



STUDI CASSIRERIANI

*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 degli Studi di Foggia

**Rosario DIANA**

ISPF-CNR Napoli

**Maurizio MARTIRANO**

Università degli Studi della Basilicata

**Christian MÖCKEL**

Humboldt Universität zu Berlin

**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.

*Vai al contenuto multimediale*



Ernst Cassirer  
**Axel Hägerström**

Uno studio sulla filosofia svedese del presente

*Traduzione italiana e cura di*  
Riccardo De Biase  
Mattia Papa





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 978-88-255-0387-6

*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: luglio 2017

# Indice

- 9 *Introduzione*  
di Riccardo De Biase e Mattia Papa
- 23 *Avvertenze dei curatori*

**Axel Hägerström**  
**Uno studio sulla filosofia svedese del presente**

- 27 *Prefazione*
- 33 *I. La lotta contro la metafisica*
- 47 *II. La critica al soggettivismo*
- 79 *III. La filosofia morale*
- 107 *IV. Diritto e mito*
- 133 *V. Sulla “logica delle scienze dello spirito”*





# Introduzione

RICCARDO DE BIASE, MATTIA PAPA

Molti, tra i maggiori e più brillanti interpreti del pensiero di Cassirer, hanno da tempo individuato, in questo lungo saggio per la prima volta reso apertamente disponibile alla critica del nostro Paese, il vero e proprio contributo cassireriano alla costruzione di un’“etica” filosofica, contributo che, peraltro, il pensatore di Breslau non ha mai esplicitamente e con siffatta intenzione, dato alle stampe<sup>1</sup>. Ma è chiaro —

1. In realtà, una traduzione italiana del testo di Cassirer dovrebbe essere stata fatta da G. Saponaro, che la presenta come *Dispense universitarie*, Roma 1998 (il sito dove poter scaricare il file si trova al link seguente: [http://www.academia.edu/11572179/Ernst\\_Cassirer\\_Axel\\_Hägerström\\_Uno\\_studio\\_sulla\\_filosofia\\_svedese\\_contemporanea\\_traduzione\\_di\\_Giuseppe\\_Saponaro\\_Dispense\\_Universitarie\\_Roma\\_1998\\_disponibile\\_in\\_fotocopia\\_presso\\_Libreria\\_della\\_Fronda\\_e\\_Centro\\_Fotocopie\\_Mirafiori\\_](http://www.academia.edu/11572179/Ernst_Cassirer_Axel_Hägerström_Uno_studio_sulla_filosofia_svedese_contemporanea_traduzione_di_Giuseppe_Saponaro_Dispense_Universitarie_Roma_1998_disponibile_in_fotocopia_presso_Libreria_della_Fronda_e_Centro_Fotocopie_Mirafiori_)). Ovviamente, non essendoci altre indicazioni, e trattandosi chiaramente di un testo redatto per corsi universitari, non ci sentiamo di collocare questa traduzione tra le versioni da collazionare. Esiste invece, pubblicata nel 1996, una versione francese: E. CASSIRER, *Éloge de la métaphysique: Axel Hägerström. Une étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, traduit de l’allemand par J. Carro, avec une *Présentation* par J. Gaubert, Editions du Cerf, Paris, 1996. Per quanto riguarda le varie versioni tedesche pubblicate, rimandiamo alle *Avvertenze* dei curatori del presente volume, *infra*. pp. 23–24. In riferimento all’aspetto “etico” rilevato in queste pagine cassireriane, non si può non iniziare una sia pur breve e compendiata rassegna, con i lavori di B. RECKI, *Kultur als Praxis: Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, spec. pp. 190 e sgg.; Id., *Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte*, in AA.VV., *Ernst Cassirer. Werk und Wirkung*, hrsg. v. D. Frede und R. Schmücker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, pp. 58–78; si veda anche la recensione, in lingua francese, di M. Ferrari, a E. CASSIRER, *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, in « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 2 (2001), pp. 133–134; dello stesso FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996; E. W. ORTH, *Ernst Cassirer as cultural scientist*, in « *Synthese* », 179 (2011), pp. 115–134, in part. pp. 117–118. Particolarmente appropriati, poi, ai temi delle pagine del saggio su Hägerström, sono i seguenti, recenti titoli: J. SAURER, *Das Recht als symbolische Form und Gegenstand der praktischen Philosophie: Zur Rechts- und Staatsphilosophie Ernst Cassirers*, in « *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* », 95 (2009), pp. 490–509; U. RENZ, *From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer’s Concept of Myth*, in « *Synthese* », 189 (2011), pp. 135–152. Un’approfondita analisi degli anni svedesi di Cassirer è esposta, infine, in J. HANSSON, S. NORDIN, *Ernst Cassirer. The Swedish Years*, Peter Lang, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt a. M., 2006.

ci sembra chiaro — che caricare di un eccessivo peso intenzionale questa lucidissima lettura di Cassirer di un grande filosofo svedese, senza inquadrarla — seppur succintamente — in un quadro storiografico e teorico sufficientemente ampio, significherebbe probabilmente toglierle proprio la forza peculiare che essa, invece e senza dubbio, possiede. Ed è pertanto a tal motivo — a motivo, ossia, di una più fluida recezione di questo importantissimo testo cassireriano, che qui vale la pena soffermarsi e vagliare con cura — con la cura concessa a una introduzione — i termini e la *Fragestellung* cassireriana relativa a Axel Hägerström.

## I.

Un lungo periodo di gestazione teorica precede senz'altro la pubblicazione di *Axel Hägerström: Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart*, un periodo che proprio perché contrassegnato da innumerevoli testimonianze della lucida ed alacre operosità di Cassirer, sta a significare un brulicante scrigno di umori e di proposte<sup>2</sup>. Il decennio di cui qui si discute (un decennio “lungo”, proseguito, solo per citare i due straordinari *Il mito dello Stato* e il *Saggio sull'uomo*<sup>3</sup>), segna infatti, a nostro avviso, una sorta di ricalibratura dell'impianto teorico della *Filosofia delle forme simboliche*, il cui terzo volume, come è noto, esce proprio nel '29, quasi a segnare il taglio di un traguardo e l'*incipit* di un percorso con caratteristiche simili ma non identiche

2. Solo per citare i lavori pubblicati in vita da Cassirer nel periodo che va dal 1929 al 1939, ci si dovrebbe trattenere in estesissime note bibliografiche che qui andrebbero, in parte, evitate. Ci limitiamo, pertanto, a segnalare soltanto i libri e i saggi a nostro avviso più importanti — e maggiormente caratterizzanti la “svolta” cassireriana di cui si accennerà nel corpo del testo — della produzione del pensatore tedesco. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), ora in *Ernst Cassirer Werke* (ECW), 15, hrsg. v. B. Recki, Meiner, Hamburg, 2003 (tr. it. E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1970); Id., *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze* (1932), ora in *Aufsätze und kleine Schriften (1932–1935)*, ECW 18, hrsg. v. R. Becker, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 355–434 (tr. it. E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico: tre saggi*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 1995); Id., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (1937), ora in ECW 19, hrsg. v. B. Recki, Meiner, Hamburg, 2004 (tr. it. E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, con una *Presentazione* di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1970). Altri lavori cassireriani di questo periodo, saranno ricordati più avanti.

3. E. CASSIRER, *The Myth of the State*, with a *Foreword* by C. W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1946 (tr. it., E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, tr. it. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano, 1971); Id., *An Essay on Man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944 (tr. it., E. Cassirer, *Saggio sull'uomo: introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. di C. D'Altavilla, Armando, Roma, 1968).

a quello che l'aveva preceduto<sup>4</sup>. La grande monografia sull'Illuminismo è il punto di partenza di questo progetto che Cassirer prende in carico alla svolta degli anni '20 e che può essere descritta con le parole dello stesso pensatore in una sua importantissima osservazione, di qualche anno successiva ad *Axel Hägerström*, sul lavoro storico di Jacob Burckhardt: « inteso in questo modo, il nostro studio della storia non è solo un diritto o un dovere, ma è anche una necessità suprema: è la nostra libertà nella stessa consapevolezza del legame e della corrente delle necessità »<sup>5</sup>. È lo “studio della storia” ciò che a noi pare segni e slarghi gli interessi filosofici di Cassirer, senza peraltro, e necessariamente, invertire il senso generale della sua interrogazione davvero a trecentosessanta gradi sulla cultura umana e le sue *forme e trasformazioni*, come recita il titolo di un altro suo saggio, significativamente datato proprio al 1929<sup>6</sup>. Uno studio sull'accadere temporale che senza affatto contraddire i risultati raggiunti nel trittico delle forme simboliche, mettesse questi ultimi, invece, nella loro dimensione più propria e potente, ossia in quella matrice e fonte di ogni possibile espressione dell'umano: « se osserviamo *una qualsiasi* conformazione, una “creazione” della cultura, essa non è mai “prima” o “fuori” del processo creativo, ma nasce con esso, e il suo “contenuto” è sempre legato a questo genere di “nascita” »<sup>7</sup>. Un “sistema” genetico per interpretare l'accadere storico; un modello di riferimento, di ineguagliabile ricchezza, per la comprensione della consapevolezza che « in ogni pura manifestazione culturale si trova un compiuto aprirsi–l'un–l'altro, una verace concrenza di individuale e particolare »<sup>8</sup>; un'indicazione e un invito ad una luminosa e critica mediazione tra « “essere” e “dovere”, tra “realtà” e “idea”, tra l'accadere reale che scorre nel tempo, e l'intemporale e sovra-

4. Ci consentiamo, per una più distesa analisi di questa lettura, di rimandare ai nostri R. DE BIASE, *Introduzione* a E. CASSIRER, *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, a cura di R. De Biase, Marchese, Napoli, 2014, pp. 7–14, e ai rimandi nelle note a piè di pagina ivi presenti.

5. E. CASSIRER, *Forza e libertà. Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, a cura di A. Maccaro, Aracne, Roma, 2016, pp. 117–129, qui p. 128.

6. Cfr. E. CASSIRER, *Forme e trasformazioni del concetto filosofico di verità*, in Id., *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, cit., pp. 17–40.

7. E. CASSIRER, *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. De Biase e R. Saccioia, Aracne, Roma, 2016, pp. 77–96, qui p. 91.

8. E. CASSIRER, *Scienza della cultura e scienza storica*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., pp. 51–75, qui p. 73.

temporale “valore” »<sup>9</sup>, per provare non certo a “saldare” la frattura kantiana tra « mondo sensibile e mondo intelligibile », ch  « la radicale *differenza* tra le due [sfere] non viene affatto negata o intaccata »<sup>10</sup>, ma a trovare quell’angolo prospettico, quel cuneo « funzionale » in grado di mediare tra fluidit  storica e solidit  fattuale, e mediante il quale soltanto possiamo aprirci « all’essenza oggettiva della forma »<sup>11</sup>. “Funzione”, “forma”, “cultura”: sembrerebbe che le parole-chiave del pensiero di Cassirer, nel pieno del decennio ’29-’39, rispecchino e ripetano, senza soluzione di continuit , i termini di fondo della sua attivit  teoretica originaria. E ci , come detto,   in gran parte vero. Ci  che viene aggiunto (e non sottratto) al primevo e pi  fruttuoso stimolo filosofico del giovane Cassirer,   per  quel senso “pragmatico” dell’azione comunitaria, mirabilmente orientata al futuro, senza la quale non pu  darsi “storia”, « poich  solo nella societ , e precisamente in quella societ  in cui si attui, da un lato, la massima libert , e quindi un generale antagonismo dei suoi membri e, dall’altro, la pi  rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libert  affin  che possa coesistere con la libert  degli altri; poich , ripeto, solo in una societ  siffatta il supremo fine della natura, ci  vuole ancora che l’umanit  debba attuare da se stessa cos  questi come tutti gli altri fini della sua destinazione »<sup>12</sup>. Non   casuale, non pu  esserlo, il richiamo a Kant, al celebre Kant “cosmopolita”, al filosofo di cui si pu  affermare, come per Descartes<sup>13</sup>, che « non   solo il pensiero a sottomettere la vita a s  nel proprio contenuto oggettivo e nella propria “verit ” oggettiva; ma dalla vita, a cui d  la sua forma, esso riceve a sua volta la forma propria della vita »<sup>14</sup>. Ed   questo il valore pi  alto a cui un’antropologia filosofica cosmopolita pu  aspirare, il valore della conformit , continuit  e contiguit  di vita e pensiero,

9. E. CASSIRER, *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 84.

10. Ivi, p. 82.

11. E. CASSIRER, *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 69.

12. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 1998, pp. 123-139, qui p. 129.

13. « Descartes appartiene a quel genere di pensatori nei quali vita e pensiero stanno in accordo compiuto e pieno » (E. CASSIRER, *Descartes e la regina Cristina di Svezia. Studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo*, in Id., *Descartes, Corneille e la regina Cristina di Svezia*, trad. it. e a cura di R. De Biase, ScriptaWeb, Napoli, 2009, pp. 73-182, qui p. 73).

14. E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, con una *Introduzione* di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 8.

di esperienza fattuale e idealità teorica. Solo in quello che si può definire « *vinculum functionale* »<sup>15</sup>, le opere dell'uomo, ossia ciò che sta a « definire e a determinare la sfera dell' "umanità" »<sup>16</sup>, si conglomneranno a disegnare un cosmo, *possibile*, dotato di senso e fornito di quell'intima risonanza che, sola, rende insieme nobile, libertaria e democratica l'interrogazione sull'uomo: « Goethe ha paragonato la moderna storia dello spirito europeo a una grande commessura in cui collocare, una dopo l'altra le voci dei singoli popoli che si facevano sentire nella loro peculiarità, per poi far nascere, proprio in questa controdirezione, un'armonia fino ad allora non raggiunta. Di fatto, è solo questa polifonia che produce il risuonare della cultura moderna e su cui questa fonda per essenza la sua forza e il suo carattere »<sup>17</sup>.

## II.

Non si può e non si deve essere, naturalmente, troppo enfatici. Il mondo contemporaneo non è più il mondo praticato da Cassirer. Ed il "ricettario", buono a cercare di lenire le distorsioni e i mali di un cosmo limitato all'Europa e all'Occidente in generale, non funziona più. Altra e lontanissima la temperie attuale, dominata da problemi sconosciuti all'alba del secondo dopoguerra. E tuttavia, un succinto richiamo vale la pena di farlo, perché lo *Zeitgeist* di quell'epoca è sì di diversa e meno ampia caratura, ma pure non è del tutto estranea alle *Stimmungen* dei nostri giorni.

La rivoluzione russa, le due Guerre mondiali, la crisi dei fondamenti epistemologici di inizio Novecento, i totalitarismi, un accenno — appena un accenno — di globalizzazione *ante litteram*, sotto il profilo di un'accelerazione dei processi logistici e comunicativi<sup>18</sup>, avevano fornito ai pensatori e agli interpreti più sensibili ai problemi socio-culturali — e Cassirer era certamente uno di questi — la portata e il profilo di un mondo sconvolto e sconvolgente. Per gli intellettuali della generazione a cavallo dei due secoli, imparare ad avere dimestichezza con un'epoca di trasformazioni imponenti e del

15. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, cit., p. 144.

16. *Ibid.*

17. E. CASSIRER, *Germania ed Europa occidentale nello specchio della storia dello spirito*, in *Id., Kant e la biologia moderna e altri saggi*, cit., pp. 43-59, qui, p. 43.

18. Per questo aspetto dell'iniziale "puntiformizzazione" delle categorie spaziotemporali tra fine Ottocento e inizio Novecento, si veda il sempre utile J. RIFKIN, *Guerre del tempo: il mito dell'efficienza e del progresso e lo sconvolgimento dei ritmi naturali*, con una *Premessa* di C. Testa, Bompiani, Milano, 1989.

tutto imprevedibili, poteva essere motivo (o conseguenza) di stimolo, o, al contrario, causa (o effetto) di un rarefarsi della spigliatezza e della curiosità intellettuale. Insomma, persone nate ed educate in Germania durante l'epoca guglielmina, potevano ben sentirsi spaesati e dislocati rispetto a un mondo che, da un lato, andava incendiandosi, dall'altro si allargava sul piano spaziale e si contraeva su quello temporale<sup>19</sup>. Molti filosofi, e tra questi Cassirer annovera certamente Spengler e Heidegger<sup>20</sup>, sono caduti nella tentazione di intendere il pensiero filosofico come ciò « che non può più insegnare all'uomo a sviluppare le sue facoltà attive al fine di formare la sua vita individuale e sociale »<sup>21</sup>; e dunque, « una filosofia la quale indulga a fosche previsioni circa il declino e l'inevitabile distruzione della cultura umana, una filosofia la cui attenzione sia totalmente concentrata sulla *Geworfenheit*, sull'esser gettato dell'uomo, non può più fare il suo dovere »<sup>22</sup>. Al di là della più o meno giusta indicazione di Cassirer di intendere il fuoco di *Sein und Zeit* nell'esclusiva "categoria" della gettatezza<sup>23</sup>, vale la pena soppesare attentamente le ultime espressioni cassireriane: erede principale di un'antropologia filosofica che abbia « per fine l'applicazione delle conoscenze delle abilità così acquisite al loro uso nel mondo »<sup>24</sup>, Cassirer non rinuncia — non può farlo — ad attribuire all'impegno intellettuale filosofico, il ruolo e la funzione di ristabilire il kantiano primato della ragion pratica. È massimamente significativo che Cassirer, dall'esilio statunitense e in anni di gradualmente sconvolgenti prese di coscienza circa il punto-limite della disumanità raggiunta dalla barbarie nazifascista, si rivolga al pensiero e all'opera di Albert Schweitzer<sup>25</sup>, per dichiarare che, assieme al

19. Sul processo formativo di Cassirer, e più in generale per la sua biografia, si veda il sempre valido H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

20. Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia e politica*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari, pp. 223–236, in part. pp. 230–232 e pp. 232–234.

21. Ivi, p. 234.

22. *Ibid.*

23. Inteso in senso complessivo, *Essere e tempo* è qualcosa di più di ciò che le sue "parti" dicono singolarmente; e ciò vale per tutte le sue componenti. Si è cercato di mostrarlo in R. DE BIASE, *Le cose e la vita. Saggio su Essere e tempo*, Marchese, Napoli, 2013.

24. I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1970, pp. 541–757, qui p. 541.

25. Cfr. E. CASSIRER, *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza, cultura e storia*, cit., pp. 101–115.

grande umanista, alla filosofia bisogna chiedere molto più di una mera teorizzazione, bisogna che quella vada assai oltre un “calcolo” circa i vantaggi e gli svantaggi di un atteggiamento, di un comportamento, di una *Weltanschauung*, qualunque essa sia quando si erge a pura teoresi: alla filosofia bisogna assegnare « il ruolo di guida nel grande processo di ricostruzione della civiltà moderna »<sup>26</sup>, ossia non lasciarla irretire da quegli incantatori, pur grandissimi come lo era Hegel, che pretendono di « comprendere, interpretare, giustificare il suo “mondo presente” » senza neppure per un attimo tentare di « cambiare il corso della storia: nuotare controcorrente era per lui [Hegel] un pensiero impossibile. Se una teoria trascende il proprio tempo, dichiarò, e costruisce un mondo come dovrebbe essere, esiste soltanto nell’elemento instabile dell’opinione che ingrandisce ogni fantasia delirante »<sup>27</sup>.

### III.

È evidente, evidentissima, la tensione etica che agita queste pagine cassireriane; lo è per motivi “occasionalisti” — cercare di sollevare un baluardo di speranza di fronte alla disperante condizione dell’umanità, aleggiante sulle macerie di tre continenti — e per cause filosofiche “lontane”, risalenti, appunto, al decennio di cui si è accennato più su. Ed ecco pertanto le espressioni che a noi maggiormente piace ricordare, in sede introduttiva e al termine di questa, di *Axel Hägerström*, un brevissimo compendio utile ad avvicinare almeno il perimetro di questo lungo saggio cassireriano. Scritto, come detto, nel 1939, *Axel Hägerström* è dedicato all’operosità di un pensatore svedese, nato nel 1868 e morto proprio nel 1939, che insegnò per quarant’anni a Uppsala, una delle più antiche e prestigiose università scandinave, facendo parte di quella che lo stesso Cassirer più volte definisce “Scuola di Uppsala”<sup>28</sup>. Ed il chiarimento posto ad *incipit* del saggio, è sintomati-

26. Ivi, p. 115.

27. *Ibid.*

28. Cfr., ad esempio, *infra*, p. 31, p. 48 nota 1, p. 56. In un altro saggio dello stesso anno, *Che cos’è “soggettivismo”* (tema, inoltre, di uno dei capitoli del saggio su Hägerström, cfr. *infra*, pp. 47–78), Cassirer esamina da vicino l’altro maggiore interprete di questa scia di studiosi, quell’Adolf Phalén, professore di Filosofia teoretica nell’università svedese e autore, tra le altre cose, di un’importante monografia del 1922 sulla teoria einsteiniana della relatività (cfr. A. PHALÉN, *Ueber die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, Akademiska Bokhandeln, Leipzig, 1922). Per il saggio cassireriano, cfr. E. CASSIRER, *Che cos’è “soggettivismo”*, in ID., *Conoscenza, concetto e cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 175–201. Non va dimenticato

co della “difficoltà” e della discrezione dell’ebreo tedesco Cassirer a orientarsi in un ambiente accademico e scientifico non suo, ricco di dibattiti e di contrapposizioni: « alla filosofia, molto più di altri campi del sapere, è affidata questa forma di confronto. La filosofia scientifica è per sua natura dialogica, e lo è stata fin dai suoi primi inizi (...). L’“alternanza dei ragionamenti” [*Austausch der Gründe*] (...) appartiene all’essenza della filosofia, e lì vede un momento indispensabile per la sua elaborazione metodica. Invito a considerare il presente studio sotto questo punto di vista. Esso non ha alcun intento polemico, e non vuole entrare nella disputa tra le diverse “scuole” filosofiche che ancora oggi, in Svezia, è virulenta. Esso dovrebbe unicamente servire ad una chiarificazione oggettiva del problema e contemporaneamente ad un’autoinsegnamento. Infatti, sarebbe cattivo critico colui che conducesse la sua critica soltanto all’oggetto che tratta, e che contemporaneamente questo stesso oggetto non lo stimolasse ad un riesame dei propri punti di vista fondamentali. Se la discussione viene condotta in spirito di verace oggettività, essa porta non soltanto a una critica verso altri punti di vista, ma anche ad un genere di autocritica, ad una ricerca dei fondamenti sui quali si è cercato di costruire, e ad una più acuta e nuova analisi dei problemi fondamentali, dai quali si è partiti nel proprio lavoro di ricerca scientifica »<sup>29</sup>. Si può percepire, crediamo, con discreta comodità la cautela con la quale un riconosciuto protagonista della filosofia del Novecento, si muove nei paraggi di un mondo che egli conosce solo relativamente e a cui deve comunque l’accoglienza di esule dalla Germania hitleriana; ma, d’altro canto, si riconosce pure il genuino “bisogno” di affermare il principio che, non solo sul piano teorico, ma soprattutto su quello pratico e “cosmo-politico”, la filosofia, la cultura, la comunicazione intellettuale non devono conoscere bandiere e nazionalità. Ripetendo un gesto che è proprio di tutta la migliore tradizione pluralistica europea<sup>30</sup>, Cassirer pone perciò al mondo accademico e culturale

in siffatto contesto, che lo stesso Cassirer, a ulteriore dimostrazione della ricchezza dei suoi interessi, scrive nel 1921 la sua famosa monografia su *La teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Raio, Newton Compton, Roma, 1991. Va pure ricordata (e ringraziamo di cuore il curatore per avercene donato copia) l’utile ricapitolazione delle *Vorlesungen* cassireriane destinate a sfociare nel saggio su Einstein: E. CASSIRER, *I problemi filosofici della teoria della relatività. Lezioni 1920-1921*, a cura e con una *Introduzione* di R. Pettoello, Mimesis, Milano, 2015.

29. *Infra*, pp. 28-29.

30. Si faccia solo caso quanto risuonino le parole di Cassirer con quelle della *Sesta parte del Discorso sul metodo* cartesiano, lì dove si dice che « le opinioni veramente mie non le



svedese della fine degli anni '30, una questione che antepone a tutte le dispute di scuola o di "parrocchia", l'esigenza profondissima del confronto, del dialogo, del dibattito, in una parola, della ricchezza delle opinioni e della multilateralità dei punti di vista. « Spero che venga riconosciuto, in questo confronto con la filosofia di Axel Hägerström, questa duplice aspirazione. Non ho mai cercato la polemica fine a se stessa, e l'ho di proposito sempre evitata. Tuttavia, nello sviluppo del mio pensiero e del mio lavoro scientifico, sono andato, rispetto ad Hägerström, su strade totalmente diverse, e in relazione a molti problemi fondamentali, sono giunto a risultati contrapposti a quelli da lui raggiunti »<sup>31</sup>.

Ma è nel capitolo dedicato alla filosofia morale di Hägerström<sup>32</sup> e al problema del rapporto tra diritto e mito<sup>33</sup>, che si possono trovare le maggiori "allusioni" di Cassirer alla partecipazione personale (spesso critica, talvolta in diretta consonanza) alle proposizioni etiche del pensatore scandinavo. Il costante atteggiamento polemico di Cassirer, ad esempio, contro una supposta *Wertphilosophie* oggettiva e dotata di una sua scientificità propria, esercitata più volte, soprattutto nelle critiche a Rickert e al Neokantismo del Baden<sup>34</sup>, viene ribadita più volte nel volume su Hägerström. Ad esempio, lì, quando si tratta di evidenziare il merito di Hägerström nell'impeto al risveglio dal "son-

giustifico infatti come nuove, in quanto sono sicuro che, se se ne considerano bene le ragioni, si troveranno così semplici e conformi al *sensu comune*, che sembreranno meno eccezionali e strane di qualunque altra che possa tenersi intorno agli stessi argomenti. Non mi vanto neppure di essere il primo inventore di alcune di esse (...). Del resto, non intendo intrattenermi qui particolarmente sui progressi che conto di compiere in avvenire nel campo delle scienze, né impegnarmi verso il pubblico con promesse che non sono sicuro di mantenere » (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Id., Opere filosofiche*, voll. I-II, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino, 1994, qui vol. I, pp. 487-553, qui pp. 552-553, corsivo nostro).

31. *Infra*, p. 29.

32. Cfr. *infra*, pp. 79-106.

33. Cfr. *infra* pp. 107-132.

34. Cassirer si esprime più volte in tal senso: a partire dal trittico della *Filosofia delle forme simboliche*, voll. I-II-III/2, trad. it. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1977-1982, in part. vol. III, t. 2, pp. 90 e sgg., fino alle testimonianze meno note (si vedano in particolare i seguenti momenti. E. CASSIRER, *Concetti di natura e concetti di cultura*, in *Id., Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* e a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, 1971, pp. 53-79, in part. 53 e sgg.; *Id., Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., pp. 83 e sgg.; *Id., Scienza della cultura e scienza storica*, cit., pp. 56-60), il problema dell'oggettività del giudizio di valore — con le ricadute su un possibile "sistema di etica" — viene costantemente riportato all'impossibilità di una fondazione logica "tradizionale" di siffatta oggettività.

no dogmatico”, ecco che Cassirer sostiene: «è mia ferma opinione che Hägerström abbia portato avanti questo compito con acutezza e che abbia profondamente “spostato in avanti il concetto” di qualcuno dei sistemi dogmatici di etica e di teoria dei valori. Pure, vado ancora oltre queste mie concessioni: non mi nascondo che nessun'altra disciplina filosofica è tanto lontana da una effettiva fondazione scientifica quanto l'etica, e che la “superstizione” non è ancora per nulla estirpata non soltanto nella morale di tutti i giorni, ma anche in quella filosofica»<sup>35</sup>. Il tentativo di Cassirer, seguendo Hägerström, di provare a disegnare una *logica* delle proposizioni valoriali ed etiche, si sviluppa in seguito commentando le posizioni del pensatore della Scuola di Uppsala in riferimento al carattere peculiare per il quale e mediante il quale possono essere prodotte scelte pratiche. Ecco come si esprime Cassirer al proposito: «una prima e naturalmente solo provvisoria risposta a tale domanda, la conseguiamo, mi sembra, se abbiamo cura di considerare la forma in cui le questioni morali vengono proposte e trattate nella vita di tutti i giorni. Non si è soliti incappare in un'analisi dei “principi primi” della morale né in una discussione privata né in una pubblica. In un qualche modo, questi principi vigono come noti e ammessi: si tratta solo di applicarli nella giusta misura, si tratta di fissarli nei singoli casi concreti in modo da poterli *sussumere* sotto questa o quella proposizione fondamentale. Questo compito della sussunzione è certamente un compito puramente *teoretico* che sottostà ai comuni principi della logica. Tutto ciò che si ha cura di unificare, in morale, sotto il concetto di “casuistica” — e già qui colta in modo assai più ampio che la mera casuistica teologica —, serve a questo scopo: qui vengono presupposti come dati e riconosciuti determinati principi. La questione che si pone è dunque ora di come un singolo “caso di coscienza”, un *casus conscientiae*, sia da giudicare in conformità a tali principi, e questa forma di valutazione non è affare del “sentimento” [*Sache des »Gefühls«*], bensì affare della “capacità di giudizio” che non vive in altro campo se non quello teoretico. Per il processo di sussunzione in quanto *tale*, valgono le medesime fissabili regole oggettive che applichiamo quando mettiamo in relazione [*beziehen*] un dato empirico a un concetto generale, quando, per esempio, ordiniamo una pianta o un animale nella loro “specie”»<sup>36</sup>. La posizione di Cassirer, pare chiaro, è sempre

35. *Infra*, p. 86.

36. *Infra*, p. 89.

quella che ha accompagnato costantemente il suo *Denkweg*, la tessitura, cioè di un ordito razionale (o almeno “ragionevole”) sottostante a tutte le situazioni dell’umano, un ordito, tuttavia, sempre e solo da porre, mai acquisito, un acconciarsi graduale e produttivo di nuove vie dell’intelletto alle manifestazioni infinitamente varie e molteplici della realtà. Anche nell’ambito delle questioni morali, dunque, il gesto cassireriano vale la pena — almeno come tentativo, almeno come “speranza” — di immaginarlo come un possibile incrocio tra irreprimibili esigenze individuali e contesto socio-culturale, di sforzarsi di pensare l’atteggiamento pratico dell’uomo in società, sotto la condizionatezza di una “legge della libertà ragionevole” che sappia attuare un possibile soggiorno in quel luogo che, volente o nolente, è il nostro, quel « mondo infatti » sempre « “eccedente” [ »*weggegeben*« ] rispetto al pensiero e al giudizio teoretico »<sup>37</sup>.

Di cosa dunque abbiamo bisogno, *noi*, esseri per natura eccedenti e decentrati, ma pure inevitabilmente desiderosi e anelanti un “centro”? Qual è il nostro *proprium*, la dimensione che ci fa uomini consapevoli e responsabili della nostra costitutiva disomogeneità, il carattere che ci impegna e ci condanna — e non per costrizione o condizionatezza, ma per scelta — ad essere “progettualmente” liberi? È lo sguardo al futuro, lo lanciarsi eticamente intessuto in direzione dell’ad-venire. Nell’analisi della questione del diritto in Hägerström, ecco Cassirer soppesare da par suo, la portata infinitamente determinante dell’atteggiarsi pratico rivolto al futuro in uno spazio, il passaggio dalle legislazioni mitiche a quelle prima espresse verbalmente e poi per iscritto, in cui non ci si attenderebbe di reperirlo: « la direzione di questa via si può mostrare con chiarezza quando consideriamo il diritto non soltanto nel suo rapporto al mito, ma anche nel suo *rapporto al linguaggio*. Geneticamente considerato, il diritto è legato nel modo più serrato al mito, ma non sembra sciogliersi completamente in esso, delimitandosi a una cerchia di “profani”, all’interno della quale si muove con relativa libertà e autonomia, ma non raggiungendo, tuttavia, nessuna “autonomia” vera e propria. Se il diritto si divincola gradualmente dalla signoria del mito, finisce più fortemente sotto il dominio di un’altra potenza, la potenza del linguaggio. Infatti, esso ha bisogno del linguaggio per costituirsi nella sua qualità, per staccarsi gradualmente dal costume e dall’usanza, i quali sussistono senza aver bisogno di formulare esplicitamente

37. *Infra*, p. 94.

questa sussistenza, agendo in essi le “leggi non scritte” che si seguono perché da sempre valide, visto che in questa loro eternità e intangibilità, testimoniano la loro origine divina. Ma nel momento in cui lo Stato preme per nuove esigenze, cominciando ad allentare i vincoli mitico-religiosi, il diritto deve assumere un’altra configurazione [*Gestalt*]: ora esso vige nella misura in cui viene imposto e proclamato dallo Stato. Gli ἄγραφοι νόμοι cedono dunque al diritto positivo, che depone con sentenze e per iscritto, legandosi a quest’atto di enunciazione »<sup>38</sup>. L’agire civile, perciò, nella misura in cui ha da essere regolato non più su rapporti consolidatisi nel tempo degli avi, nel tempo atemporale del mito, bensì sulle nuove occorrenze e dei nuovi “casi” di convivenza, deve affidarsi a una forma di legislazione costante e “oggettivante”, un “formulare” nuovo, in grado di « oltrepassare la molteplicità, la disparatezza e il contrasto degli interessi particolari: questi devono conformarsi alla *massima* giusta, alla *massima* giudicante, una massima che, una volta stata emessa e dotata di forza, richiede per sé un genere di validità che non è più toccata dall’arbitrio individuale »<sup>39</sup>. Ma ora — ed è il punto determinante —, per poter approntare un insieme di norme valide all’organizzazione funzionale della società, è necessario e indispensabile, appunto, quell’atteggiamento che valuta e predice, che “immagina” e prepara, che costruisce per coloro che verranno, quel “fare” che vede in avanti e parla dei “fatti” « in una diversa *dimensione temporale*. Il “parlare” non deve ora fissare un fatto dato qui e ora e, in quanto tale, portarlo ad espressione, ma si deve dirigere verso il *futuro*, diventando un “annunciare”. Il presupposto che *lega* la parola, una volta data e che prescrive al fare una direzione determinata, è una delle fonti a partire dalle quali fluisce la “coscienza giuridica”. Quando cerchiamo di scomporre siffatta coscienza per coglierne il suo specifico senso, ci imbattiamo sempre in questo elemento »<sup>40</sup>.

Ci fermiamo qui, in questa rapidissima ricostruzione del saggio del ’39. Il lettore interessato troverà, nel leggere lo *Axel Hägerström*, incroci sempre vivi e operanti con tutte le dimensioni del pensiero del Cassirer “apolide cosmopolita”: dall’esame della situazione della *Erkenntnistheorie* otto-novecentesca, alla riflessione sullo statuto epistemologico delle *Geisteswissenschaften*; dal problema della fonda-

38. *Infra*, p. 125.

39. *Infra*, p. 126.

40. *Ibid.*

zione di un'antropologia filosofica in grado di sostenere il peso di una riumanizzazione dell'umano, messa in crisi dall'oscura e vasta riemergenza del pensiero mitico nel cuore dell'Europa dei totalitarismi, alle sempre accurate e profonde analisi *geistesgeschichtlich* della *Stimmung* illuministica. Tutto ciò si dispone in maniera armoniosa e consequenziale in queste pagine svedesi di Cassirer, trovando suo adeguato posto nell'insieme della produzione del filosofo tedesco. Ma, ripetiamo e concludiamo, questo aspetto — l'architettura intellettuale e filosofica complessiva di un ipotetico "secondo" Cassirer — va rimeditato e integrato con la sentita esigenza cassireriana di una, per parafrasare Max Scheler, nuova posizione dell'uomo nel cosmo, un uomo e un cosmo ora non più saldi e stabili nei loro contenuti e nei loro rapporti, bensì mobili, esitanti, persino sregolati e disintegrati l'uno rispetto all'altro. Porre "nuove" regole, predisporre un campo di azione adeguato ai tempi: ecco allora l'ammaestramento che ancora menti e gesti come quelli di pensatori come Cassirer hanno da insegnarci, ancora oggi.