RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E PSICOLOGIA
DOI: 10.4453/rifp.2010.0001

ISSN 2039-4667, E-ISSN 2239-2629
Vol. 1 (2010), n. 1-2, pp. 1-13

Studi

Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer

Hans Jörg Sandkühler

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 10 maggio 2010

Riassunto Il presente studio si concentra sul ruolo del linguaggio e della scienza nella teoria della conoscenza di Ernst Cassirer. L'interpretazione data della posizione di Cassirer è di stampo costruttivista: il linguaggio è inteso come sistema complesso di segni arbitrariamente prodotti dalla mente umana per conferire senso e significato al mondo. La concezione cassireriana è anzi presentata alla stregua di un modello ideale per quel filone dell'epistemologia contemporanea che vuole affermare il pluralismo, tenendosi tuttavia a distanza dalle tentazioni scettiche, relativiste e soggettivistiche del nostro tempo.
PAROLE CHIAVE: Ernst Cassirer; Forma simbolica; Epistemologia; Costruttivismo; Linguaggio.

Abstract *Language, Sign, Symbol. The Anti-Ontology of Ernst Cassirer* - This paper investigates the role of language and the function of science in Ernst Cassirer's theory of knowledge. Cassirer's position is interpreted in a constructivist way: language is presented as a complex system of signs arbitrarily produced by the human mind to imbue the world with sense and meaning. Indeed, Cassirer's theory is proposed as an ideal model for that part of the contemporary epistemology which agrees with the general principles of pluralism, but intends at the same time to stay away from sceptical, relativistic and subjectivist temptations which are very popular in our time.
KEYWORDS: Ernst Cassirer; Symbolic Form; Epistemology; Constructivism; Language.

OGGETTO DI QUESTE PAGINE SARÀ la *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer[1] o, per meglio dire, la sua *teoria della conoscenza*. La prospettiva sistematica in cui s'inserisce questa rilettura di Cassirer è quella di una *anti-ontologia*. Prima di esporre le mie considerazioni in merito, vorrei portare l'attenzione su due precondizioni storiche: si tratta di due "rivoluzioni copernicane". La prima ha luogo in filosofia ed è legata al nome di Immanuel Kant. Ernst Cassirer elabora la propria prospettiva filosofica seguendo le orme di Kant e del Neokantismo. La seconda ha luogo a partire dalla metà del XIX secolo all'interno delle scienze della natura.[2] La filosofia di Ernst Cassirer è legata alla matematica e alla fisica come poche altre.

Due rivoluzioni copernicane

Le due "rivoluzioni" di cui si è appena det-

Il presente lavoro costituisce una rielaborazione del testo presentato e discusso il 17 aprile 2008 all'interno del ciclo di seminari "Epistemologia della rappresentazione" - Università degli Studi di Bari.

H.J. Sandkühler - Deutsche Abteilung "Menschenrechte und Kulturen" des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris), Institut für Philosophie, Universität Bremen (✉)
E-mail: hsandk@uni-bremen.de

BY-NC-ND Attribuzione - Non Commerciale - Non Opere Derivate 3.0 Unported License

to hanno dissolto quella fin troppo semplicistica convinzione per cui il nostro sapere sarebbe qualcosa di oggettivo. Nell'ambito della filosofia, come in quello delle scienze e delle arti, giunge a compimento la dissoluzione di ciò che si presumeva essere certo. Ha luogo qui la *dissoluzione del dato*, ossia l'erosione di quell'idea per cui ci sarebbe una realtà precostituita che richiede soltanto di essere rappresentata per mezzo di *copie riproduttive*.

Con l'obsolescenza dell'idea di una rappresentazione speculare e riproduttiva, s'indebolisce anche la fiducia ingenua nella percezione quale unico strumento di accesso "oggettivo" alla realtà. Come già notava durante gli anni Trenta Alfred N. Whitehead, la percezione sensibile non è qualcosa che ci fornisce il dato nei termini in cui noi successivamente lo interpretiamo.[3] Esito di questa rivoluzione è l'affermarsi di una *prospettiva costruttivista* circa la *costituzione della realtà all'interno della conoscenza*. E dal momento che non esiste un'unica modalità di corretta costituzione della realtà, da questa prospettiva trae origine una posizione ulteriore, quella relativa alla *pluralità dei mondi*, le cui implicazioni possono anche essere descritte come segue: il mondo *non ci obbliga* a una conoscenza che gli sia assolutamente conforme. È nella conoscenza e nel linguaggio che il "mondo oggettivo" – relativo ai diversi contesti e ai diversi ambiti del sapere – diventa il *nostro mondo*. Noi non parliamo tutti la stessa lingua; esiste ben più di un'unica e sola versione del mondo.

Secondo Nelson Goodman ciò con cui dobbiamo fare i conti è la "molteplicità" e "varietà" di mondi, ossia la loro «dipendenza da sistemi di simboli costruiti da noi, la varietà degli standard di correttezza cui sono sottoposte le nostre costruzioni». Questo è l'approdo decisivo della filosofia moderna, quella filosofia che prese avvio

> allorché Kant ha operato il passaggio dalla struttura del mondo a quella della mente [...] e che ora continua col passaggio dalla struttura dei concetti a quella dei diversi sistemi simbolici delle scienze, della filosofia delle arti, della percezione e del discorso quotidiano. Il movimento è da un'unica verità e da un mondo fisso e dato a una varietà di versioni corrette e anche in conflitto, ossia di mondi in fabbricazione.[4]

D'altro canto non si può ignorare che, così come si sono dati momenti di contestazione nei confronti della critica kantiana, anche l'idealismo ontologicamente neutrale ha incontrato forti opposizioni nell'ambito della teoria della conoscenza. Inoltre, proprio nelle scienze cosiddette "positive" si rinnova periodicamente la comparsa di posizioni opposte, quali il materialismo, il naturalismo e il riduzionismo, che non trovano un punto di appoggio unicamente nelle scienze naturali. Tanto la prima quanto la seconda "rivoluzione copernicana" lanciano continuamente la loro sfida: mettere in discussione il materialismo nei suoi vecchi principi, attardo la sua tesi fondamentale per cui *ogni cosa*, in quanto elemento del mondo materiale, cioè della *natura*, può essere spiegata con i mezzi della fisica. Per questa posizione tutto – e di conseguenza anche la coscienza o la mente – può essere spiegata mediante le leggi della natura.

E possiamo anche dire – senza timore di esagerazione – che, per quanto riguarda le tendenze oggi dominanti, il nuovo spirito scientifico si concentra sul soggetto, dotato di un atteggiamento critico e seguace di un certo scetticismo metodologico. E inoltre il linguaggio in cui si esprime non è solo descrittivo, ma anche prescrittivo: noi imponiamo alla natura le leggi della nostra mente. In questo senso la conoscenza non può essere caratterizzata attraverso un'obiettività garantita dalla "datità" degli oggetti e della corrispondenza fra teoria e realtà.

Se le cose stanno in questo modo, allora la strada è aperta per una trasformazione complessiva dell'immagine del mondo. Il nuovo clima culturale relativizza anche ciò che in precedenza pareva essere ovvio e scontato: e cioè che la conoscenza scientifica debba essere posta sul gradino più alto nella gerarchia delle forme di razionalità. La scienza diviene *una* forma simbolica fra altre culture epistemiche che hanno pari dignità e rango. Questa

idea non entra solo a far parte di una mutata comprensione di sé da parte delle scienze, ma si trova anche alla base, intesa in un senso molto più ampio, di una nuova mentalità e di un nuovo stile di pensiero.

La nuova epistemologia di cui voglio parlare qui è un'epistemologia ontologicamente neutrale e tuttavia – in un certo senso – ancora realistica. Quattro sono i tratti caratteristici che ne definiscono il profilo.

► I processi cognitivi e le affermazioni vertenti sulla realtà dipendono fondamentalmente dalla tipologia di concezioni relative al rapporto tra conoscenza e realtà di volta in volta privilegiata. Queste concezioni sono anch'esse parti di cornici più ampie, cioè di punti di vista o immagini che hanno a oggetto il mondo e anche noi stessi.

► Il mondo esterno e le sue proprietà non forniscono di per sé garanzia alcuna per la correttezza della nostra conoscenza. La nostra conoscenza è sottoposta a specifiche condizioni epistemiche di carattere culturale. Queste condizioni, per esempio, possono essere gli schemi della percezione e dell'esperienza, gli schemi di descrizione, i contesti delle forme simboliche, ma anche le forme culturali in cui si inscrivono l'azione e il comportamento. Ci sono quindi verità che sono solo contestuali e indessicali; ogni verità deve essere corredata dall'indice dello schema sulla cui base la si afferma.

► Le conoscenze non sono indipendenti dall'intenzionalità dei nostri atteggiamenti proposizionali, ossia dalle credenze, dalle opinioni e dai desideri. L'oggettività delle proposizioni è sempre permeata dalla soggettività propria degli atteggiamenti proposizionali.

► Dal momento che le conoscenze sono costruzioni, esse sono contestuali e prospettiche, e quindi anche relative. Non possono essere garantite a priori contro le obiezioni scettiche.

Questi quattro presupposti si ripercuotono sulla nozione di "riferimento". Il senso comune spontaneamente ci porta a ritenere che noi ci riferiamo in maniera *diretta* a *qualcosa che ci è semplicemente dato*. Gli sviluppi del pensiero filosofico dal XIX secolo fino a oggi tuttavia hanno portato con sé una critica radicale a questo bel sogno. Oggi con "riferimento" non si può più intendere il fatto che, quando impieghiamo il linguaggio della conoscenza, noi parliamo la lingua degli oggetti. L'originale è piuttosto il linguaggio della conoscenza, mentre gli oggetti menzionati sono le sue variabili, non il contrario.

La filosofia contemporanea ha dato a questo problema denominazioni diverse. Indipendentemente da come la si voglia qualificare, questa questione riguarda qualunque tipologia di elemento *terzo*, chiamato a fare da "ponte" tra soggetto e oggetto, tra conoscenza e realtà. A volte si usa l'espressione "interpretante", talvolta "cornice teorica", talaltra "gioco linguistico", qualche altra ancora "schema concettuale".[5] Tutti questi nomi indicano qualcosa che era ben noto già ai tempi di Kant: noi non conosciamo le cose così come esse sono, ma le conosciamo solo all'interno di una specifica cornice concettuale. La variante wittgensteiniana di questo problema recita: «la verità di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento».[6]

A partire da questo paradigma, tipico della filosofia moderna, Nicholas Rescher in tempi più recenti ha tratto alcune conclusioni relative alle scienze della natura:

> la scienza della natura non riproduce la "realtà" in sé, piuttosto ci fornisce un'immagine della realtà, così come questa ci si presenta – e va tenuto conto che noi siamo ricercatori di un genere assolutamente particolare, ai quali spetta una posizione altrettanto particolare nel contesto delle cose del mondo. [...] Le scienze della natura che pratichiamo sono un artefatto umano che deve essere limitato in un aspetto decisivo proprio dal fatto che si tratta delle *nostre scienze*. Il mondo così come lo conosciamo è pertanto il nostro mondo – è il correlato della mente in un'immagine del mondo concepita secondo categorie di comprensione che sono caratteristiche degli esseri umani.[7]

Dall'assunto per cui l'ordine del conosciu-

to è l'ordine del conoscere sorge il problema della relatività concettuale. Questa parola indica un relativismo[8] che segue in maniera apparentemente necessaria dal significato fondamentale dei concetti e dall'applicazione degli schemi concettuali. Nei fatti non si tratta d'altro che della *relazionalità*. Non ci sono cose e nemmeno una natura che non siano il risultato del rapporto con i concetti nel momento stesso in cui divengono oggetto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio. Per dirla diversamente: con questo processo, la filosofia, le scienze e le arti hanno imparato a resistere alla loro brama di oggettività. Tradotto in un linguaggio più propriamente filosofico: la concezione ingenua della conoscenza come rappresentazione sosteneva che qualcosa viene rappresentato solo a patto che la rappresentazione si conformi in ampia misura a questo qualcosa; ossia solo a patto che si dia un isomorfismo tra ciò che rappresenta e la cosa rappresentata. È questa idea dell'immagine del mondo a essere entrata in crisi.

Una filosofia che abbia il coraggio di assumere queste posizioni diventa inevitabilmente una filosofia che si fa portatrice di una *modestia ontologica.* In effetti, nella misura in cui la realtà si tramuta in *segni*, in *forme simboliche* e in *versioni del mondo*, tanto la conoscenza quanto la scienza perdono il mondo delle "cose" così come queste sono "in se stesse". L'esito cui approda la ricerca di Ernst Cassirer sottolinea come ciò che sembra consolidare la nostra conoscenza dei fatti e ampliarla, è piuttosto proprio quello che ci distanzia in misura maggiore dal nucleo di ciò che è "fattuale". La concettualizzazione pertanto implica sempre una perdita del contenuto autentico e profondo del reale.[9] Nei segni e nelle forme simboliche noi riconquistiamo quel tanto di mondo fenomenico che somiglia alla nostra mente e che pertanto possiamo comprendere e in cui possiamo agire.

Qui però vengono alla luce alcuni problemi: che ne è del mondo esterno, della realtà oggettiva? Può forse essere che essi non esistano? Nient'affatto. Essi ci sono. La filosofia di cui stiamo parlando *non* è antirealistica nel senso che nega l'esistenza del mondo esterno. Essa afferma piuttosto che il cosiddetto "problema del mondo esterno"[10] non è di alcun interesse filosofico. Come scriveva Rudolf Carnap nella sua autobiografia, «per il sistema della scienza la tesi della realtà del mondo esterno è un ingrediente vuoto».[11]

Questo punto di vista muta radicalmente lo stile e l'autocomprensione della filosofia, cosa ben chiara allo stesso Cassirer:

> non il punto di vista di una filosofia, ma la sua "ottica" è ciò che per essa davvero conta. Questa non vuole semplicemente schizzare una cartografia dell'essere a partire da una posizione già data, in cui i singoli ambiti della realtà vengono registrati come se fossero già noti e dati una volta per tutte. Essa mira piuttosto a una lontananza ancora sconosciuta, che bisogna in primo luogo scoprire e che può essere aperta in prima istanza solo grazie al concetto.[12]

Ernst Cassirer e la critica al realismo metafisico

Il *Saggio sull'uomo*, una delle ultime opere di Cassirer, si apre con la ripresa di un noto interrogativo kantiano: *che cos'è l'uomo?* I passi iniziali rappresentano una testimonianza critica rivolta contro il dogmatismo ontologico e tutte le verità "troppo certe". Qui Cassirer scrive: «che la conoscenza di sé sia il fine più alto dell'indagine filosofica, sembra generalmente riconosciuto».[13] Questo non è stato messo in questione dallo scetticismo:

> nella storia della filosofia lo scetticismo è stato la semplice controparte di un deciso *umanismo*. Con la negazione e la distruzione della certezza oggettiva del mondo esteriore lo scettico spera di ricondurre il pensiero dell'uomo verso il proprio essere. Egli afferma che la conoscenza di sé è la condizione prima e necessaria per la realizzazione di sé.[14]

Quello di Cassirer è un esercizio abituale di

scepsi, ma allo stesso tempo è la scepsi stessa che diventa costantemente oggetto d'indagine epistemologica:

> per mettere in luce allo stato puro l'operazione dell'espressione, è necessario che il contenuto che serve da segno venga sempre più spogliato del suo carattere di cosa; in tal modo però il *significato* oggettivante, che gli viene attribuito, perde il suo migliore punto d'appoggio. La teoria della rappresentazione rischia così di ricadere sempre nello scetticismo: infatti che certezza abbiamo che il *simbolo* dell'essere, che crediamo di avere nelle nostre rappresentazioni, riproduca esattamente la forma di esso, senza alterarla proprio nei suoi tratti essenziali?[15]

È dalla perdita della certezza che nasce la convinzione della necessità di una filosofia critica.

Ciò che contraddistingue la filosofia della conoscenza di Cassirer è il coerente disvelamento epistemologico della *relazionalità* – che qui vuol dire *relatività* – all'interno di tutte le forme di conoscenza e di sapere, comprese le scienze. Questo tratto caratteristico compare già nel primo volume de *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna*, edito nel 1906.[16] Quattro anni più tardi, in *Sostanza e funzione*, Cassirer raffina la propria tesi: «la *verità* dell'oggetto dipende dalla verità di determinati assiomi e non ha alcun fondamento diverso e più saldo. In tal modo certamente non c'è alcun essere assoluto, bensì soltanto uno *relativo*». Siamo qui di fronte a un'apologia del relativismo? Il relativismo sarebbe una conseguenza necessaria della critica al realismo metafisico? Decisamente no. Cassirer sgombra subito il campo da questi possibili fraintendimenti: «questa relatività non significa evidentemente la dipendenza fisica dai singoli soggetti pensanti, bensì la dipendenza logica dal contenuto di determinate premesse universalmente valide di ogni conoscenza in generale».[17]

Quel che resta quindi è

> una forma di circolarità viziosa, quella di voler spiegare la relatività della conoscenza in base all'universale azione reciproca delle cose, giacché proprio questa azione reciproca è invece soltanto una di quelle *idee di relazione* che la conoscenza introduce nella molteplicità sensibile per riportarla a una forma unitaria.[18]

Il problema della relazionalità/relatività si lega a quello della *soggettività* delle condizioni della conoscenza e degli interessi impliciti alla conoscenza stessa. Come afferma Cassirer non c'è alcun punto archimedeo della conoscenza, né vi sono possibilità di trattare i problemi filosofici, prescindendo da uno specifico punto di vista.[19]

La teoria della conoscenza nel passaggio dalla critica della ragione alla critica della cultura: linguaggio, segno e simbolo

Cassirer concepisce la sua *Filosofia delle forme simboliche*, la cui stesura prende avvio all'incirca dal 1920, come una sorta di "ponte" filosofico capace di collegare la critica della ragione con la critica della cultura:

> la critica della ragione diviene critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di mostrare come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito.[20]

Sulla strada che porta da una critica della ragione verso la critica della cultura Cassirer approda infine a una nuova determinazione tanto della teoria della conoscenza quanto della relazione fra epistemologia e ontologia, dal momento che quello di cui va alla ricerca è una teoria «delle forme fondamentali della *comprensione* del mondo». La sua tesi epistemologica è forte e prevede che «la *teoria* della conoscenza, in fondo, non è altro che un'*ermeneutica* della conoscenza».[21]

Al centro dell'immagine del mondo che Cassirer ha contribuito a formare in maniera

considerevole troviamo l'uomo quale essere vivente che si esprime mediante i *simboli* presenti nelle diverse culture. L'*animal symbolicum* realizza nelle culture la propria libertà. Ciò che nelle diverse modalità della conoscenza e nelle forme del sapere *si oggettiva* non è l'effetto di una determinazione naturale, né designa un fatto dato "per natura". Per dirla con lo stesso Cassirer: «a una considerazione ingenua delle cose la conoscenza si presenta come un processo nel quale noi portiamo alla coscienza, riproducendola, una realtà che è di per sé esistente, ordinata e articolata».[22]

La nuova teoria della conoscenza, che si muove lungo le orme di Kant[23] e che, neokantianamente, si spinge oltre Kant,[24] affronta questo problema partendo da un principio completamente diverso: «non possiamo cercare il vero "immediato" là fuori, nelle cose, ma dobbiamo cercarlo in noi stessi».[25] Già in *Sostanza e funzione* il problema non è più quello di «sapere su quale separazione nell'assoluto si fondano le opposizioni tra "interno" ed "esterno", tra "rappresentazione" e "oggetto"», bensì quello di conoscere semplicemente «da quali punti di vista e in base a quale necessità il *sapere stesso* pervenga a queste distinzioni».[26] Cassirer non ha in mente una teoria speculativa della conoscenza, ma lavora lungo tutto il corso della sua vita a una fenomenologia della conoscenza. In una riflessione più tarda Cassirer sottolinea come

> la filosofia delle forme simboliche non vuole essere una metafisica della conoscenza, ma una fenomenologia della conoscenza. Essa assume per questo la parola "conoscenza" nel senso più ampio e più esteso. Essa comprende con questo termine non solo l'atto del concepire scientificamente e dello spiegare teoreticamente, ma qualsiasi attività spirituale in cui noi ci costruiamo un "mondo" nella sua forma caratteristica, nel suo ordine e nel suo "esser-così" [...] Di conseguenza, la filosofia delle forme simboliche non vuole, per principio, costruire una determinata teoria dogmatica dell'essenza degli oggetti e delle loro proprietà fondamentali, ma, al suo posto, cogliere e descrivere, in un paziente lavoro critico, i modi dell'oggettivazione, come essi siano propri e caratteristici dell'arte, della religione, della scienza.[27]

In questa maniera la filosofia delle forme simboliche cerca

> di seguire la via indicata da Kant con la filosofia critica. Essa non vuole prendere le mosse da un principio universale dogmaticamente istituito sulla natura dell'essere assoluto, ma vuole in primo luogo indagare che cosa significhi in generale fare affermazioni su un essere, su un "oggetto della conoscenza" e per quali vie e con quali mezzi in generale l'oggettualità sia accessibile e raggiungibile.[28]

In una riflessione ulteriore, risalente alla seconda metà degli anni Trenta, Cassirer osserva che «una teoria della conoscenza, che non voglia restar ferma alle sole analisi dei concetti fondamentali delle scienze, deve [...] sapere in quale *regione* della conoscenza essa si trovi», perché, secondo Cassirer le "regioni" sono "tre mondi": la soggettività dell'Io, l'intersoggettività tra gli uomini e infine l'articolazione *natura/cultura*, assunte quali due forme distinte della realtà. Chiarisce infatti lo stesso Cassirer:

> non [può] trattarsi qui naturalmente di livelli interni di una realtà assoluta, così come la metafisica da sempre ha tentato di distinguerli di collocarli di fronte a noi in un ordinamento gerarchico. Si tratta piuttosto soltanto dell'articolazione della conoscenza stessa e delle relazioni che sono presenti in essa.[29]

Il prospettivismo di Cassirer – l'idea del costruttivismo proprio di ogni forma del percepire e del conoscere, così come la sua critica a ogni realismo ingenuo e a ogni oggettivismo[30] – si basa soprattutto sull'indicazione dell'intenzionalità quale fonte di ogni ricono-

scimento oggettuale: le relazione con un oggetto, l'*intenzione* diretta verso l'oggettualità, non si aggiunge alla percezione in un secondo momento, sgorgando da una qualche altra fonte, ma si trova sin dall'inizio in essa. Essa costituisce un momento costitutivo e ineliminabile della percezione stessa.[31] L'intenzionalità è quella proprietà della coscienza tale per cui essa è diretta verso gli oggetti in quanto oggetti di coscienza, piuttosto che sugli oggetti esterni del mondo; per Cassirer come per Brentano l'intenzionalità è legata a una "oggettualità immanente", ossia alla inesistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto.[32]

Sulla base della libertà conquistata mediante l'uso di segni e simboli ha origine una relazione asimmetrica tra il "mondo" del senso comune, "nel quale noi conosciamo" e il mondo che è reso oggettivo *da noi*. Più inseriamo i singoli dati tratti dall'esperienza del mondo all'interno dei concetti generali dei sistemi simbolici che noi stessi creiamo e meno rimane di quel mondo che la comprensione del senso comune erroneamente concepisce come una realtà "data".

Il sapere non è né parte dell'essere né la sua copia

> e non viene neppure ammessa la sua relazione con questo essere, tanto che essa viene invece fondata da un altro punto di vista. È infatti la funzione del conoscere che ora costruisce e costituisce l'oggetto, non come assoluto, ma come condizionato da questa stessa funzione, come "oggetto nel fenomeno".[33]

Questo è il motivo ispiratore dell'opera di Cassirer: «la riduzione del "dato" alle funzioni pure della conoscenza costituisce il fine ultimo, il risultato e il frutto della dottrina critica».[34]

La *funzione* conoscitiva, che di volta in volta viene chiamata in causa, determina la forma «dell'oggetto nella manifestazione». Attraverso la filosofia delle forme simboliche il concetto di simbolo diventa un universale teorico-culturale. All'alba degli anni Venti, in un contributo intitolato *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Cassirer delinea una *sistematica generale delle forme simboliche*:

> con "forma simbolica" si deve intendere quell'energia dello spirito grazie a cui un contenuto spirituale significante viene collegato a un segno sensibile concreto, venendo intimamente assimilato a quest'ultimo.[35]

Ogni forma simbolica ha la propria origine in una specifica cultura, innervandola profondamente di sé. Tutte le forme simboliche sono "indici" dei «casi di rifrazione che l'essere in sé unitario e unico subisce non appena esso è afferrato e fatto proprio dal "soggetto"».[36]

Dal punto di vista della teoria della conoscenza ciò implica che «l'identità tra il sapere come tale e il suo contenuto oggettivo venga abbandonata»,[37] identità che era sottesa all'ipotesi corrispondentista della *adaequatio rei et intellectus*, dal momento che «la "comprensione" del mondo non è un semplice accogliere, non è un ripetere una data struttura della realtà, ma implica una libera attività dello spirito». Così hanno origine i "mondi" (possibili versioni di mondo) con i loro indici – il mondo$_M$ del mito, il mondo$_R$ della religione, il mondo$_S$ delle teorie scientifiche – detto in breve, ha origine «la pluridimensionalità del mondo spirituale».[38] Il significato delle "cose" di cui si parla all'interno di ogni forma simbolica è contestuale e indessicale.[39]

Nello sviluppo del pensiero di Cassirer la filosofia del linguaggio acquisisce pian piano un'importanza sempre maggiore. Non è un caso che la prima parte della *Filosofia delle forme simboliche* sia dedicata al linguaggio, così come non è casuale che qui si trovi un passo che ricorda il primo Illuminismo europeo: «il linguaggio già nella pura forma rappresenta l'antitesi della pienezza e concretezza del mondo dei sensi e delle emozioni. L'obiezione di Gorgia: "parla colui che parla, ma non il colore o la cosa", ha ancor più valo-

re se alla realtà oggettiva sostituiamo la realtà soggettiva. In quest'ultima domina la massima individualità e l'assoluta determinatezza».[40]

Cassirer argomenta in favore di una nuova visione tanto della relazione tra soggetto e oggetto quanto di quella tra oggettività e soggettività.

> [Per la] critica della conoscenza [...] il problema non è come noi possiamo giungere dall'oggettivo al soggettivo, ma, al contrario, come noi passiamo dal soggettivo all'oggettivo. Essa non conosce altra e superiore oggettività che non sia quella che data nell'esperienza stessa in conformità alle sue condizioni.[41]

"Oggettività" non è più un attributo di entità indipendenti dalla coscienza, come nella metafisica della sostanza; l'oggettività di cui Cassirer parla è il risultato di un'operazione di oggettivazione in cui le entità hanno origine mediante un'opera di strutturazione messa in atto dalla mente.

Il motivo centrale del rivolgimento epistemologico verso la soggettività non deve essere fraintesa nel senso di una forma di soggettivismo;[42] si tratta piuttosto delle ragioni che stanno al fondo dell'opposizione nei confronti del realismo metafisico e della *teoria del rispecchiamento* che discendono da una visione metafisica della conoscenza. Tali ragioni non provengono esclusivamente dall'idealismo; per Cassirer è soprattutto lo sviluppo delle scienze che ha desolidificato «il rigido concetto di essere»; e «nella misura in cui questo punto di vista si dispiega e si afferma nella scienza, in essa viene sottratto il terreno all'ingenua teoria della conoscenza in quanto rispecchiamento». Al posto del «passivo *rispecchiamento* di un essere già dato» fanno la loro comparsa «*simboli* intellettuali liberamente creati».[43]

Le "cose" e gli "stati di cose" non sono per la coscienza dei contenuti già *dati*; si tratta piuttosto della "modalità" e della direzione della loro "formazione", che sono determinati soggettivamente. Da tutto ciò non segue alcun anarchismo epistemologico. Il compito prioritario della critica alla conoscenza consiste nello scoprire le regole generali della trasformazioni delle rappresentazioni in cose:

> concentrando l'attenzione su tutte le molteplici espressioni della regola logica che il sapere segue nei suoi diversi livelli e nelle sue diverse fasi, sorge per noi l'idea di un'unica realtà in sé coerente. È questo modo che si compie la "rivoluzione copernicana" che sposta il movimento nello spettatore, anziché attribuirlo agli oggetti.[44]

Il sapere concettuale non è "*riproduzione*" bensì "strutturazione", formazione interiore. Supportato dalla sua conoscenza dei risultati fondamentali della matematica, della fisiologia, della psicologia e soprattutto della fisica post-newtoniana, Cassirer continua a ricercare all'interno delle scienze delle evidenze capaci di avallare la sua tesi: «è l'*intelletto* scientifico a porre ormai le condizioni e le pretese che gli sono proprie come misura dell'essere». Una volta che i concetti scientifici non possono essere più intesi come «imitazioni di cose che hanno una loro esistenza oggettiva», ma si sono rivelati in quanto «simboli degli ordinamenti e delle connessioni funzionali che si presentano all'interno della realtà»,[45] la critica della conoscenza si trova ad affrontare un compito diverso:

> quando domandiamo se per il pensiero sussiste qualche possibilità di oltrepassare il piano di ciò che è semplicemente simbolico e significativo e di cogliere dietro di esso la realtà "immediata" e senza veli, risulta da sé che questa meta, quand'anche fosse raggiungibile, non lo sarebbe mai sulla via della esperienza "esterna". È difficile mettere seriamente in dubbio il fatto che quest'ultima, cioè la conoscenza del *mondo delle cose*, è legata a ben determinati presupposti e a ben determinate condizioni di carattere teoretico e che perciò il processo di *oggettivazione*, quale si compie progressivamente nella conoscenza della natura, è sempre al tempo stesso un pro-

> cesso di *mediazione* logica. È difficile metterlo in dubbio, diciamo, dopo tutti i progressi che l'analisi critica della conoscenza ha compiuto nel campo della fisica moderna. Sennonché tanto più necessario appare ora invertire la direzione della ricerca. Non possiamo cercare il vero "immediato" nelle cose esteriori, ma lo dobbiamo cercare in noi stessi. Non già la natura come complesso degli *oggetti* nello spazio e nel tempo, bensì il nostro proprio io, non già il mondo delle cose, bensì il mondo della nostra esistenza, della nostra vita vissuta, sembra poterci condurre alla soglia di questo immediato.[46]

Volendo trarre qualche conclusione da quanto detto fin qui, quel che interessa Cassirer non è più, come nel caso della tradizionale concezione realistica del rapporto tra ontologia ed epistemologia, una comprensione della trasformazione delle cose in rappresentazioni. Quel che gli sta a cuore è piuttosto l'inversione del problema e quindi interrogarsi sul come sia possibile che i contenuti della coscienza diventino contenuti del "mondo esterno".

Un nuovo spirito scientifico, ovvero riconoscere che tutto il fattuale è già teoria

All'inizio delle mie considerazioni, avevo detto che le precondizioni di questa posizione teorica in quanto forma precipua di anti-ontologia risiedono in due "rivoluzioni copernicane". Così come la crisi epistemologica delle scienze dal 1840 ha rappresentato il trampolino di lancio del neokantismo, anche la filosofia delle forme simboliche di Cassirer non sarebbe stata pensabile senza un mutamento intervenuto nella matematica, nella fisiologia e nella fisica. La filosofia critica *segue* le scienze empiriche e le teorie delle scienze induttive, non le precede.

Tra i promotori della nascita di un nuovo spirito scientifico nelle scienze empiriche che furono importanti per Cassirer sono da ricordare anzitutto Johannes Müller[47] e il suo allievo Hermann von Helmholtz,[48] per quanto concerne la fisiologia della visione, ma anche Heinrich Hertz per quanto riguarda l'epistemologia della fisica.

In linea con Helmholtz, Cassirer definisce il mondo della conoscenza come un «mondo di puri segni».[49] Heinrich Hertz è per Cassirer, come del resto egli stesso scrive, «l'autore di una "rivoluzione del modo di pensare" nel campo della teoria fisica», poiché costui «per la prima volta e nel modo più decisivo ha fatto passare la fisica dalla "teoria del rispecchiamento" a una pura "teoria simbolica"».[50]

Alla luce dei lavori fondamentali di Cassier in materia di critica della conoscenza e di epistemologia delle scienze naturali non si può restare sorpresi dal fatto che egli sia stato tra i primi filosofi a sentirsi attratto dalla formulazione della teoria della relatività speciale e generale – e che quindi si sia dedicato intensamente alla sua comprensione filosofica. Come egli stesso ebbe a rimarcare, la teoria della conoscenza lega il proprio destino allo sviluppo delle scienze esatte.[51] Verso l'inizio degli anni Venti, Cassirer lavorò intensamente sulla teoria della relatività di Einstein, con l'intento di metterne in luce «il nucleo puramente filosofico».[52] Vide che in quel momento «si annuncia[va] un rivoluzionamento della nostra immagine del mondo» e che si stava trasformando radicalmente «il concetto di natura e di conoscenza della natura».[53] La consonanza tra la nuova fisica e la "critica della conoscenza" è dovuta al fatto che entrambe sanno che spazio e tempo sono «puri concetti formali e di ordine, non concetti fattuali o di cose».[54]

In *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, lavoro ambizioso sia da un punto di vista filosofico che scientifico, Cassirer affronta questi temi in una sezione intitolata *Concetti di misura e concetti di cosa*, volendo mostrare come l'idea di un unico punto archimedeo per una considerazione coerente dell'universo, cui Newton ancora credeva di poter accedere, si fosse dissolto con la nascita di una pluralità di

geometrie.[55] Nel contesto della sua interpretazione della fisica einsteiniana,[56] e nella discussione con Moritz Schlick che ne seguì, Cassirer fa il punto sulla situazione, affermando che sono le *trasformazioni del concetto di oggetto nella scienza esatta* che spingono a nuove impostazioni nell'ambito della teoria della conoscenza.[57] Egli riteneva che la peculiarità della teoria della relatività – considerata nell'ottica di una teoria generale della conoscenza – sta nel fatto che in essa si compie, in maniera più consapevole e trasparente di quanto accaduto in passato, il passaggio da una teoria *corrispondentista* della conoscenza a una teoria *funzionale* della stessa.[58] In breve, questo vuol dire che un «oggetto empirico non vuol dire nient'altro che un insieme legale di relazioni».[59]

Altrove Cassirer esprime questo punto in maniera più generale: «"natura" non indica un particolare modo di datità delle cose come tali, essa indica piuttosto una direzione fondamentale della riflessione».[60] In altri termini, nella totalità dei possibili concetti di realtà, "natura" è solo *uno* di questi;[61] in una determinata prospettiva la realtà per noi si trasforma in "natura".

Proprio nell'analisi epistemologica della fisica moderna Cassier fornisce la prova del fatto che la concettualizzazione della conoscenza ispirata al realismo in quanto rappresentazione riproduttiva e speculare, un tempo legata alle scienze della natura, è ormai diventata dubbia. Acquista così interesse il problema della *costruzione* e della articolazione della versione *teoretica* del mondo. Ciò che Cassirer vuole mostrare è che conoscere scientificamente *non* vuol dire *riprodurre* una sostanza, *bensì operare mediante simboli*.

La filosofia critica vede già un errore nell'interrogarsi sulla "corrispondenza" tra rappresentazione e oggetto, cosa che porta in un vicolo cieco, porta cioè ad associare simboli concettuali a "cose in sé" di carattere trascendentale. I nostri concetti possono "riferirsi" a oggetti proprio perché questi stessi sono costruiti *in quanto oggetti attraverso concetti*. In *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* Cassirer suggerisce che a ogni misurazione oggettiva si debba aggiungere immediatamente un determinato indice soggettivo, capace di rendere riconoscibile le particolari condizioni sotto cui essa è sorta,[62] e questo per evitare che tanto le scienze quanto la filosofia si lascino sedurre da quelle "cose" il cui carattere di datità sarebbe in apparenza anche ciò che funge da garante della loro oggettività ontologica:

> cosa vuol dire l'espressione "fatto scientifico"? Evidentemente nessun fatto del genere ci è fornito da osservazioni casuali o dal semplice accumulo di dati sensoriali. I fatti della scienza presuppongono sempre un elemento teoretico, il che vuol dire un elemento simbolico. Molti, se non la maggior parte dei fatti scientifici, che hanno segnato un punto di svolta nella storia delle scienze, sono stati in primo luogo fatti ipotetici, prima di diventare fatti osservabili.[63]

Questa posizione viene ripresa e sviluppata anche nel primo dei cinque studi sulla *Logica delle scienze della cultura*, dove Cassirer argomenta a partire dal "teorema" di Giambattista Vico: «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce».[64] Ciò cui Cassirer in ultima istanza aspira è, secondo le sue stesse parole, una sorta di "antropomorfismo" in "senso critico-trascendentale". Egli condivide con Goethe quella convinzione per cui «la cosa più importante è riconoscere che ogni fatto è già teoria».[65]

E da Goethe prende in prestito anche un'altra massima antropomorfica: «nella natura noi possiamo osservare, misurare, calcolare, pesare come vogliamo, ma è pur sempre soltanto un nostro misurare e un nostro pesare, nel senso in cui l'uomo è la misura di tutte le cose».[66] Sul presupposto di questo principio protagoreo, un'ontologia del riferimento diretto e la teoria della conoscenza come rispecchiamento che a essa si accompagna, diventano semplicemente impossibili.

Note

[1] Per una panoramica generale sul pensiero di Ernst Cassirer cfr. H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Konstruktion und Realität*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1994; H.J. SANDKÜHLER, *Das Buch der Natur in der Schrift der Kultur. Empirie und die Herausstellung der Phänomene*, in: «Dialektik», n. 3, 1993, pp. 93-108; H.J. SANDKÜHLER, D. PÄTZOLD (Hg.), *Kultur und Symbol*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2003.

[2] In proposito cfr. H.J. SANDKÜHLER, *Nature et culture épistémiques*, Klimé, Paris 2003.

[3] Cfr. A.N. WHITEHEAD, *Modes of Thought* (1938), Firepress New York 1968[2] (trad. it. *I modi del pensiero*, a cura di P.A. ROVATTI, Il Saggiatore, Milano 1972).

[4] N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, pp. ix-x (trad. it. *Vedere e costruire il mondo*, traduzione di C. MARLETTI, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. viii-ix).

[5] Donald Davidson rimarca per esempio che i confini del nostro linguaggio coincidono con quelli del nostro mondo. Cfr. D. DAVIDSON, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: «Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association (1973-1974)», vol. 47, pp. 5-20 (trad. it. *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*, in: R. EGIDI (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 152-167).

[6] L. WITTGENSTEIN, *On Certainty* (1969), edited by G.E.M. ANSCOMBE, G.H. VON WRIGHT, Basil Blackwell, Oxford 2003[13], p. 76 (trad. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1999[2], p. 16).

[7] N. RESCHER, *Studien zur Naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre*, herausgegeben von A. WÜSTEHUBE, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, p. 107.

[8] In proposito cfr. S. FREUDENBERGER, *Relativismus*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, vol. II, Felix Meiner, Hamburg 1999, pp. 1378-1384.

[9] Cfr. E. CASSIRER, *An Essay on Man – An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 23, herausgegeben von M. LUKAY, Felix Meiner, Hamburg 2006 (trad. it. *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, a cura di L. LUGARINI, Armando, Roma 1969).

[10] Cfr. G. PAPPAS, *Problem of External World*, in: J. DANCY, E. SOSA (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford 1993, p. 381: «il mondo esterno, nel senso in cui I filosofi hanno inteso questo termine, non è un qualche distante pianeta, esterno alla terra. Né il mondo esterno è, a rigore, un mondo. Il mondo esterno consiste piuttosto di quegli oggetti ed eventi che esistono esternamente al soggetto percipiente».

[11] R. CARNAP, *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam Verlag, Stuttgart 1993, p. 71.

[12] E. CASSIRER, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in: E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, herausgegeben von J.M. KROIS, K.C. KÖHNKE, O. SCHWEMMER, Felix Meiner, Hamburg 1999, p. 24.

[13] E. CASSIRER, *An Essay on Man*, cit., p. 5 (trad. it. p. 45).

[14] *Ibidem*.

[15] E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, herausgegeben von R. SCHMÜCKER, Felix Meiner, Hamburg 2000, pp. 305-306 (trad. it. *Sostanza e funzione*, a cura di M. FERRARI, La Nuova Italia, Firenze 1999[2], pp. 375-376).

[16] Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, herausgegeben von T. BERBEN, Felix Meiner, Hamburg 1999, pp. x, 3 (trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. I, tomo I, a cura di A. PASQUINELLI, Einaudi, Torino 1971[7], pp. x, 3).

[17] E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 321 (trad. it. p. 394).

[18] *Ivi*, p. 331 (trad. it. p. 406, trad. modificata).

[19] Cfr. E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspsychologie* (1927), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 17, herausgegeben von T. BERBEN, Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 13-81 (trad. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica e della psicologia del pensiero*, in: E. CASSIRER, *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. RAIO, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 67-133).

[20] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von C. ROSENKRANZ, Felix Meiner, Hamburg 2001, p. 11

(trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, a cura di E. ARNAUD, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 12).

[21] E. CASSIRER, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, hrsg. von J.M. KROIS, O. SCHWEMMER, Felix Meiner, Hamburg 1995, p. 165 (trad. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. RAIO, Sansoni, Firenze 2003, p. 199).

[22] E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906), cit., p. 1 (trad. it. p. 17).

[23] Al di là di altri punti di riferimento importanti per Cassirer, Kant può definirsi il suo segnavia. Nel periodo dell'esilio, Cassirer ha spesso tenuto lezioni o conferenze su Kant, anche in relazione alle scienze della natura moderne, p. es. in relazione alla biologia.

[24] Lascio qui aperta la questione se Cassirer debba essere ritenuto un neokantiano o meno. Quel che tuttavia lo accomuna al neokantismo – e in particolare al neokantismo marburghese – emerge chiaramente dalla redazione della voce *Neo-Kantianism* per la *Enciclopedia Britannica*: «loro si interrogano sulla possibilità della filosofia come scienza con l'intenzione di formularne le condizioni». Cfr. E. CASSIRER, *Neo-Kantianism*, in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 16, London-New York 1929[14], p. 215).

[25] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, hrsg. von J. CLEMENS, Felix Meiner, Hamburg 2002, p. 27 (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III tomo I, a cura di E. ARNAUD, La Nuova Italia, Firenze, 1989, terza rist., p. 31, traduzione lievemente modificata).

[26] E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 293 (trad. it. p. 360, trad. modificata).

[27] E. CASSIRER, *Zur Logik des Symbolbegriff* (1938), in: E. CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftlische Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, p. 209 e segg. In questo testo Cassirer discute le obiezioni di Marc-Wogau: non è mai possibile uscire dal circolo delle forme, se l'oggettività non può mai essere presente se non in forme simboliche.

[28] *Ivi*, p. 227 e segg.

[29] E. CASSIRER, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, cit., p. 12 e segg. Sulla critica dello psicologismo cfr. E. CASSIRER *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica e della psicologia del pensiero*, cit.

[30] *Ivi*, p. 27.

[31] *Ivi*, p. 26. Sul significato dell'intenzionalità si veda E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 24 (trad. it. p. 19 e segg.).

[32] Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1874), in: F. BRENTANO, *Sämtliche veröffentliche Schriften* Bd. I, hrsg. von T. BINDER, A. CHRUDZIMSKI, Ontos Verlag 2010 (trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, a cura di L. ALBERTAZZI, Laterza, Roma-Bari 1997).

[33] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 4 (trad. it. p. 8).

[34] E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, *Zweiter Band*, (1906), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, herausgegeben von D. VOGEL, Felix Meiner, Hamburg 1999, p. 638 (trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II tomo III, a cura di G. COLLI, Einaudi, Torino 1971[7], p. 824).

[35] E. CASSIRER, *Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Gesiteswissenschaften* (1921/22), in: E. CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, cit., p. 174 e segg.

[36] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, cit., p. 1 (trad. it. p. 3).

[37] *Ivi*, p. 4 (trad. it. p. 7).

[38] *Ivi*, p. 15 (trad. it. p. 19).

[39] Cfr. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 296 e segg. (trad. it. p. 365 e segg) dove Cassirer parla di "punti logici di riferimento" e di "gradazione logica", che sono propri di ogni giudizio. Più avanti si legge inoltre: «ogni singolo elemento riceve un indice che ne esprime la posizione rispetto al tutto e in questo indice si manifesta il suo valore oggettivo» (*ivi*, p. 314; trad. it. p. 386).

[40] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, cit., pp. 134-135 (trad. it., pp. 159-160, corsivo aggiunto).

[41] E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 300 (trad. it. pp. 368-369, traduzione modificata).

[42] Cassirer prende esplicitamente posizione contro il soggettivismo. Cfr. E. CASSIRER, *Was ist „Subjektivismus"?*, in: «Theoria», n. 2, 1939, pp. 279-332 (trad. it. *Che cos'è "soggettivismo"?*, in: E. CASSIRER, *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., pp. 175-201.

[43] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen For-*

men. Erster Teil. Die Sprache, cit., p. 3 (trad. it. p. 5).

[44] E. CASSIRER, *Goethe und die mathematische Physik*, in: E. CASSIRER, *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Funf Aufsätze*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1921, p. 65.

[45] E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906), cit., pp. 2-3 (trad. it. p. 19).

[46] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, cit., p. 25-26 (trad. it. pp. 30-31).

[47] Cfr. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 309 (trad. it. p. 380).

[48] Nel suo articolo *Neo-Kantianism* Cassirer chiarisce quanto sia stato importante per lui la figura di Helmholtz per lo stretto rapporto fra neokantismo e sviluppo della scienza: «il neokantismo si trova a confrontarsi con un compito nuovo poiché deve avere a che fare con un nuovo stato della scienza stessa» (*ivi*, p. 215).

[49] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, cit., p. 23 (trad. it. p. 28).

[50] *Ibidem*.

[51] Cfr. E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (1921), in: E. CASSIRER, *Zur modernen Physik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987[6], p. 8 (trad. it. *Teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. RAIO, Newton, Roma 1981, p. 41).

[52] E. CASSIRER, *Philosophische Probleme der Relativitätstheorie*, in: «Neue Rundschau», vol. 31, n. 2, 1920, p. 1337.

[53] *Ivi*, p. 1338.

[54] *Ivi*, p. 1351.

[55] E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* cit., p. 5 (trad. it. p. 38).

[56] Cfr. M. PLÜMACHER, H.J. SANDKÜHLER, *Im Streit über die „Wirklichkeit". Distanzen und Nähen zwischen Ernst Cassirer und Moritz Schlick*, in: «Dialektik», n. 1, 1995, pp. 121-132; A. BARTELS, *Die Auflösung der Dinge*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktionen*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1997, pp. 193-210.

[57] E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspsychologie*, cit., p. 46 e segg. (trad. it. p. 99 e segg.).

[58] Cfr. E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, cit., p. 49 (trad. it. p. 88).

[59] *Ivi*, p. 41 (trad. it. p. 80).

[60] E. CASSIRER, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, cit., p. 157.

[61] Cfr. E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* p. 109 (trad. it. p. 157 e segg.).

[62] Cfr. *ivi*, p. 11 e segg. (trad. it. p. 41 e segg.).

[63] E. CASSIRER, *An Essay on Man*, cit., p. 65 (trad. it. p. 129).

[64] E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Erlander 1942, p. 9 (trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 8).

[65] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* cit., p. 29 (trad. it. p. 35).

[66] E. CASSIRER, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* p. 107 (trad. it. p. 157).