER. *Scritti di filosofia della cultura*, traduzione e cura di R. De Biase e R. Saccoia, Aracne, Roma, 2016, pp. 9–17, in part. p. 13.

riflessione cassireriana in una filosofia dell'uomo e per l'uomo, in una filosofia umanologico-culturologica innestata su di un substrato neokantiano, superato ed ampliato — ma mai rinnegato — da una visione della filosofia come espressione dell'essenza dell'umano, a partire da un'idea di invincibile dinamicità e creatività dello "spirito". Una riflessione, quella di *questo* filosofo, che fa dell'uomo l'attore e lo strumento per mezzo del quale può darsi l'oggettivazione di ciò che gli è più congeniale: l'opera, il fare, l'agire comune nel mondo e sul mondo mediante le sue produzioni spirituali, le ben note forme simboliche.

Tuttavia, l'analisi che qui ci si accinge a portare avanti, prenderà le mosse da due saggi coevi alle due grandi opere cassireriane poc' anzi citate e rispetto ad esse non meno importanti. Si tratta di *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*<sup>4</sup> (1945) e *Forza e libertà. Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*<sup>5</sup> (1944). Da tali contributi vengono fuori con lampante chiarezza una serie di spunti che lasciano intendere come la coesistenza del piano storico e di quello culturale — che va sempre pensata come l'ambito nel quale vanno contestualizzate le riflessioni di Cassirer — si evolva in un'antropologia culturale a vocazione fortemente storica, dal momento che «i fenomeni della storia appartengono ad un regno speciale: il regno dell'uomo. Fuori del mondo umano noi non parliamo di storia nell'accezione specifica del termine»<sup>6</sup>.

\*\*\*

Uno degli autentici filosofi del tempo nostro, Albert Schweitzer, un uomo ch'è rispettato non meno come uomo che come pensatore, ha posto di nuovo, all'intera nostra cultura odierna, questa questione basilare, questo vero e proprio problema di coscienza: [...] la vocazione ultima della filosofia

4. E. CASSIRER, *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, con una Prefazione di R. De Biase, traduzione e cura di A. Maccaro, Aracne, Roma, 2016, pp. 101–115 (sarà particolare compito di Teresa Sequino trattare il saggio di Cassirer appena citato, mentre di quello subito susseguente, se ne occuperà Ivana D'Avanzo. Ciò per assegnare più coerentemente i compiti rispetto agli impegni didatti svolti durante il Certamen).

5. E. CASSIRER, *Forza e libertà. Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*, in Id., *Scienza, cultura, storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 117 — 129.

6. E. CASSIRER, *La filosofia della storia*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 127–146, in part. pp. 131–132.

è quella d'essere la guida e il guardiano della ragione in generale; sarebbe stato suo dovere, date le circostanze, confessare al mondo che gli ideali etici non erano più sorretti da alcuna concezione del mondo ma, sino a nuovo avviso, erano abbandonati a se stessi e dovevano farsi strada nel mondo con la loro sola forza intrinseca.<sup>7</sup>

La citazione appena riportata appartiene ad un saggio cassireriano del 1945, intitolato *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*. Già la configurazione cronologica del contributo, lascia presagire lo sfondo teorico ed il contesto storico e sociale sul quale le riflessioni cassireriane — che proveremo ad illustrare, cercando anche di dare un quadro più generale di questo pensiero, nella maniera più chiara e lineare possibile — si collocano. In questo saggio Cassirer è costretto, dalla dolorosa realtà in cui si trovò a vivere, a confrontarsi con quello che in tale contesto si costituiva come un problema. Ci si riferisce alla questione del ruolo e della responsabilità etica e morale che, alla luce della catastrofe bellica e della conseguente disumanizzazione dell'individuo, andava ripensata e nuovamente interrogata. L'orrore di cui l'uomo si fece protagonista alle soglie del secolo del progresso, dello sviluppo e delle scienze esatte, ebbe un impatto difficilmente quantificabile non solo sulla coscienza collettiva, ma scosse profondamente anche la sensibilità intellettuale dei filosofi. Cassirer, in quanto ebreo, visse molto da vicino tali eventi che lo indussero ad un esilio volontario prima in Inghilterra, poi in Svezia, ed infine in America. La distruzione non solo fisica, ma soprattutto morale, dell'ideale umano e di tutto ciò che esso era stato capace di produrre fino a quel momento, inevitabilmente obbligarono il filosofo a rivedere totalmente e a ridefinire la funzione dell'etica, il ruolo dell'uomo, il compito della cultura: tutti valori che risultavano ormai svuotati dei loro significati più nobili. Tali presupposti danno il via ad un'indagine — che in Cassirer si identifica in una ricerca di tipo dialettico-fenomenologica — volta a individuare le cause e le origini di quei "sintomi" che erano già insiti nel tessuto sociale europeo e che negli anni '30-'40 deflagrarono in un conflitto di portata mondiale, prima, e ad analizzare il ruolo e la responsabilità della filosofia e della cultura rispetto allo stato di alienazione in cui era precipitata l'umanità, poi.

Cassirer intravede in Schweitzer una sorta di profeta, il quale già venticinque anni prima dello scoppio della Seconda Guerra

7. E. CASSIRER, *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in ID., *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 59-72, in part. pp. 68-69.

Mondiale, aveva avvertito i sintomi della catastrofe, cosa che gli aveva permesso di presagire il futuro terribile verso il quale l'umanità stava avviandosi. Il filosofo legge nelle parole di Schweitzer quell'intuizione che la filosofia del tempo non era stata in grado di cogliere, e la profezia, espressa in maniera disincantata ed in termini semplici e poco tecnici, di un pericolo imminente contro il quale la stessa non era stata capace di mettere in guardia l'uomo. Spiega Schweitzer:

stiamo vivendo al giorno d'oggi, nel segno del collasso della civiltà [...] Stiamo guidando attraverso una corrente piena di gorgi pericolosi con gli occhi coperti da una possente cataratta, e ci sarà bisogno del più gigantesco sforzo per recuperare il vascello del nostro fato dal pericoloso canale laterale nel quale gli abbiamo permesso di andare alla deriva e riportarlo nella corrente principale, sempre se possiamo sperare ancora di farlo.<sup>8</sup>

Dunque, nelle parole di Schweitzer è implicita una visione completamente funesta della sua contemporaneità: la fase storica che attraversa tutta la prima metà del Novecento viene duramente criticata ed etichettata come un'epoca malata, una fase di tracollo dei valori e di perdita del senso di civiltà e del più elementare sentimento di umanità. Tuttavia, per tali conseguenze, Schweitzer identifica anche due cause. Il presentimento di una tragedia imminente si fonda sostanzialmente su due sintomi, quali la nascita del pensiero massificato e un continuo e sempre più ingombrante spirito del nazionalismo. La nascita di un pensiero di massa, dal punto di vista di Schweitzer, provoca l'annullamento del pensiero e insieme anche dell'unicità dell'individualità. Esso coincide con un particolare atteggiamento mentale che rispecchia un mutamento che investe l'intera società, la quale nel primo Novecento non tiene più conto dell'opinione del singolo, ma tende invece a privilegiare l'idea dei più, omologando il modo di pensare e massificando la società.

Lo spirito del nazionalismo, d'altra parte, dimostra come la trasformazione sociale finisca per condizionare anche il piano dell'a-

8. In questo punto preciso del testo di Cassirer, il filosofo tedesco rimanda al testo di due conferenze di Schweitzer, poi pubblicate in volume, e i cui riferimenti sono qui di seguito riportati: A. SCHWEITZER, *The Decay and the Restoration of Civilization (The Philosophy of Civilization, Part I)*, traduzione di C. T. Champion, Black, Londra, 1923, cit., p. 1 e sgg.; *Civilization and Ethics (The Philosophy of Civilization, Part II)*, traduzione di J. Naish, Black, Londra, 1923. Cfr. E. CASSIRER, *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 102.

zione politica, in quanto esso « [...] è un ignobile patriottismo, esasperato al punto da aver perso ogni significato»<sup>9</sup>.

Tale diagnosi, per quanto acuta e sottile, tuttavia allontana Schweitzer dalla critica tradizionale, che tende ad addurre tra le cause del fenomeno di decadenza che interessa il primo Novecento, il problema del materialismo storico ed economico del diciannovesimo secolo. Schweitzer comprende infatti che la portata della crisi è molto più ampia e che pertanto un miglioramento delle condizioni economiche e politiche non basterebbe a sanare quella profonda frattura del tessuto sociale:

l'unico modo concepibile di realizzare una ricostruzione del nostro mondo su nuove linee è innanzitutto diventare noi stessi uomini nuovi sotto vecchie circostanze e, poi, in quanto società, entrare in una nuova ottica che appiani l'opposizione fra nazioni e che possa rendere nuovamente possibile una condizione di vera civiltà.<sup>10</sup>

Quindi il problema ha origini molto più profonde, ed è risolvibile solo nella misura in cui l'uomo possa evolversi in un «uomo nuovo» che sappia mettere in discussione tutti quelli che erano stati i suoi riferimenti valoriali per ri-sondarne la validità, per riflettere sull'attendibilità di questi, e per recuperare il concetto di civiltà che sembrava essersi perduto nella parossistica corsa al progresso positivista. Il senso di crisi che aleggia alle soglie degli anni Venti, è appannaggio della vuotezza degli ideali propugnati dalla filosofia in quegli anni, i quali evidenziano una perdita di senso ma soprattutto di ruolo da parte della filosofia stessa, che, immemore delle eredità della grandezza delle epoche precedenti, ha svalutato la sua funzione, senonché «con la scomparsa dell'influenza esercitata dalla *Aufklärung*, dal Razionalismo e dalla potente filosofia della prima parte del diciannovesimo secolo, i semi della Seconda Guerra Mondiale erano stati piantati»<sup>11</sup>.

Le ragioni primarie e più intime della filosofia — le stesse che egli sostiene siano andate perdute — vengono individuate da Schweitzer nella sua funzione arcaica di porsi domande sull'uomo, sulla sua esistenza, sul significato del suo fare e sulla moralità dei suoi comportamenti, dunque sul «vero senso della realtà». Tutto ciò la filosofia

9. Ivi, p. 103.

10. Ivi, p. 104.

11. Ivi, p. 105.

contemporanea l'ha completamente dimenticato, trasformando le modalità in cui l'uomo si pone domande circa se stesso ed i problemi del reale: la riflessione filosofica di questi anni mancherebbe, per Schweitzer, di due componenti, razionalismo ed ottimismo, che sono «le più forti, anzi, le uniche influenze nella vita culturale dell'uomo», tanto che «[...] senza queste [...] qualsiasi speranza di una restaurazione della civiltà è perduta»<sup>12</sup>. Ed è esattamente quello che sta accadendo al tempo di Schweitzer: una crisi della cultura senza precedenti sta investendo il reale nella sua complessità, e l'unico modo per reagire appare un immediato recupero del razionalismo, che «è la fonte perenne ed inesauribile di tutta la vera vita culturale», ma non è semplicemente «[...] mero intellettualismo, dev'essere integrato e perfezionato da un altro impulso: la forza dell'ottimismo»<sup>13</sup>.

A questo punto della ricostruzione dell'analisi schweitzeriana, Cassirer tuttavia sottolinea come l'accusa del medico franco-tedesco alla filosofia del diciannovesimo secolo sia di per sé una parziale inesattezza. Infatti, accusare l'Ottocento di essere un periodo storico che da un punto di vista intellettuale non conosca né il razionalismo né l'ottimismo, significa escludere totalmente la filosofia hegeliana, i cui capisaldi erano esattamente quegli stessi principi di cui era accusata di essere manchevole. Tale enigma non è di difficile comprensione allorché si tenga conto del fatto che Schweitzer intende il razionalismo in quanto *etico*, dunque come una forza o uno strumento mediante il quale riorganizzare la società e attraverso cui la filosofia potrà in seguito riappropriarsi delle sue funzioni primarie. Questa visione etica si scontra con quella hegeliana che teorizza la coincidenza tra razionalità e realtà, ovvero accetta come necessario ed imm modificabile ciò che esiste in quanto perfettamente razionale, rispetto a cui la filosofia non riveste una funzione *activa* ma è come la *nottola di Minerva* che giunge sul fare del crepuscolo; e dunque essa interviene solo quando la realtà è già costituita e tutto ciò che fa è solo limitarsi a prenderne atto. Per questo Schweitzer intravede, nell'assentarsi graduale di un'eticità immanente alla ragione, un atteggiamento di lassismo e passività, inadatto ad un'epoca che necessitava di una riforma radicale e impellente. Dal momento che ormai

12. Ivi, p. 106.

13. *Ibid.*