

Abstract: *Husserl, Cohen and Cassirer*

In this essay, I will discuss the concept of historical teleology in Husserl, Cohen and Cassirer. I will distinguish between a “strong” and a “weak” teleology to define two paths that seem to enliven transcendental philosophy. On the one hand, the strong option is underpinned by more general hypotheses on the relationship concerning “consciousness” and “reality”, “thought” and “being”, as well as it gives rise to an “archaeo-teleology”; on the other hand, the weak option tones down the substantial unity of this framework and enables a comparative approach. Therefore, I will show that the most important difference between strong and weak teleology revolves around the emphasis respectively put on the *terminus a quo* and the *terminus ad quem*, but I will also draw attention to the intertwining of these two strategies.

Keywords: Culture, Origin, Science, Teleology, *Weltgeschichte*

1. Introduzione

Nel presente contributo, analizzerò l’approccio di Cohen, Cassirer e Husserl al problema della storia della scienza e della filosofia e a quello della storia in genere. L’analisi dovrebbe mettere in evidenza due correnti di fondo. In prima istanza, cercherò di dimostrare l’esistenza di un’opzione teleologica “forte” che recepisce e riformula l’approccio storiografico della «*Weltgeschichte*» filosofica. In questo caso, osserveremo la presenza di narrazioni storiche in cui il rapporto fra *terminus a quo* e *terminus ad quem* è molto stretto e in genere orientato verso la “scoperta” del *terminus a quo*. Nel caso della teleologia “debole”, invece, vedremo che l’attenzione si sposta verso il *terminus ad quem* e, benché la narrazione sia spesso altrettanto omogenea, essa offre una prospettiva multifocale e comparativa¹.

Quanto alla struttura dell’articolo, mi occuperò di esporre nel secondo paragrafo i capisaldi del metodo ricostruttivo coheniano². Nel terzo paragrafo, mi soffermerò brevemente su Cassirer. Nel quarto paragrafo, mi dedicherò a Husserl e in particolare allo scritto sull’origine della geometria. Infine, nel quinto paragrafo, amplierò la base testuale del confronto fra Husserl e Cassirer.

2. Il metodo marburghese tra ricostruzione dei «facta» e «Ursprung»

In un articolo abbastanza recente, Marco Giovanelli³ ha ricostruito le vicende legate alla pubblicazione e alla ricezione di *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* di Cohen, mettendo in evidenza la peculiare parabola di questo libro «senza successo».

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Le due definizioni corrispondono quindi grossomodo all’«archeo-teleologia» classica e a una versione più “liberale” in cui il *terminus ad quem* rappresenta un “atto” che non ha un solo *terminus a quo* come “potenza”. Cfr. Costa (2023), p. 10 *et passim*. Per quanto riguarda Cassirer, il comparativismo traduce il principio secondo cui «il mito e l’arte, il linguaggio e la scienza sono [...] impronte che tendono a realizzare l’essere», cfr. *PSF1*, p. 41 (50), mentre la loro unità dipende dalla «funzione del significare», *ivi*, p. 40 (49). Su questo fornirò naturalmente ulteriori dettagli nel prosieguo.

² *Excusatio non petita, accusatio manifesta*. So che l’omissione della psicologia ricostruttiva natorpiana è criticabile, ma ritengo l’influenza di Natorp un dato acclarato, riconosciuto dallo stesso Cassirer, cfr. *PSF3*, pp. 56-65 (67-75). Meno diffusa è stata invece la triangolazione Cohen-Cassirer-Husserl, motivo che spero basti a giustificare la mia scelta. Per quanto concerne il percorso classico, tuttavia, rimando a Imperato (2022), le cui argomentazioni condivido e sviluppo in questo saggio.

³ Giovanelli (2016).

Nonostante l'opera fosse stata infatti sottoposta a critiche veementi, per esempio da parte di Leonard Nelson e Bertrand Russell⁴, essa rappresentò una pietra miliare, poiché plasmò la metodologia storica dei filosofi marburghesi. Due sono, a riguardo, le assunzioni di base. In primo luogo, occorre tenere presente che la «conoscenza» non è una «una modalità della coscienza», bensì «un *factum* che trova nella scienza la sua compiuta realizzazione»⁵. Ciò per Cohen significava strappare l'analisi trascendentale alla sua vocazione descrittiva dal punto di vista psicologico. L'«*Erkenntniskritik*» si appoggiava, dunque, a un *positivismo storico* che mirava non tanto «al processo e all'apparato della conoscenza, ma al suo stesso risultato: la scienza»⁶. In secondo luogo, però, l'«equivalenza» di «*critica della conoscenza*» e «*logica trascendentale*», se consente allo storico della filosofia di tagliare i ponti con l'idealismo di matrice speculativa che «risolve le cose in fenomeni e idee»⁷, determina comunque una vena «*weltgeschichtlich*» nella ricerca, poiché quest'ultima è rivolta alla scoperta dei «fondamenti latenti» della matematica e, più in generale, dei «*principi sintetici* [...] del conoscere su cui si costruisce la scienza e dalla cui validità essa dipende»⁸.

Questo stato di cose dimostra, pertanto, che c'è un'ambiguità di fondo nel programma coheniano. Se «il *trascendentale* si riferisce [...] alla possibilità di una conoscenza cui spetti il valore di validità *apriorica* o *scientifica*»⁹, la storia dovrà contenere delle ipotesi sulla *struttura della ragione*. Allo stesso tempo, però, se dobbiamo ammettere l'identificazione della «storia della filosofia» con la «storia della scienza»¹⁰, osserveremo che tale struttura va esposta tramite una «*Weltgeschichte*» concettuale¹¹. Il primo punto è esemplificato da passi di questo genere:

Proprio per il fatto che il differenziale è chiamato a superare ogni grandezza misurabile, l'inizio *generatore* stesso indica il punto-sorgente da cui sgorga tutta la realtà, vale a dire la coscienza. Ma alla coscienza appartiene qualunque cosa venga assunta come elemento critico-conoscitivo, dunque anche l'intuizione. Se quindi l'intuizione deve essere superata, allora non basta mettere al suo posto la coscienza. Bisogna piuttosto presupporre un elemento della coscienza che, come tale, si aggiunge autonomamente all'elemento dell'intuizione, in vista di quello scopo per il quale l'intuizione non è sufficiente, vale a dire per la fondazione della *realtà* comunque basata nella coscienza¹².

Il secondo punto fa invece capo alla creazione di un «modello» storico, attraverso il quale si può seguire la scoperta del concetto di «funzione» come autentico *leitmotiv* della storia della scienza¹³.

Abbiamo però ora davanti una miscela esplosiva, che obbliga Cohen a identificare un *terminus a quo*. Semplificando un po' i termini, l'analisi storica ci dimostra che il «pensiero scientifico» comincia con il «concetto di *Ursprung*», che in prima approssimazione traduce nient'altro che l'*arché* presocratica¹⁴. Ben presto, però, la ricerca sulle cause dei fenomeni muta d'accento, subendo una «*Vergeistigung*»¹⁵. Di conseguenza, viene dipinta

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

⁵ *PIM*, § 7, p. 5 (trad. it., p. 51).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. *ivi*, § 9, pp. 6-7 (trad. it., p. 52).

⁸ *Ivi*, p. 7 (trad. it., p. 52).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nella terza edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* si legge: «La storia della scienza è il fondamento ed il terreno nel quale si radica, come nella storia della ragione, anche la storia della filosofia. Attraverso la forza di questo radicamento nella scienza, la filosofia viene fondata come ragione, come la ragione scientifica», *KTE*, C10. Cassirer stesso aveva notato che «si intende correttamente Cohen soltanto se lo si considera da un punto di vista storico e non soltanto come teorico della conoscenza», cit. in Heidegger (2006), p. 220.

¹¹ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 46-51, p. 86 (nota n. 108).

¹² *PIM*, § 103, p. 149 (trad. it., pp. 186-187).

¹³ Cfr. *PIM*, § 45, p. 41 (trad. it., pp. 82-83).

¹⁴ Cfr. *LRE*, p. 79.

¹⁵ *Ivi*, p. 80 (si veda anche p. 35).

giustappunto una *storia teleologica* che dalla «sensazione» porta al «pensiero puro», il cui centro è fissato nelle indagini sull'«infinitamente piccolo»¹⁶. Cohen scrive:

Il moderno concetto di movimento, per come Galileo lo ha determinato, aveva come presupposto la permanenza (*Beharrung*); ma questa è e rimane la permanenza del movimento; non è né più né meno di un correlato. Il suo presupposto è proprio la realtà infinitesimale. *E si dovrà infine decidere di fondare l'essere, che manca quindi alla sostanza, in quella.* Il passaggio alla scienza esige questa coesione di sostanza e realtà (*Realität*); scienza che non è sempre pienamente consapevole nel suo impulso oscuro della retta via, che nondimeno percorre con sicurezza non appena compie la sua *storia* (*Geschichte*)¹⁷.

L'orientamento dei fatti, in una certa misura, suggerisce il modo in cui ricostruirli; ciò però implica che il loro svolgersi viene da qualche parte. Argentieri, che ha curato la traduzione italiana di *Das Princip*, ha colto bene il senso dell'operazione di Cohen. Il suo concetto di storia «non è [...] semplicemente la storia concettuale di uno strumento tecnico della matematica, ma una “storia filosofica”, una storia di senso finalizzata a un progetto analitico di fondazione e caratterizzata da un sottile, complesso intreccio di archeologia e teleologia»¹⁸. E così accade che «*tutte le conoscenze pure devono essere variazioni del principio dello Ursprung. [...] In tutte le conoscenze pure, che la logica dello Ursprung convalida come principi, deve vigere sempre (durchwalten) il principio dell'origine*»¹⁹.

Pertanto, l'analisi dei *posita* deve sì attendere che l'infinitesimale venga definito da Newton o da Leibniz, ma esso contiene, altresì, un'ipotesi ben determinata sul “fatto” che la realtà venga *da sempre* «generata» *matematicamente* nella coscienza²⁰. Tale ricerca dà automaticamente luogo a una narrazione in cui *terminus a quo* e *terminus ad quem* collimano, poiché «non potrebbe trovarsi nell'essere nessun problema per la cui soluzione non fosse già delineata una predisposizione (*Anlage*) nel pensiero»²¹.

Il Cohen storico e storiografo della filosofia sembra ereditare queste movenze. Nell'introduzione alla seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), il filosofo neokantiano rivendica la necessità di non confondere la «storia della filosofia» con la «storia filologica della (sua) letteratura» (*philologische Literärgeschichte*) e, piuttosto, esige che essa si presenti «come l'ideale di una conoscenza, il quale porta a compimento (*mitvollzieht*) la filosofia rispetto a sé stessa»²². In questo modo, la storia della filosofia non si limita a inquadrare i rapporti di un filosofo con gli autori a lui coevi, ma ci consente di tracciare la parabola di una «comunità» (*Gemeinschaft*) più vasta. Questo fenomeno di “diffrazione” è ineliminabile quando si fa storia e la sua «riflessione» in un ideale di storia universale è altrettanto ovvio:

L'errore di Hegel non risiede nella gittata del pensiero, bensì nella determinazione dello stesso, e conformemente a ciò nell'attuazione del metodo. Le figure storiche non vengono spinte dalla potenza mitica dell'idea filosofica, ma ogni individuo di un complesso viene messo in ordine secondo il nostro ideale, condizionato dalla nostra filosofia, della conoscenza storica di tali figure [...]. Pertanto, gli individui devono essere descritti e messi a fuoco antitutto come persone autonome e agenti in modo cosciente. Ma quando tutte le

¹⁶ Ivi, pp. 134-135 *et passim*.

¹⁷ Ivi, p. 589.

¹⁸ Argentieri (2011), p. 39.

¹⁹ *LRE*, p. 36.

²⁰ Cfr. Giovanelli (2011), pp. 157 ss.

²¹ Ivi, p. 588. Questo fa il paio col principio secondo cui «l'attività» del pensiero «è il contenuto» (ivi, p. 60). Cfr. Holzhey (1986), pp. 178-180. Si veda pure *SF*, p. VII (37). Per scongiurare il pericolo di questa corsa al *terminus a quo*, che farebbe capo a un'opzione “coscienzialista” – lo stesso Cohen parlava di «coscienza scientifica» –, Natorp, in una recensione rimasta inedita della *Logik*, aveva proposto di aggiungere allo «*Ursprung*» almeno «*Position*» e «*Negation*». In questo modo, sarebbe stato possibile *dialettizzare* Cohen, cfr. Natorp (1986), pp. 24-25.

²² *KTE*, p. B5.

fonti sono state esplorate a fondo, quando tutte le connessioni indicate sono state dedotte con cura e ogni sentiero laterale percorso in maniera avveduta, – allora il nesso storico non è tuttavia prodotto fino a che quell'ideale complesso della storia, che riposa nella nostra immagine della filosofia, non è divenuto evidente²³.

Non senza qualche ambiguità, Cohen ha dunque tracciato l'ideale secondo cui un positivismo "affamato" di fatti si fonda comunque su un'idea del senso della storia contenuta *a priori* nella filosofia. Egli ha però anche messo in chiaro che la teleologia forte non può in ogni caso essere "metafisica", poiché non concerne l'autosviluppo dell'«Idea» nel senso hegeliano del termine. Tale autosviluppo è sostituito, in primo luogo, dal riferimento allo «spirito oggettivo» fatto poc'anzi²⁴; in secondo luogo, la produzione trascendentale del senso storico sembra essere autorizzata solo una volta che sono stati indagati *tutti* i fatti. Come vedremo, si tratta dei grandi temi su cui si scontreranno Husserl e Cassirer, rispetto ai quali Cohen può essere collocato a metà del guado. Prima di occuparci di tale confronto, diamo però un'occhiata alla versione debole della teleologia ricostruttiva proposta da Cassirer.

3. Cassirer storico della scienza e della cultura: la teleologia "debole"

Cominciamo da un passo di *Erkenntnisproblem I*, in cui leggiamo che:

Il concetto stesso di *storia della scienza* contiene già l'idea del *mantenimento di una generale struttura logica* in ogni successione di particolare sistema di concetti. Se il precedente contenuto del pensiero non fosse infatti collegato a quello che a sua volta lo precede da una qualche *identità*, nulla ci autorizzerebbe a collegare in *una* serie di avvenimenti i frammenti logici dispersi che noi a nostra volta abbiamo davanti. Ogni catena storica di sviluppo ha bisogno di un «soggetto» che ne stia alla base, che si rappresenti e si esprima in essa. L'errore della filosofia metafisica della storia non consiste nel fatto che essa, in generale, postula un tale soggetto, ma nel fatto che essa lo *oggettiva* parlando di un autosviluppo dell'«Idea», di un progresso dello «spirito del mondo» e così via. Dobbiamo rinunciare a ogni *portatore* oggettivo di tal genere, che stia dietro il movimento storico; la formula metafisica deve mutarsi per noi in una formula *metodica*. Invece di un sostrato comune, noi cerchiamo e postuliamo la *continuità* del pensiero nelle singole fasi del divenire: solo di questo abbiamo bisogno per parlare dell'*unità* del processo. Ma anche l'idea di una continuità interna non è altro che un'ipotesi, che però [...] è nello stesso tempo condizione necessaria per l'*inizio* della conoscenza storica. Bisogna attenerci a questo riconoscimento dell'«a priori» puro della storia se ci si vuol realmente difendere dalla falsa *costruzione* aprioristica dei singoli fatti²⁵.

Come si vede, è inevitabile che lo storico appronti una teleologia ricostruendo il «filo conduttore» dei fatti; deve però essere chiaro che l'*unificazione* del racconto è soltanto regolativa: «*Die metaphysische Formel muss sich uns in eine methodische wandeln*». Lo storico, perciò, non può in alcun modo afferrare un *terminus a quo* che spiegherebbe «geneticamente» i «fatti», ma solo formulare «ipotesi» sui loro nessi. Vediamo di chiarire questo punto.

Potrebbe sembrare che il concetto di funzione come *telos* della storia della scienza corrisponda a una teleologia forte²⁶. Tuttavia, Cassirer non cede mai alla tentazione di additare una precisa origine cronologica del concetto di funzione. Esso riappare varie volte nel corso della storia, dalla filosofia platonica a Keplero, da Leonardo a Galileo, da Leibniz alla nuova matematica. Insomma, non vi è una vera e propria *linearità storica* che riconduca a un *terminus a quo*, ma solo una *tendenza*, che certo la narrazione fa apparire inevitabile, verso un *terminus ad quem*.

²³ Ivi, p. B6.

²⁴ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 48 ss.

²⁵ *EP1*, pp. 17-18 (trad. it., p. 33).

²⁶ Cfr. *SF*, pp. 3 ss. (trad. it., p. 41 ss.).

Filosofia delle forme simboliche cavalca e radicalizza questo approccio. Qui l'estensione del piano dell'indagine comporta una proliferazione delle modalità conoscitive e dunque dei loro oggetti, dei *termini ad quos*. Nella prefazione al terzo volume, Cassirer afferma:

Parlando di una *fenomenologia della conoscenza* non mi ricollego al moderno uso linguistico, ma risalgo a quel fondamentale significato di "fenomenologia" che Hegel ha fissato e che è stato da lui motivato e giustificato dal punto di vista sistematico. Per Hegel la fenomenologia diventa il presupposto fondamentale della conoscenza filosofica, poiché attribuisce a quest'ultima l'esigenza di abbracciare la totalità delle forme spirituali e poiché questa totalità secondo lui non può diventar visibile se non nel passaggio da una forma all'altra. La verità è il «tutto», ma questo tutto non può essere dato in una volta sola; deve invece essere progressivamente sviluppato dal pensiero nel suo movimento proprio e conformemente al ritmo di questo movimento²⁷.

L'idea di vedere come la "cosa si fa da sé"²⁸, ovverosia di scrutare come la ragione si concretizzi nella storia, non può che appoggiarsi, quindi, a uno stile di analisi che dà il la a uno «storicismo problematico»²⁹ e, come vedremo, anti-husserliano. Ne consegue che, quando va a ritroso, lo storico, o meglio, il "fenomenologo della conoscenza" non può presupporre il rovesciamento "genetico" che dal *terminus a quo* porta al *terminus ad quem*. L'intento di Cassirer di comprendere la scienza sulla base delle «mediazioni di pensiero»³⁰ ad essa preliminari è dunque solo in apparenza assimilabile alla proposta fenomenologica che nel frattempo era stata avanzata da Husserl³¹.

Questo vale però solo in prima approssimazione: come vedremo nel quinto paragrafo, il quadro è più complesso. Per il momento, però, tanto bastava prima di studiare il metodo storico in fenomenologia. Vediamo come esso si applica alla geometria.

4. Husserl e l'origine della geometria

Il testo di Husserl sull'origine della geometria fu pubblicato da Eugen Fink nel 1939 sulla *Revue Internationale de philosophie* con il titolo *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* – la sua redazione rimonta però al 1936. L'edizione critica che riporta le annotazioni e le cancellature dal dattiloscritto originale di Fink è contenuta nel sesto volume della *Husserliana*, assieme al *corpus* di conferenze, scritti preparatori e aggiunte alla *Crisi*³².

Come noto, *Der Ursprung* costituisce la terza appendice al sottoparagrafo 9a, intitolato *La «geometria pura»*, a sua volta contenuto nel paragrafo 9, *La matematizzazione galileiana della natura*, che ha come oggetto l'analisi trascendentale della nascita della scienza moderna. Evidentemente, già un obiettivo del genere ci dice qualcosa sul tipo di metodo storico che Husserl ha in mente: si devono comprendere le condizioni di possibilità che consentirono a Galileo di affermare che la natura è scritta in lingua matematica. Per questo la storia fenomenologica della scienza non può accontentarsi dei fatti e deve piuttosto cimentarsi col problema della costituzione di un campo di forme pure e, pertanto, con la classica questione «dello statuto degli oggetti ideali della scienza»³³. La posta in palio è espressa in modo chiaro da questa citazione in apertura:

²⁷ PSF3, p. VIII (vol. I, XII).

²⁸ Cfr. Gigliotti (1989), pp. 49 ss.

²⁹ Cfr. Cacciatore (1993), pp. 319-340.

³⁰ PSF3, p. VIII (vol. I, XII).

³¹ Il problema della *genesis* in Husserl è ovviamente molto vasto, ma si può vedere in generale lo studio delle strutture ante-predicative del giudizio in *EU*, e in particolare i tre capitoli della prima sezione, pp. 73-230 (trad. it., pp. 157-471). Si veda anche almeno l'ottava parte del manoscritto B III 10 – cfr. Hua XI, pp. 336-345 (trad. it., pp. 53-63). Approfondirò comunque la questione nei prossimi paragrafi.

³² Il testo originale della *Revue* e quello poi apparso nella *Husserliana* non sempre coincidono. Dal momento, tuttavia, che le differenze non inficiano il tenore del nostro discorso, mi permetto qui di soprassedere e rimandare a Manca (2023) per una discussione più approfondita.

³³ Cfr. Derrida (1987), pp. 71 ss.

Per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale. Ciò fornì alla geometria antica la possibilità di una rudimentale applicazione alla realtà. Nella *matematizzazione galileiana della natura questa stessa realtà (Realität)* viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica; in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica³⁴.

Il ragionamento di Husserl segue qui due assunzioni preliminari e ha almeno una conseguenza rilevante. In primo luogo, 1) la matematizzazione antica è diversa da quella moderna, perché la metessi presuppone una maggiore eterogeneità delle sfere coinvolte, in modo tale che essa può realizzarsi solo in modo imperfetto. In secondo luogo, 2) anche se *Galileo* non è «ancora un fisico nel senso odierno e pregnante della parola»³⁵, si può invece dire che la scienza moderna potenzia di grado l'idealizzazione platonica, sottraendole l'impostazione dualistica (e persino triadica, stando al *Timeo*³⁶). Infatti, con la modernità, la molteplicità sensibile non è più eterogenea rispetto a quella matematica, ma è essa stessa matematizzata³⁷. In questo modo, occorre ponderare bene il peso di un *differimento* costitutivo all'origine della scienza; vale a dire che la scienza che noi oggi conosciamo e che pure identifichiamo come «la» stessa scienza che è nata da qualche parte nel tempo³⁸, è allo stesso tempo differente da quella *originaria*.

Siffatta differenza è però riscattata dall'idea che gli oggetti matematici vengano creati come «sovrastutture» del «*mondo della vita*». Il ruolo più importante in proposito è svolto dal concetto di «*misurazione*», che prepara il passaggio dallo stato prescientifico alle «idealità» oggettive della geometria, e dunque all'«*esattezza*». Husserl sembra in tal modo sposare un approccio empirista, persino paragonabile a quello di von Helmholtz, secondo cui la ripetizione delle misurazioni e lo stabilirsi di «certe forme fondamentali empiriche» crea la nozione di «*misura*»³⁹. Si passa così da rapporti elementari fra punti e corpi del «mondo della vita», alla pretesa che tali rapporti possano essere sottoposti al vaglio di procedure intersoggettive attraverso un metodo di fissazione di «*forme limite*»⁴⁰. In poche parole, tanto più misuriamo quanto più questa procedura deve essere perfezionata e con essa il suo risultato: è per questo che forme dal contorno incerto cominciano a trasformarsi in oggetti ideali, che possiamo richiamare alla mente senza più bisogno di un supporto sensibile⁴¹.

Tuttavia, questa spinta empiristica, che passa attraverso la formazione di «tipi» capaci di rendere conto delle generalizzazioni empiriche che facciamo⁴², è controbilanciata dal richiamo alla componente cartesiana della fenomenologia⁴³. In effetti, già nel testo della *Crisi*, Husserl annota che gli oggetti della matematica devono essere costantemente presenti e *riconoscibili* per i geometri:

³⁴ Hua VI, p. 20 (trad. it., p. 53).

³⁵ Ivi, p. 21 (trad. it., p. 53).

³⁶ Nel *Timeo*, Platone ammette l'esistenza di tre generi: 1) «ciò che è sempre»; 2) «ciò che diviene sempre» e la 3) *χώρα*, lo spazio-materia-movimento che è alla base della fisica platonica. Sulla fisica del *Timeo* e sul suo impianto teorico, cfr. Brisson-Meyerstein (1995).

³⁷ La lettura husserliana del platonismo è però molto limitata. Platone ritiene che la matematizzazione della natura produca uno *εἰκὼς λόγος*, espressione generalmente tradotta con «discorso verosimile». In linea di massima, si è così sottolineato che si tratta di un «discorso» che si situa a metà fra l'«opinione» e la «scienza». Tuttavia, la fisica platonica è un tentativo di «geometrizzazione» dell'universo, che offre un «modello» per i fenomeni naturali non troppo diverso dal nostro – cfr. Russo (2003), il quale però nega lo statuto di «scienza» alla filosofia dell'età classica. Sarebbe meglio, allora, tradurre il sintagma con «discorso che mette in immagine», riflettendo meglio sulla questione della «sostituzione» già in ambito antico. Cfr. Laino (2015).

³⁸ Hua VI, p. 365 (trad. it., p. 380).

³⁹ Von Helmholtz (2011). Nondimeno, occorre considerare le critiche husserliane al concetto di numero così come definito da von Helmholtz – cfr. Biagioli (2016), pp. 104-105.

⁴⁰ Hua VI, p. 23 (trad. it., pp. 55-56). Cfr. Masi (2012).

⁴¹ Hua VI, pp. 383-385 (trad. it., pp. 402-403).

⁴² Cfr. Masi (2023).

⁴³ Si veda la critica degli empiristi in: Hua VI, app. 13, pp. 435 ss. (trad. it., p. 457 ss.); ivi, app. 14, pp. 449-450 (trad. it., p. 473).

È però possibile – ed è stata questa la *scoperta da cui è nata la geometria* – costruire grazie ad esse – le «singole forme» (rette, cerchi ecc.) –, che sono generalmente disponibili, forme elementari privilegiate e non soltanto, mediante operazioni attuabili con esse, sempre nuove forme univocamente e intersoggettivamente determinate grazie al metodo che le genera. Perché infine si dischiuse la possibilità di costruire tutte le forme ideali pensabili in generale mediante un metodo a priori onnicomprensivo e sistematico⁴⁴.

La presenza delle forme oggettive come *termini a quibus* non è però da intendersi nel senso di un mondo platonico separato dalla realtà – e ciò sia detto semplificando in modo barbaro il pensiero del Platone storico. Né tantomeno, ovviamente, nel senso della genesi psicologica, già rifiutata da Cohen. Per Husserl, la facoltà produttiva della coscienza ha infatti una forma specificamente culturale: «Ogni scienza è in riferimento con una catena di generazioni di studiosi che lavorano e hanno lavorato in comune, l'uno per l'altro, una catena di indagatori noti o ignoti che *costituiscono la soggettività produttiva* della scienza vivente nel suo complesso»⁴⁵.

Ciò si sostanzia nella tesi secondo cui la formazione di un sapere ideale come quello geometrico dipende direttamente dalle modalità attraverso cui viene trasmesso, in particolare dalla *scrittura*⁴⁶. Eppure, gli oggetti matematici non sono semplici *oggetti culturali*, poiché proprio il passaggio attraverso la scrittura rende la trasmissione del sapere indipendente dal linguaggio – un'equazione rimane la stessa a prescindere dalla lingua che si usa per spiegarla. In questo modo, matrice culturale e universale possono coesistere; anzi, è in realtà la loro compresenza a spiegare perché e come un sapere originario viene «differito» attraverso dei segni e delle proposizioni, e come e perché la sua fruizione, inizialmente passiva, debba innescare una «*Reaktivierung*»⁴⁷. Tale riattivazione può infatti avere successo solo se già le prime asserzioni sono formulate in modo che il loro contenuto valga «una volta per sempre»⁴⁸.

Schematicamente, possiamo anche metterla così. (1) Le comunità storiche hanno creato il sapere matematico astraendolo gradualmente dall'esperienza. (2) Le regolarità empiriche sono state proiettate verso forme limite ideali, la cui esistenza è stata garantita dal perfezionamento del linguaggio che ne ha espresso le caratteristiche. Infine, (3) il sapere matematico e la sua origine sono divenuti accessibili alle generazioni future proprio attraverso la scrittura, perché gli oggetti di quel sapere dovettero assumere una forma riconoscibilmente extra-linguistica, oltretutto «universale», per sopravvivere allo scorrere del tempo. Solo in questo modo la passività empirica poté trasformarsi nell'attività tipica delle scienze deduttive e del loro sapere, che consta nella produzione concatenata e continua delle proposizioni⁴⁹.

Più nel dettaglio, si può vedere come lo sviluppo storico dia adito alla «riattivazione» e perciò, secondo Husserl, all'apriorità trascendentale di (2). Per esempio, in questo passo è chiaro che i «fatti» neokantiani vengono prodotti solo se esiste già il tipo di sapere a cui essi appartengono: «Deve essersi prodotta una continuità da persona a persona, da tempo a tempo. È chiaro che il metodo di produrre le idealità originarie a partire dai dati prescientifici del mondo culturale dev'essere stato registrato e fissato in proposizioni ben definite prima dell'esistenza della geometria»⁵⁰. La «*Reaktivierung*» viene così realizzata in

⁴⁴ Ivi, p. 24 (trad. it., pp. 56-57).

⁴⁵ Ivi, p. 367 (trad. it., p. 382), c.v.o mio.

⁴⁶ Cfr. Derrida (1987), pp. 141 ss. e Di Martino (1987). Il «farsi corpo» della scrittura, per riprendere l'espressione di Klein (1940), p. 85, costituisce perciò l'autentica linea di demarcazione fra il semplice «movimento storico» e la scienza. Su tutt'altro piano, ne aveva discusso Schiavone a proposito dell'apprendistato militare dei Romani, che non veniva decodificato in una «trattatistica» e rimaneva «pensiero in azione» – cfr. Schiavone (2016), p. 21. In maniera così non poco significativa, Lucio Russo identificava nell'apparizione dei «manuali» uno dei segnali più evidenti della nascita della scienza, cfr. Russo (2003), pp. 34-35.

⁴⁷ Hua VI, p. 371 (trad. it., p. 388).

⁴⁸ Ivi, p. 373 (trad. it., p. 389).

⁴⁹ Ivi, pp. 374-375 (trad. it., pp. 391-392).

⁵⁰ Ivi, p. 375 (trad. it., pp. 392-393).

un presente storico, dal momento che ogni comunità ne ha uno, ma è solo ipotizzando l'esistenza di un «*a priori* assoluto» che l'intuizione dell'«evidenza» legata all'origine diviene possibile. *Quello che il ricercatore ricostruisce deve essere già esistito, altrimenti non potrà essere "ridotto"*. In poche parole, se non vi fosse un *terminus a quo*, non potremmo riconoscere di cosa il «fatto» rappresenta il *terminus ad quem*. Ecco un altro passo indicativo, anche se non limpidissimo, che appare barrato nel dattiloscritto di Fink dopo la dichiarata esigenza di postulare un «*a priori* invariante o assoluto»⁵¹:

Dobbiamo ancora aggiungere che al contenuto apodittico di questo *a priori* di tutta la storia (*Historie*) in genere appartiene anche la facoltà della riflessione del pensiero che elabora questo *a priori* storico e i suoi pensieri scientifici, e perciò in una sola parola la conoscenza che questo pensiero e capacità di pensiero che subentra «nella» storia e la sua trasmissibilità infinita appartiene, è sempre appartenuta e sempre apparterrà all'essenza *a priori* dell'uomo e dell'umanità come la sua possibilità «latente»⁵².

In questa cornice va allora inquadrata anche l'osservazione, rivolta contro l'«*Erkenntnistheorie*»⁵³, secondo cui «tutta la storiografia di fatti rimane nell'incomprensione, perché, traendo le sue conclusioni ingenuamente e direttamente dai fatti, non tematizza mai il terreno di senso su cui si fondano queste conclusioni nel loro complesso»⁵⁴.

Ciononostante, la questione non è chiusa e merita un approfondimento.

5. Cassirer e Husserl a confronto

Qualche anno fa, Christian Möckel⁵⁵ aveva fatto notare che lo studio comparato Cassirer-Husserl nasconde delle insidie. In effetti, a fronte del rapporto, se non fitto, comunque continuo fra i due autori nel corso del tempo, e delle affinità fra i rispettivi approcci, che naturalmente vanno ascritti più all'influenza di Husserl su Cassirer che non viceversa⁵⁶, è difficile cogliere giudizi espliciti dell'uno sull'altro. In ogni caso, ritengo si possa individuare una differenza importante fra i due autori per quanto attiene alla *struttura* della teleologia storico-filosofica e scientifica, ovverosia la convinzione, da parte di Cassirer, che una filosofia della soggettività pura sia frutto di un malinteso. Vediamo di capirne il perché, procedendo inizialmente a ritroso.

Sappiamo, da una lettera dell'11 marzo 1937, che Husserl spedì le due parti edite della *Crisi* a Cassirer. Egli però si augurava pure che il secondo articolo, e quindi la terza parte⁵⁷, avrebbe potuto incontrare l'approvazione del suo interlocutore. Si trattava di capire se Cassirer fosse d'accordo con l'idea, espressa nel § 26 e sviluppata appunto nella terza parte, che attraverso il trascendentale fenomenologico si potesse «ritornare (*Rückfragen*) alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive», e quindi alla «riflessione da parte del soggetto conoscitivo su sé stesso e sulla sua vita conoscitiva»⁵⁸. Non meno importanti risultano poi altre due osservazioni. In primo luogo, riflettendo su *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, che gli era arrivato il giorno prima, Husserl realizzava di trovarsi al cospetto di «un'opera che mi ha stimolato molto e con cui avverto una parentela, ma, in fondo, anche qualcosa di estraneo»⁵⁹; in secondo luogo, egli dichiarava di non aver compreso «correttamente», in passato, il suo «radicale contrasto con la filosofia

⁵¹ Ivi, p. 385 (trad. it., p. 404).

⁵² Ivi, p. 553.

⁵³ Ivi, p. 379 (trad. it., p. 396).

⁵⁴ Ivi, p. 380 (trad. it., p. 398).

⁵⁵ Cfr. Möckel (2002).

⁵⁶ Vi è però naturalmente l'influsso per così dire «retroattivo» di Natorp su Husserl, che potrebbe quindi aver favorito il sotterraneo «accordo» fra Cassirer e Husserl. Oltre a Möckel, si vedano sul punto almeno Luft (2010) e Ferrari (2011).

⁵⁷ Landgrebe riporta che Husserl ne conservò il manoscritto fino alla malattia, sopraggiunta nell'agosto del 1937, cfr. Hua VI, p. XIV (trad. it., p. 22).

⁵⁸ Hua VI, p. 100 (trad. it., p. 125, mod.).

⁵⁹ Hua *Dok III/5*, p. 8.

di Kant (secondo l'impostazione e il metodo)⁶⁰. In soldoni, Husserl non si nasconde, ma si dimostra prudente nel giudizio e persino bisognoso di conforto. Prima dell'isolamento degli ultimi anni, però, il suo atteggiamento era stato diverso.

Mi riferisco in particolare alla lettera del 3 aprile 1925. Il contesto è il seguente: Husserl aveva letto il secondo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, ovverosia *Il pensiero mitico*, in cui veniva citato in una lunga nota a piè di pagina, il cui testo recitava così:

Nella via che Husserl stesso ha percorso dalle *Logische Untersuchungen* alle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* risulta sempre più chiaro che il compito della fenomenologia, come egli la intende, non si esaurisce nell'analisi della conoscenza, ma che in essa debbono essere studiate le strutture di campi completamente diversi di oggetti, secondo il loro puro "significato" e senza che si tenga conto della "realtà" dei loro oggetti. Una ricerca di tal genere si dovrebbe estendere anche al mondo mitico, non già per dedurne il peculiare contenuto mediante l'induzione partendo dalla varietà dell'esperienza offerta dall'etnologia e dalla psicologia dei popoli, ma per intenderlo in un'analisi puramente "ideante". Tuttavia, per quanto vedo, un tentativo del genere non è stato finora intrapreso né da parte della fenomenologia, né da parte della concreta indagine del mito [...]⁶¹.

Il passo che ora leggeremo è dunque una *riposta* a quest'annotazione. Eccolo:

Il suo libro, come lei stesso sa, lascia aperti problemi immani, a prescindere dal fatto che esso poteva essere soltanto un primo tentativo. Anzitutto: l'idea e la forma di una comprensione mitica del mondo, e di ogni altra intenzionalità universale di un'umanità comunitarizzata che vive in quest'intenzionalità, la quale si lega nell'unità di una comprensione complessiva, costituisce dapprima una creazione storicamente fattuale. La genesi storica (*Historische Genesis*) ricade però sotto leggi essenziali. Si tratta di rendere comprensibili, a partire dall'"ABC" delle strutture trascendentali e sotto quelle della genesi della vita trascendentale, i gradi necessari di una tipologia dello sviluppo (*Entwicklungstypik*) di un'umanità in generale: la tipologia dello sviluppo delle intuizioni essenziali valide e tuttavia non definitive, così come la tipologia di tutte le parvenze universali e le deviazioni nel grado della ragione già desta⁶².

Poco importa, dunque, che la fenomenologia avesse «arricchito» il neokantismo di Marburgo grazie a Cassirer, perché è evidente che qui abbiamo incontrato una dichiarazione programmatica. L'uso del termine «*Entwicklungstypik*» è a riguardo molto istruttivo. Nel saggio di Husserl del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*, compariva già la requisitoria contro la «*Typik*» con riferimento a Dilthey e alla sua analisi della specificità delle forme culturali⁶³. Come noto, Husserl si pronunciò sull'insufficienza del metodo di Dilthey, il quale, pur avendo il merito di penetrare l'intenzionalità delle singole forme culturali (l'arte, la religione e così via), cioè la loro intrinseca «motivazione» – termine che ricorrerà anche in Cassirer –, non permette di rendere conto dell'unicità della formazione di senso di saperi come scienza e filosofia e rimaneva, pertanto, una dottrina della «vita empirica dello spirito»⁶⁴. La sostituzione di «*Typik*» con «*Entwicklungstypik*» sembra dunque corrispondere alla volontà non solo di abbracciare intuitivamente le «essenze» di quei saperi, ma anche di descriverne la *genesì*, in modo tale che il metodo che permettesse di farlo, ossia la «fenomenologia pura», diventerebbe «nient'altro che la scienza del trascendentale, dapprima eidetica e poi empirica, applicata radicalmente a partire dall'ABC e poi da applicarsi all'infinito»⁶⁵. In buona sostanza, Husserl stava ribadendo quello che aveva scritto a Natorp il 18 marzo 1909:

⁶⁰ Ivi, p. 9.

⁶¹ PSF2, p. 14, nota n. 12 (trad. it., pp. 18-19, nota n. 1, mod.).

⁶² WB, p. 85.

⁶³ Cfr. Dilthey (1922), p. 34 *et passim*. Ottime ricostruzioni della polemica con Dilthey si trovano in Cacciatore (1993), pp. 249-287, e Ferrari (2023), pp. 636 ss.

⁶⁴ Hua XXV, pp. 48 ss. (trad. it., p. 71 ss.).

⁶⁵ WB, p. 86.

Non si può studiare, tuttavia, l'essenza della coscienza nei suoi molteplici «fenomeni» senza avere davanti agli occhi, allo stesso tempo, la sua unità e l'unità dell'oggettività (*Gegenständlichkeit*) che si costituisce da sé e, quindi, esperire allora dolorosamente l'enigma di questa costituzione, i problemi di ciò che è significato (*Gemeinheit*) e dato (*Gegebenheit*). La scuola di Marburgo ha dapprincipio un altro problema e un altro metodo. Essa ha elaborato per sé formulazioni stabili di questioni gnoseologiche superiori, che rappresentano il *prius* e verso cui tutto il lavoro ulteriore si orienta [...]. Noi di Gottinga lavoriamo con tutt'altra impostazione e, sebbene sinceri idealisti, lo siamo per così dire dal basso⁶⁶.

Tuttavia, in alcune pagine del *Nachlass* su cui mi soffermerò anche in seguito, Cassirer vedrà nella filosofia dello spirito di Dilthey esattamente un tentativo di costruzione «dal basso» del mondo della storia!⁶⁷ Ma con un'importante specificazione: a Dilthey non interessa una psicologia fondazionale, che torna al soggetto tramite un «mero passivo *rivivere*»⁶⁸, ma lo spirito oggettivo⁶⁹. Due sono le conseguenze di questa mossa, che Cassirer sembra riprendere. Per un verso, lo «*Erleben*» è «*Miterleben*», cioè creazione attiva e partecipativa che si sostanzia nell'«opera», la quale precede, pertanto, la coscienza fenomenologica e di cui bisogna studiare le condizioni di possibilità⁷⁰. Per l'altro, se lo spirito si oggettiva occorrerà per forza farne la *storia*, non solo ricostruirne l'impalcatura⁷¹.

Per tornare, però, a un'esposizione storicamente più ragionata dei fatti, è probabile che, a giudicare dalla risposta della settimana seguente (10 aprile 1925), Cassirer doveva aver pensato di non essere troppo lontano dalla fenomenologia. Anzitutto, Cassirer dice che «sin dalla pubblicazione del primo volume delle *Ricerche logiche*» gli era apparsa chiaramente la «convinzione [...] che fra i compiti che la fenomenologia si pone e le prospettive fondamentali della filosofia critica sussiste una profonda comunanza»⁷², che non a caso riassume citando la formula della lettera husserliana sul trascendentale come «scienza da applicarsi all'infinito». La «*Entwicklungstypik*» della lettera del 3 aprile riguardava, in effetti, «*geltende und doch nicht endgültige Weltanschauungen*»⁷³, che Husserl stesso concepiva alla stregua di «una metodologia ampliata del postulato kantiano», la quale, «come tutto ciò che è kantiano, è solo una scoperta, che abbisogna massimamente di una formazione, fondazione e delimitazione scientifica definitiva»⁷⁴. Con un po' di azzardo, si potrebbe quindi dire che Cassirer, interpretando la fenomenologia come una forma di «neokantismo» per definizione aperta, vedeva in Husserl qualcosa di non troppo diverso da quello che era stato fatto a Marburgo e che si continuava a fare anche fuori dal circolo. Questo tenendo presente che Husserl aveva comunque ribadito a Cassirer di «non poter divenire un neokantiano della forma e del metodo marburghese»⁷⁵.

In merito alla stessa «*Entwicklungstypik*», Cassirer rimanda al suo scritto del 1922 *Die Begriffsform im mythischen Denken* e al terzo volume di *Filosofia delle forme simboliche*⁷⁶.

⁶⁶ Hua *Dok.* III/5, p. 110.

⁶⁷ *MSF*, p. 159 (trad. it., p. 194, sebbene Raio traduca «*von unten*» con «*dal fondamento*», facendo perdere la possibile correlazione).

⁶⁸ Ivi, p. 161 (trad. it., p. 195).

⁶⁹ Cfr. Cacciatore (1993), pp. 105-126.

⁷⁰ Cfr. *PSF3*, p. 63 (trad. it., p. 75). Sul concetto di «opera», cfr. Raio (2005). Per converso, Husserl era convinto che proprio attraverso Dilthey non si riuscisse a fondare l'intersoggettività e il concetto di vita comunitaria. In *Ideen III*, inoltre, Husserl dice che la nascita della scienza dipende dal passaggio dalla coscienza psicofisica alle «*personalità spirituali*», Hua V, p. 21 (trad. it., 397), cfr. Derrida (1987), p. 107. Mi pare significativo che per lo spirito oggettivo, e non solo qui – si veda pure Hua XXIX, pp. 238 ss. (trad. it., p. 41 ss.) –, Husserl riadatti la terminologia della prima persona e muova da questa prospettiva.

⁷¹ Ma, significativamente, contro Dilthey, Cassirer rivendica il portato *fenomenologico* della filosofia delle forme simboliche, la quale ha il compito di fornire le «essenze» del linguaggio, dell'arte, della scienza e così via. La storia è qui solo il «*terminus a quo*», non quello «*ad quem*». Cfr. *MSF*, pp. 164-165 (trad. it., pp. 198-199).

⁷² *WB*, p. 86.

⁷³ Ivi, p. 85.

⁷⁴ Ivi, p. 86.

⁷⁵ Ivi, p. 85.

⁷⁶ Ivi, p. 87.

Il primo è un saggio peculiare, in cui in effetti fenomenologia e “tipica” si mescolano. Si veda ad esempio questo passo:

La riflessione sulla forma e la specificità della conoscenza storica non determina come tale nulla del contenuto di questa conoscenza – il tipo e la direzione della comprensione e descrizione storiche lasciano l’oggetto di questa comprensione totalmente indeterminato. Per determinarlo, dobbiamo ritornare (*zurückgehen*) di nuovo dalla forma della conoscenza storica al contenuto e all’essenza (*Wesen*) di ciò che subentra nello sviluppo storico. Ogni storia ha, come storia concreta, un soggetto determinato: essa è storia dello stato o del diritto, del linguaggio o dell’arte, della religione o della scienza⁷⁷.

L’uso di «*Wesen*» e del verbo «*zurückgehen*» non sembra casuale, con il metodo storico e il suo oggetto a giocare il ruolo rispettivamente della *noesi* e del *noema*⁷⁸. D’altronde, quando il noema è determinato, il pluralismo è inevitabile, persino all’interno della stessa forma simbolica. A riguardo, sono significative le parole sul linguaggio e sull’idea di grammatica universale:

Tanto più, in questa considerazione, l’individualità del linguaggio e delle lingue (*Individualität der Sprache und der Sprachen*) è venuta fuori, individualità che proibisce ogni riconduzione (*Rückführung*) a un tipo (*Typus*) logico uniforme, quanto più chiaramente si mostra, d’altro canto, che proprio questa individualità della «forma linguistica interna» non solo è fondata in una certa direzione del sentimento e della fantasia, bensì in una caratteristica legalità *del pensiero*⁷⁹.

Visto che l’attività unificante della noesi non depauperava la molteplicità delle forme, non stupisce, dunque, che Cassirer concluda il suo saggio in questo modo:

[...] Il mondo ha per noi la forma che gli ha dato lo spirito. E poiché esso nella sua unità non è qualcosa di semplice, bensì racchiude in sé una molteplicità concreta di diverse direzioni e attività, proprio per questo motivo anche l’essere e le sue classi, i suoi rapporti e le sue differenze devono apparire come qualcosa di diverso, a seconda che esso venga visto attraverso diversi mezzi spirituali⁸⁰.

A questo punto, però, la contrapposizione fra fenomenologia e filosofia neokantiana non potrebbe essere più profonda, e tutto sommato coerente. Basti pensare al lungo commento ai testi sulla dottrina delle monadi contenuto nel secondo volume delle *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* di Leibniz, in cui Cassirer aveva già scritto: «La realtà [*Wirklichkeit*] si scompone [...] in una immensa molteplicità di gruppi separati e sequenze di rappresentazioni [*Abfolgen von Vorstellungen*]: in luogo di una natura è posta una infinità di autosussistenti e differenti mondi della coscienza [*Bewußtseinswelten*]»⁸¹. Ed eravamo nel 1906⁸².

Le ragioni di questa divergenza si fanno palesi in *Filosofia delle forme simboliche* e nello sviluppo della lettura della fenomenologia portato avanti nel manoscritto *Über Basisphänomene* (c.ca 1940). Nell’opera edita, compare una discussione della natura relazionale dell’«intenzionalità», nella quale Cassirer afferma che solo il passaggio da

⁷⁷ BMD, p. 7.

⁷⁸ È lo stesso Cassirer a segnalare nella lettera di aver trovato importanti affinità con *Ideen I* su questo punto, cfr. WB, p. 87.

⁷⁹ BMD, p. 9.

⁸⁰ Ivi, pp. 60-61.

⁸¹ EHGP, p. 569. Ferrari aveva messo già in luce che occorre ricercare nelle *Einleitungen* la sorgente teorica del concetto di forma simbolica, cfr. Ferrari (1988), pp. 248 ss.

⁸² Sulla “monadologia” husserliana e sulla sua opzione “coscienzialista”, cfr. Hua IV, § 26, pp. 107-108 (trad. it., pp. 112-113); Altobrando (2010). Va anche detto che la fenomenologia prende pure la direzione del «*Leib*», cosa che cambierebbe per certi versi il giudizio che qui stiamo fornendo, cfr. Imperato (2022), pp. 177 ss.

Brentano a Husserl ha giustificato il disimpegno ontologico circa l'«inesistenza» dell'oggetto intenzionale⁸³. Inoltre, Cassirer è convinto che l'atto intenzionale descritto dalla fenomenologia husserliana comporti anche la rinuncia al concetto di «un reale soggetto psichico», che viene piuttosto sostituito da «un atto di conferimento del senso⁸⁴». Si tratta naturalmente delle celebri pagine sulla «pregnanza simbolica», la cui funzione Cassirer condensa nell'icastica formula della «vita “nel” senso⁸⁵». In altre parole, il filosofo neokantiano contesta la divisione residua fra “forma” e “materia” che in fenomenologia si riscontra a proposito di «*ἔλη* sensibile» e «*μορφή* intenzionale», come attestato dal § 85 di *Ideen I*. Qui l'intenzionalità appariva sì come un «medium universale che include ultimamente in sé tutti i vissuti⁸⁶», ma l'«animazione» di questi ultimi era ancora concepita come una prestazione che si applicava *dal di fuori* «all'elemento sensoriale, che in sé non ha alcuna intenzionalità⁸⁷». Questo “fuori” era naturalmente la «coscienza⁸⁸», a cui Cassirer opponeva, in toni che però non sembrano mai veramente polemici, giustappunto la pregnanza simbolica che permea il dato, articolandolo spiritualmente *dall'interno*⁸⁹.

Per quanto riguarda il testo degli anni Quaranta, Cassirer, nel discutere i fenomeni di base, si riferisce alle «intenzioni “originariamente offerenti” nel senso di Husserl⁹⁰», ma è chiaro che si tratti qui piuttosto della “sua” fenomenologia. Occorre, infatti, studiare il modo in cui la realtà diventa “fenomeno” secondo uno schema che non è ancora quello della coscienza a cui si manifesti qualcosa e che sia piuttosto manifestazione per sé stessa⁹¹ o l'«apparire stesso⁹²».

Dopo questo non brevissimo excursus, occupiamoci di capire cosa abbia a che fare tutto questo con la storia e il mondo della vita. Partiamo dal secondo punto, sebbene, come vedremo, sia difficile usare il bisturi.

In fenomenologia c'è un *terminus a quo*, l'«io», per cui risulta ovvio concentrarsi su come le forme superiori della conoscenza originino dalle strutture del mondo della vita. D'altra parte, è anche il «mondo circostante umano» a essere unico e comune, come testimoniato dallo *explicit* di *Der Ursprung*⁹³. Sembra sia questa la doppia assunzione che giustifica la pretesa che l'origine della geometria faccia parte di una «teleologia universale della ragione⁹⁴». È per questo motivo che Husserl ha per gli “etnomatematici” parole affilate: «[...] Quello storicismo che intende spiegare l'essenza storica, cioè gnoseologica, della matematica in base alla condizione magica o ad altri modi appercettivi di un'umanità vincolata a un certo tempo, è di principio errato⁹⁵. In definitiva, Husserl considera questo tipo di spiegazioni «storicamente fattuali», ma non «intimamente storiche⁹⁶».

Perché, però, Husserl usa questi toni? Occorre considerare che, nel terzo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer aveva scritto, al solito in una nota a piè di pagina, una lunga confutazione dell'approccio fenomenologico, il cui destinatario esplicito era

⁸³ Cfr. *PSF3*, p. 224 (trad. it., I, p. 262). Come noto, Husserl aveva parlato anche di «*Weltvernichtung*» come correlato della riduzione, cfr. *Hua III.1*, §§ 49-50, pp. 91-95 (trad. it., pp. 119-125).

⁸⁴ *PSF3*, p. 224 (trad. it., I, p. 263).

⁸⁵ Ivi, pp. 226 ss. (trad. it., I, p. 264 ss.). L'espressione è a p. 231 (trad. it., I, p. 270).

⁸⁶ *Hua III.1*, § 85, p. 171 (trad. it., p. 213).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 174 (trad. it., p. 215).

⁸⁹ Cfr. *PSF3*, p. 231 (trad. it., p. 270).

⁹⁰ Cfr. *MSF*, p. 132 (trad. it., p. 168).

⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

⁹² *ZWW*, p. 3.

⁹³ *Hua VI*, p. 386 (trad. it., p. 405). Si vedano pure ivi, pp. 271-272 (trad. it., p. 286), e: app. 25, p. 500 (trad. it., p. 536). Peraltro, sotto questo aspetto, Cassirer fu sottoposto a un fuoco incrociato. Infatti, in *Essere e tempo*, Heidegger avrebbe parimenti difeso la tesi secondo cui nessuna analisi retrospettiva d'ispirazione etno-antropologica avrebbe potuto gettare luce sulla struttura fenomenologica della «quotidianità» dell'«esserci». Cfr. Laino (2019). Non casualmente, è intorno ai poli del *terminus a quo* e del *terminus ad quem* che si giocò la partita di Davos, cfr. Heidegger (2006), p. 221 *et passim*.

⁹⁴ *Hua VI*, p. 386 (trad. it., p. 405).

⁹⁵ Ivi, pp. 385-386 (trad. it., p. 404).

⁹⁶ Ivi, p. 386 (trad. it., p. 405).

Oskar Becker⁹⁷, benché fosse chiaro che il bersaglio grosso fosse Husserl. In effetti, Cassirer temeva che, se si fossero seguiti gli sviluppi della fenomenologia, la comprensione degli oggetti matematici sarebbe andata distrutta in un «antropologismo» che avrebbe mescolato surrettiziamente il concetto psicologico di tempo con quello logico di ordine⁹⁸, dacché il suo merito principale era stato esattamente l'opposto. La differenza di «tipo» fra il mondo della vita e quello della scienza è invece enorme e sarebbe vano pensare che i fatti della scienza possano sorgere dalle strutture dell'esperienza comune⁹⁹.

Nel *Nachlass* Cassirer amplia le sue critiche alla versione monadistico-soggettiva della fenomenologia husserliana¹⁰⁰. In un lungo passo che appare barrato nel manoscritto di *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* – siamo negli anni Trenta –, Cassirer dice che le filosofie dell'«io» offrono soltanto un punto di vista statico sull'«inizio». Per lui, invece, «se l'inizio è un vero inizio, deve essere trovato un principio che lo oltrepassa»¹⁰¹. A ciò, come ha spiegato chiaramente Möckel, servono i fenomeni di base, che ci consentono di passare dall'intuizione alla «contemplazione» delle forme oggettive dello spirito¹⁰². Così, se la fenomenologia ci permette di «intuire» i fatti partendo dall'analisi trascendentale e dalla riduzione all'io puro¹⁰³, la soggettività cassireriana non è assoluta e il suo «peso» dipende dal «bilanciamento» che essa raggiunge con gli altri fenomeni di base – l'«agire» e l'«opera», il «tu» e l'«es» – all'interno delle forme culturali¹⁰⁴. I fenomeni di base non rappresentano, pertanto, «livelli all'interno di una realtà assoluta», ma solo vettori di significato, propedeutici all'«articolazione della conoscenza e delle relazioni che in essa vigono»¹⁰⁵. È chiaro che una tale soggettività per così dire «spuria» non possa avere la funzione di *terminus a quo*. Passiamo ora all'impatto che queste posizioni hanno sul metodo storico.

Comincio col dire che anche qui ci sono delle deviazioni, visto che, in uno degli abbozzi in cui tenta di proseguire le ricerche della *Crisi*, Husserl sembra prendere una direzione differente da quella che abbiamo tracciato. In primo luogo, egli è consapevole che nella «storiografia» (*Historie*) non vi è nulla di «oggettivo» nel senso delle scienze esatte, e che in generale non può esservi una storia che descrive positivisticamente *come le cose sono veramente andate*. Per Husserl, inoltre, la formazione dell'intenzionalità collettiva che sostanzia la comunità è il risultato dell'interazione delle diverse coscienze, e più nello specifico di una stratificata costruzione intersoggettiva della «storia» (*Geschichte*), che parte dal «ricordo» e giunge all'«osservazione professionale» dello storico¹⁰⁶. Solo a questo punto diviene disponibile un «orizzonte storico universale»¹⁰⁷, che però come tale «rimane sempre e solamente un'approssimazione all'idea del vero passato storico con i suoi ampi orizzonti di incolmabile vuoto»¹⁰⁸. Esso è perciò soltanto «un'idea necessaria»¹⁰⁹ che viene «continuamente ridestata come un *“plus ultra”*»¹¹⁰. Situandosi così a metà strada fra «una forma di puro oggettivismo» e un «puro costruttivismo»¹¹¹, Husserl crede che lo storico

⁹⁷ Cfr. Becker (1927) e Becker (1929). Sul rapporto Cassirer-Becker, ma con Heidegger e non Husserl sullo sfondo, cfr. Giugliano (2005).

⁹⁸ Cfr. Becker (1927), pp. 637 ss; *PSF3*, pp. 466-467, nota n. 158 (trad. it., II, pp. 168-170, nota n. 3).

⁹⁹ Siccome, inoltre, non vi è un «mondo della vita» dal quale le forme sgorgino unitariamente, non vi sono nemmeno oggettivazioni a-simboliche. Cfr. Borbone (2019).

¹⁰⁰ Si veda pure *MSF*, pp. 171-174 (trad. it., pp. 205-208).

¹⁰¹ *ZWW*, p. 16.

¹⁰² Cfr. Möckel (2002).

¹⁰³ Cfr. Hua XXV, pp. 61-62 (trad. it., pp. 105-106).

¹⁰⁴ Mi limito, per il momento, alla formulazione teorica. Più avanti, ne offrirò una spiegazione «pratica», concentrandomi sulla differenza fra mito e storia.

¹⁰⁵ *ZWW*, p. 12.

¹⁰⁶ Hua XXIX, pp. 233 ss. (trad. it., p. 35 ss.).

¹⁰⁷ Ivi, p. 235 (trad. it., p. 37).

¹⁰⁸ Ivi, p. 233 (trad. it., p. 36).

¹⁰⁹ Ivi, p. 234 (trad. it., p. 36).

¹¹⁰ Ivi, p. 235 (trad. it., p. 37).

¹¹¹ Cfr. De Santis (2023), p. 21.

ritrovi fattori «invarianti» nei processi storici¹¹² e scovi «le “idee” nella storia»¹¹³, in un’opera senza posa¹¹⁴.

È stato così fatto notare che nella teleologia husserliana non c’è un «assoluto» che si automanifesta, ragion per cui se il compito della sua scoperta è sempre *differito* non solo in avanti, ma soprattutto all’indietro, «non c’è proprio nulla da portare a termine»¹¹⁵. Tutto questo è, *ça va sans dire*, molto neokantiano, ma sarebbe troppo dire che la «storia poteva anche non cominciare»¹¹⁶. Anzi, il punto è che, se si traspone il problema dalla storia alla filosofia, la quale ha il compito di fornire «una scienza universale del mondo»¹¹⁷, si trova che, se «esiste una forma finale», essa è pure «una forma iniziale (*Anfangsgestalt*), di un’infinità e di una relatività di nuovo genere»¹¹⁸. Di conseguenza, nel caso di Husserl, la «storicità» non si dispiega,

ma è già implicata in ogni presente, nella sua fattualità, in quanto nascosta eredità spirituale, in quanto è quel passato che la persona attuale ha formato e che, in quanto sua formazione, è implicato in essa intenzionalmente. [...] Questo *mondo circostante*, che risale fino alla fondazione originaria della filosofia e della generatività filosofica, è il suo presente vivente¹¹⁹.

Naturalmente, si può pensare che la formazione del senso collettivo ad opera delle singole personalità non segua un piano prestabilito e dipenda proprio da quelle personalità che attuano la riduzione, ma una volta che quest’ultima è effettuata, non si può tornare indietro facilmente¹²⁰. La filosofia abbozza, infatti, «il logos del mondo, un logos che è già dato» storicamente nel «mondo mitico pre-scientifico»¹²¹. Il logos che si scopre nella scienza, insomma, è lo stesso che aveva plasmato il mito, perché, come ho detto, uno il mondo, una la coscienza, una la storia. Ed è proprio per questa ragione che non possiamo fare a meno di pensare che il legame fra *terminus a quo* e *terminus ad quem* sia comunque ciò che definisce la «storicità» (*Historizität*) come «modo d’essere correlativo dell’umanità e del mondo culturale»¹²². La storicità, pertanto, essendo *riattivata*, unifica passato, presente e futuro.

La ricostruzione che effettua la storia non è quindi basata «su ciò che viene dopo», il che darebbe così «la misura di ciò che viene prima»¹²³, bensì dal trasferimento di senso che dal prima va verso il dopo. Come annota Husserl, se «dobbiamo riuscire a intravedere ciò che sta costantemente prima e al di sotto del logos, ciò che è pre-teoretico, non abbiamo bisogno di compiere una riconsiderazione storica retrospettiva»¹²⁴. Per questo, la direzione «storico-teleologica», come notava Derrida, è molto più che una possibilità narrativa: essa è «l’eidetica della storia», nella misura in cui è il terreno in cui il “logos” si svela proiettandosi in avanti, “differendosi”, come abbiamo spiegato, in un *terminus ad quem* tramite la scrittura e innescando la ricerca spasmodica del *terminus a quo*¹²⁵.

La concezione che Cassirer ha del metodo storico è pluralista, ma nondimeno legata alla questione della soggettività. Nella sua prolusione come rettore ad Amburgo, difatti, Cassirer scrive: «L’individualità dello spirito formante non è un fattore meramente

¹¹² Hua XXIX, p. 241 (trad. it., pp. 44-45).

¹¹³ Ivi, p. 243 (trad. it., p. 46).

¹¹⁴ È proprio questo aspetto a conferire il carattere di storicità alla «*Lebenswelt*», cfr. Weidtmann (2016), pp. 79-80.

¹¹⁵ Costa (2023), p. 108.

¹¹⁶ Ivi, p. 154.

¹¹⁷ Hua VI, p. 269 (trad. it., p. 284).

¹¹⁸ Ivi, p. 274 (trad. it., p. 288).

¹¹⁹ Ivi, app. 24, pp. 488-489 (trad. it., pp. 513-514).

¹²⁰ Cfr. Hua III.1, § 57, pp. 109-110 (trad. it., pp. 143-144).

¹²¹ Hua VI, app. 25, p. 491 (trad. it., p. 515).

¹²² Ivi, app. 2, p. 378 (trad. it., p. 396).

¹²³ Ivi, app. 25, p. 491 (trad. it., p. 516).

¹²⁴ Ivi, p. 498 (trad. it., p. 524).

¹²⁵ Cfr. Derrida (2002), pp. 214 ss.; Derrida (1987), p. 155.

contingente, bensì un fattore necessario e veramente costitutivo di ogni intuizione storica complessiva autenticamente concreta»¹²⁶. E più avanti, a proposito del positivismo di Ranke che egli criticava al pari di Husserl, aggiunge: «La vera universalità della visione storica complessiva non deriva dalla disattivazione dell'individualità, bensì dal suo rafforzamento, approfondimento e intensificazione»¹²⁷. Qualche anno più tardi, nel *Saggio sull'uomo* (1944), Cassirer delinea persino una sequenza assimilabile a quella che abbiamo trovato in Husserl. L'oggettività dei «fatti storici» non è quella dei fatti empirici della fisica: all'oggettività storica si accede tramite il «ricordo» e la «ricostruzione ideale» che esso ci consente di fare¹²⁸.

A ogni modo, lo storico cassireriano non è soggettività irriducibile. Il puro io come fenomeno di base è grossomodo rappresentato dal mito: solo la coscienza mitica può produrre un mondo a sua immagine e somiglianza¹²⁹. Lo storico vive invece nella rappresentazione e i fatti gli resistono.

Approfondendo questo tema, due testi possono esserci utili. Il primo raccoglie due lezioni sulla filosofia della storia che Cassirer tenne a Yale nel 1942 ed è stato pubblicato nel volume *Symbol, Myth, and Culture*. Prendendo posizione contro lo «storicismo spiritualistico astratto»¹³⁰, Cassirer coniava lì la categoria di «causalità individuale»¹³¹. Quest'ultima si situa a metà strada fra il mito e le scienze della natura, cioè fra la pura espressione e il mondo impersonale, disantropomorfizzato della fisica. In quest'ultimo ambito, infatti, i particolari devono *ripetersi* esattamente come prescritto dalle leggi. Viceversa, la causalità storica contempla un elemento di contingenza, legato alla «motivazione»¹³²: soltanto per il *singolo* storico le azioni degli individui sono conseguenze più o meno «necessarie» di *una stessa* ricostruzione – la *sua*. Lo Spartaco di Marx non è lo Spartaco di Le Bohec o Schiavone e le sue gesta appaiono affatto diverse, quantunque si riferiscano allo stesso individuo. L'analisi dello storico deve sì ricondurre i fatti alle idee, ma questi non può fare a meno di pensare che le cose sarebbero potute andare diversamente: «Ogni singolo fenomeno può cambiare da un momento all'altro»¹³³ e la storia non è un «letto di Procuste»¹³⁴ a cui inchiodare a forza i fatti. Certamente, però, in questo processo, il senso di marcia della «civilizzazione umana» è *fenomenologicamente* invertito: non si tratta più di produrre nuove forme di vita, ma di riportare queste ultime alla loro origine. È così che i fatti «rivivono»¹³⁵.

Il secondo testo a cui mi riferivo è il capitolo sulla storia nel *Saggio sull'uomo*. Anche qui lo schema è analogo: si segue una via diversa e poi si fa una concessione importante alla fenomenologia. In generale, l'obiettivo dello storico è ricercare «la materializzazione dello spirito di un'età passata»¹³⁶, così come *suo* è il merito di vivificare gli oggetti storici (documenti, leggi, cerimonie religiose e così via), riunificandoli in un quadro unitario¹³⁷; ma chi volesse scoprire il *vero* Platone non potrebbe fare a meno di riscontrare che la sua personalità ideale si espandeva in varie direzioni¹³⁸. Ciò dipende dal fatto che le «passioni» dello storico – e presumibilmente, dunque, anche di quello della filosofia – orientano la sua ricostruzione, sebbene non nel senso che egli si lasci dominare dai suoi istinti. Lo storico è piuttosto un «giudice istruttore»¹³⁹ che raccoglie i «fatti» e li sottopone come «prove» al

¹²⁶ FFPW, pp. 351-352.

¹²⁷ Ivi, p. 352.

¹²⁸ EM, p. 221 (trad. it., p. 254). Va però detto che qui il riferimento è Burckhardt, cfr. ivi, p. 259 (trad. it., p. 296).

¹²⁹ PSF2, p. 48 (trad. it., p. 58).

¹³⁰ PH, p. 132.

¹³¹ Ivi, p. 129.

¹³² Cfr. ivi, p. 128.

¹³³ Ivi, p. 137.

¹³⁴ Ivi, p. 132.

¹³⁵ Cfr. ivi, p. 139.

¹³⁶ EM, p. 225 (trad. it., p. 257).

¹³⁷ Ibidem (trad. it., p. 258).

¹³⁸ Ivi, pp. 227-228 (trad. it., pp. 261-262).

¹³⁹ Ivi, p. 239 (trad. it., p. 274).

«tribunale» della «storia del mondo»¹⁴⁰, da cui però aspetta un verdetto. Questo dimostra che «la vita», come scrive Cassirer, «può essere definita e interpretata solo dopo essere stata vissuta», senza ricorrere *prima* a «un’astratta formula generale»¹⁴¹, quale pure la “coscienza” appunto sarebbe¹⁴². Ne consegue che la soggettività storica non può essere definita in termini fenomenologici: essa si rispecchia in un «antropomorfismo oggettivo»¹⁴³, in un mondo della coscienza che non è il frutto della fantasia e che si affianca ai mondi oggettivi degli altri storici.

Tuttavia, a dispetto di questo pluralismo, Cassirer scriveva: «Nessuno potrebbe tentare di scrivere una storia della matematica o della filosofia senza avere una chiara visione dei problemi sistematici delle due scienze»¹⁴⁴. E menzionava addirittura il detto di Eraclito a lui tanto caro: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*¹⁴⁵. È difficile comprendere se si tratti di un *endorsement* dell’approccio husserliano¹⁴⁶, ma certo lo stesso Husserl aveva scritto che il filosofo ha un’intuizione anzitutto «poetica» della «storicità scientifica» della filosofia¹⁴⁷, oltretutto *sa cos’è* prima di scomporla storicamente.

Mi pare che questa tensione di fondo sia ineliminabile, al netto dei contrasti di natura sistematica che pure abbiamo sottolineato. Peraltro, nemmeno la più solerte storiografia contemporanea della scienza è riuscita a farne a meno, come dimostra la seguente citazione di Lucio Russo: «Non si può [...] affrontare il problema [...] del “metodo scientifico” senza conoscere la scienza che è stata di fatto prodotta nella storia [...]. D’altra parte è ovvio che non è possibile alcuna storia della scienza che non sia basata su una definizione [...] di “scienza”»¹⁴⁸.

Bibliografia

Sigle

Opere di Cassirer

- BMD* *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg 2013, pp. 3-73.
- EHGP* *Vorrede und Einleitungen zu: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (1904-6; 1924), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von M. Simon, Meiner, Hamburg 2001, pp. 515-598.
- EM* *An Essay on Man* (1944), Doubleday, New York 1956; trad. it. a cura di L. Pavolini, *Saggio sull’uomo*, Longanesi, Milano 1948.
- EP1* *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bruno Cassirer, Berlin 1906; trad. it. a cura di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia*, vol. 1, Einaudi, Torino 1954.

¹⁴⁰ *Ibidem* (trad. it., p. 273).

¹⁴¹ *Ivi* p. 253 (trad. it., p. 289).

¹⁴² Cfr. Avogadro (2024), pp. 251-252.

¹⁴³ *EM*, p. 242 (trad. it., p. 276).

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 227 (trad. it., pp. 260-261).

¹⁴⁵ DK 22 B60.

¹⁴⁶ L’ultimo saggio di Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, contiene un altro riferimento a Husserl. Alla fenomenologia viene riconosciuto il merito di aver combattuto contro lo psicologismo, ma Cassirer obietta sorprendentemente che essa ha allo stesso tempo tagliato i ponti fra logica e psicologia, pregiudicando la comprensione di forme culturali come il linguaggio, cfr. *SML*, p. 103. A tale tentativo, Cassirer oppone la sua «morfologia» d’ispirazione goetheana e con ciò l’idea di fissare “tipi” e “varianti” interne ai tipi stessi. Krois (1987) aveva parlato a riguardo di prospettiva «centrifuga», mentre Ferrari (1994) pensava che tale approccio avrebbe condotto a una ripresa della filosofia di Cassirer, cosa rispetto a cui i fatti mi sembrano avergli dato ragione.

¹⁴⁷ Hua VI, p. 513 (trad. it., p. 541).

¹⁴⁸ Russo (2003), p. 33.

- FFPW *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* (1929), in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 17, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg 2004, pp. 342-359.
- PH *The Philosophy of History* (1942), in E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, Yale, New Haven and London 1979, pp. 121-141.
- PSF1 *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Band: Die Sprache* (1923), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- PSF2 *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Band: Das mythische Denken* (1925), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- PSF3 *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Band: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Meiner, Hamburg 2010; trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966.
- MSF *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1995; trad. it. a cura di G. Raio, Sansoni, *Metafisica delle forme simboliche*, Milano 2003.
- SF *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer, Berlin 1910; trad. it. a cura di R. Pettoello, *Sostanza e funzione*, Eutimia, Napoli 2024.
- SML "Structuralism in Modern Linguistics" (1945), *Word* 1:2, pp. 99-120.
- WB *Ausgewählter Wissenschaftlicher Briefwechsel*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg 2009.
- ZWW *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, hrsg. von K. C. Köhnke, J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1999.

Opere di Cohen

- LRE *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1922³.
- KTE *Kants Theorie der Erfahrung*, in H. Cohen, *Werke*, Bd. 1, Teil 1.1, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1987.
- PIM *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883; trad. it. a cura di N. Argentieri, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011.

Opere di Husserl

- EU *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Hamburg 1999; trad. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007.
- Hua Dok III/5 *Briefwechsel. Band V: Die Neukantianer*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag 1994.
- Hua III.1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage, hrsg. von K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 2002.
- Hua IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. a cura di E. Filippini e V. Costa,

- Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, voll. 2-3, Einaudi, Torino 2002, pp. 7-376.
- Hua V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1971; trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 379-524.
- Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. a cura di E. Filppini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Hua XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, in part. *Statische und genetische phänomenologische Methode*, pp. 336-345; ed. it. a cura di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 53-63.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1987, in part. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 3-62; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Hua XXVI *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1987; trad. it. a cura di A. Caputo, *La teoria del significato*, Bompiani, Milano 2008.
- Hua XXIX *Zur Methode der Geschichtsbetrachtung: Einlage zur geplanten Fortsetzung der Krisis*, in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht et al. 1992, pp. 227-244; trad. it. a cura di D. De Santis, *Sul metodo da adottare nella considerazione della storia*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 29-47.
- Altobrando, A. (2010), *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino.
- Argentieri, N. (2011), Non nel cielo sono date le stelle. *L'anticipazione matematica della realtà nell'idealismo scientifico di Hermann Cohen*, introduzione a H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 5-41.
- Avogadro, F. (2024), *Ernst Cassirer, l'ultimo illuminista*, Carocci, Roma.
- Becker, O. (1927), "Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, n. 8, pp. 439-809.
- Becker, O. (1929), "Über den sogenannten 'Anthropologismus' in der Philosophie der Mathematik (Eine Erwiderung in Sachen der 'Mathematischen Existenz')", *Philosophischer Anzeiger*, n. 3/3, pp. 369-387.
- Biagioli, F. (2016), *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, Cham.
- Borbone, G. (2019), *Pensieri al limite. Sostanza, funzione e idealizzazione in Cassirer e Husserl*, Diogene, Napoli.
- Brisson, L., Meyerstein, F.W. (1995), *Inventing the Universe*, State University of New York Press, Albany.
- Cacciatore, G. (1993), *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli.
- Costa, V. (2023), *L'Assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*, Morcelliana, Brescia.
- De Santis, D. (2023), *Il «mestiere» dello storico. Husserl e la fondazione fenomenologica della storiografia*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 11-25.

- Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria* (1962), ed. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2002), «Genesi e struttura» e la fenomenologia, in *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 199-218.
- Derrida, J. (2016), *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1990), ed. it. a cura di V. Costa, Jaca Book, Milano.
- Dilthey, W. (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von B. Groethuysen, Bd. 1, Teubner, Leipzig-Berlin.
- Di Martino, C. (1987), *Derrida all'origine*, in J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, cit., pp. 11-68.
- Ferrari, M. (1988), *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano.
- Ferrari, M. (1994), «La 'Cassirer-Renaissance' in Europa», *Studi Kantiani*, n. 7, pp. 111-139.
- Ferrari, M. (2011), *Natorp fra Kant e Husserl. Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, ed. it. a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze, pp. 5-68.
- Ferrari, M. (2023), «Is Philosophy a Rigorous Science? Bolzano, Brentano, Husserl», *Rivista di filosofia*, n. 3, pp. 615-650.
- Gigliotti, G. (1989), *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli.
- Giovanelli, M. (2011), *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*, Springer, Cham.
- Giovanelli, M. (2016), «Hermann Cohen's *Das Princip der Infinitesimal-Methode*: The History of An Unsuccessful Book», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 58, pp. 9-23.
- Giugliano, A. (2005), *La fenomenologia fra «esistenza matematica» e «forma simbolica». Sul confronto critico di Becker e Cassirer intorno ai fondamenti filosofici della matematica*, in G. Gembillo (a cura di), *Filosofia e Scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. 4, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 297-318.
- Heidegger, M. (2006^s), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. a cura di M.E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Von Helmholtz, L. (2011), *Sull'origine e il significato degli assiomi geometrici*, in A. Einstein, *Relatività. Esposizione divulgativa*, trad. it. a cura di V. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 211-249.
- Holzhey, H. (1986), *Cohen und Natorp. Band I: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Schwabe&Co., Basel-Stuttgart.
- Imperato, L. (2022), *Il trascendentale e la possibilità di una scienza filosofica dell'uomo. Note su neokantismo e fenomenologia*, in D. Calabrò, D. Giugliano, R. Peluso, A.P. Ruoppo, L. Scafoglio (a cura di), *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, InSciboloth, Roma, vol. II, pp. 163-181.
- Klein, J. (1940), *Fenomenologia e storia della scienza*, trad. it. a cura di D. Manca, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 73-94.
- Krois, J. M. (1987), *Cassirer, Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London.
- Laino, L. (2015), *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura*, Mimesis, Milano-Udine.
- Laino, L. (2019), *L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer*, in A. P. Ruoppo (a cura di), *Essere e tempo novanta anni dopo. Atti del convegno*, Fedoa Press, Napoli, pp. 19-36.
- Luft, S. (2010), *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in R. A. Makkreel, S. Luft (ed.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 59-91.

- Manca, D. (2023), *Un'intenzionalità da vero storico? Jacob Klein e la storia come problema fondamentale della fenomenologia di Husserl*, in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di D. De Santis e D. Manca, ETS, Pisa 2023, pp. 51-70.
- Masi, F. (2012), *L'arte della misura. Contributi su fenomenologia e conoscenza naturale*, Giannini, Napoli.
- Masi, F. (2023), *Fenomenologia dal punto di vista empirico. Formazione di esempi e analisi di concetti*, Morcelliana, Brescia.
- Möckel, C. (2002), *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (ed.), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, pp. 149-172.
- Natorp, P. (1986), *Zu Cohens Logik*, in H. Holzhey (ed.), *Cohen und Natorp. Band II: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, pp. 6-40.
- Raio, G. (2005), *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Quodlibet, Macerata.
- Russo, L. (2003), *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano.
- Schiavone, A. (2016), *Spartaco. Le armi e l'uomo*, Einaudi, Torino.
- Weidtmann, N. (2016), *Philosophie als strenge Wissenschaft oder Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie? Anmerkungen zu Husserls Krisis-Schrift*, in M. Neuber (ed.), *Husserl, Cassirer, Schlick. „Wissenschaftliche Philosophie“ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, Springer, Cham, pp. 69-82.