



Funzione e linguaggio in Cassirer e nella cultura europea del suo tempo

Claudia Megale

Università degli Studi di Napoli Federico II

La definizione dell'identità culturale del mondo europeo passa per la filosofia in quanto fondamento unitario di tutte le scienze. Scrive Husserl ne *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*:

Il termine Europa allude... all'unità di una vita, di un'azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue conformità finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni.¹

Parlare di *coscienza europea* implica sottolineare una differenza di fondo con qualcosa che non è Europa e certo tutti i pensatori che si sono interrogati sul tema sono concordi nel ritenere che «la prima contrapposizione tra l'Europa e qualcosa che Europa non è, è opera del pensiero greco».² Il che significa anche interrogarsi sulla “natura” di questa coscienza, su colui che possiede questa coscienza: sull'uomo al tempo stesso soggetto-oggetto di filosofia e antropologia.

C'è da aggiungere che il concetto di coscienza europea non può prescindere da quello di civiltà intesa in senso culturale. Ernst Cassirer in *Filosofia delle forme simboliche* sottolinea che «il contenuto del concetto di civiltà non si può distaccare dalle forme fondamentali e dagli indirizzi fondamentali del produrre spirituale: l'essere qui non si può mai cogliere altrimenti che nell'operare».³ Il filosofo di Breslavia rileva, in assonanza con Husserl, quanto sia importante non solo tener presente tutti i settori e i campi dell'esperire umano, ma anche avere di essi una comprensione unitaria: «I prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione, nonostante ogni loro diversità diventano membri di un'unica grande connessione problematica».⁴ La filosofia teoretica, sorta nell'ambito della cultura greca, si pone sin dal principio lo scopo etico di rinnovare l'umanità attraverso il pensiero. Socrate stesso è stato definito un riformatore pratico e le sue grandi acquisizioni assumono un valore universale grazie all'utilizzo che ne fece Platone entrando, così, in modo definitivo a far parte della coscienza dell'umanità. Se si deve ai pensatori greci la prima evocazione delle idee universali di *mondo, verità e telos* universali (concetti che diverranno le basi di un'autentica umanità e più specificamente dell'identità europea) la modernità irrompe caratterizzandosi come movimento di libertà sia nei confronti della tradizione scientifica che di quella religiosa. In ambito filosofico propone la rinascita dell'antica vita culturale del mondo classico e il rinnovamento dell'umanità attraverso la ragione filosofica e la fede. La modernità si distingue dall'antichità per l'autonomia della ragione in quanto fonte di ogni autorità, voluta sia da Bacone che da Cartesio anche se con approcci completamente diversi.⁵

¹ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Marsilio, Venezia, 1999, p. 53.

² F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 23.

³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Arnaud, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 17.

⁵ A tale proposito è illuminante l'analisi proposta da P. Marino, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità Europea nel pensiero di Husserl*, Edizioni Ets, Pisa, 2011, p. 101: «Lo spirito della libera ricerca, l'idea della totale autonomia della ragione rispetto a qualsiasi fonte esterna o tradizionale erano caratteristiche fondamentali della cultura europea già al tempo dei greci. Nell'era moderna queste idee, sulla spinta dello sviluppo della nuova scienza matematica e delle scienze universali, raggiungono una



L'umanesimo è stato principalmente approfondimento del valore dell'uomo, rivalutazione dell'individuale a dispetto di un universale altro, come ben sottolinea Cassirer, quando, interrogato sul merito del Rinascimento, scrive che esso «risiede molto meno nel nuovo contenuto creato, per quanto anche questo sia ricchissimo, che nelle nuove energie ridestate e nella intensità con la quale agirono queste energie». Il significativo rinnovamento è nel *sapere aude* dell'Illuminismo che compie l'ultima rivoluzione della coscienza europea, riducendo tutto il contenuto delle dottrine dogmatiche a quello dell'esperienza morale. Kant realizza in campo gnoseologico l'attesa rivoluzione che in quello astronomico era stata compiuta da Copernico. L'uomo kantiano ha completato il suo percorso: con le forme pure a priori della *mens* non conosce solo se stesso, ma conosce il mondo. Nel Novecento tale mondo è, però, ancora manchevole e le nuove filosofie giungono a interrogarsi sugli aspetti meno razionali del soggetto. «Protagonista della coscienza contemporanea – ha scritto il filosofo morale Pietro Piovani – non è più il pensare concettuale come tale, ma il pensante, soggettivato ed oggettivato che sia, o si senta... Nella situazione in cui io così mi muovo, prima di poter dire, *penso dunque sono*, posso dire: *mi esperisco dunque esisto*».⁶

Il secolo *breve* si trova di fronte ad un'ulteriore biforcazione, da una parte le scienze della natura e dall'altra le scienze dello spirito, avverte forte l'esigenza di una nuova rivoluzione che porti a termine ciò che Kant aveva avviato. Originale interprete della crisi dell'uomo di prima età contemporanea è certo Max Scheler, uno dei primi filosofi a segnalare tale disagio:

Noi oggi ci troviamo nella situazione di possedere addirittura tre antropologie – una scientifica, una filosofica e una teologica – tuttavia, dal momento che esse procedono del tutto incuranti l'una dell'altra, *noi ci troviamo purtroppo sprovvisti di una idea unitaria dell'uomo*.⁷

L'esigenza di compiere una nuova rivoluzione in campo gnoseologico e di analizzare con atteggiamento filosofico il modo di considerare il mondo è fortemente sentita anche dal Cassirer:

Accanto alla pura funzione conoscitiva – si legge nell'introduzione alla *Filosofia delle forme simboliche* – si tratta di intendere la *funzione* del pensiero espresso nel linguaggio, la funzione del pensiero mitico-religioso e la funzione dell'intuizione estetica in tal maniera che risulti evidente come in essa si compia non tanto una ben determinata attività formatrice avente per oggetto il mondo, ma un'attività formatrice tesa verso il mondo, verso un oggettivo nesso sensibile, e verso un'oggettiva totalità infinita.⁸

Il che non è certo molto distante da un motto husserliano che tanto ha influenzato filosofi, artisti, critici, scienziati tanto da diventare la via d'accesso alla fenomenologia: «Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle “cose stesse”!».⁹ In tale citazione è rilevante osservare il verbo della

radicalità metodologica finora ignota all'umanità europea. Tale radicalità doveva necessariamente tradursi nell'idea di una nuova scienza universale... [Sarà] Cartesio a imprimere un nuovo corso al pensiero filosofico moderno fornendogli quella radicalità critica che era ignota finanche nella speculazione socratico-platonica».

⁶ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano, 2010, pp. 631-872, qui p. 667.

⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. dell'ediz. orig. del 1928, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano, 2004, IV ed. riveduta e ampliata, pp. 89-90.

⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 12.

⁹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano, 1982², vol. I, p. 271.



proposizione principale declinato al plurale («Noi vogliamo»). L'appello «alle cose stesse» è il riflesso di un gesto filosofico condiviso da una collettività che è indistinguibile dalla posizione dell'io trascendentale e addirittura la precede. C'è poi un altro verbo *zurückgehen* che la versione italiana rende correttamente con “tornare”, ma che si potrebbe anche tradurre con “andare”; ed infine c'è un punto esclamativo quasi ad intimare un “grido di guerra filosofica”. È, insomma, come è stato opportunamente notato,

un appello a rendere evidente, sulla base di intuizioni pienamente sviluppate, che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e attualmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e dal punto di vista della praxis della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità.¹⁰

Credo che non si renda giustizia all'impresa filosofica di Husserl se non se ne consideri il ruolo di autentico liberatore delle energie filosofiche, il fatto di aver restituito alla filosofia del suo tempo la forza dell'interesse per il mondo vivo dell'esperienza. La conoscenza dell'uomo come creatrice di attività sposta l'epicentro della filosofia dal *concetto* alla *funzione*. Kant chiamò funzione i concetti fondati sulla spontaneità del pensiero così come le intuizioni sensibili si basano sulla recettività delle impressioni. In altri termini i concetti sono funzioni perché sono attività, operazioni e non modificazioni passive come le impressioni sensibili. Husserl intese per funzione l'attività della coscienza in quanto diretta ad un fine.

Funzione in questo senso – si legge nelle *Ideen* – è qualcosa di particolarissimo che ha il suo fondamento nella pura essenza della noesi. Coscienza è inoltre coscienza “di” qualcosa; sta nella sua essenza di racchiudere in sé il “senso”, per così dire la quintessenza dell'anima, dello spirito e della ragione... Il punto di vista della funzione è quello centrale per la fenomenologia, e le ricerche che da esso si irradiano abbracciano pressappoco l'intera sfera fenomenologica.¹¹

L'uso del concetto di funzione, quindi, nelle scienze tende a soppiantare il concetto di *causa* e si può ritenere equipollente all'uso del concetto di condizione. Esso esprime l'interdipendenza dei fenomeni tra loro e consente la determinazione quantitativa di tale interdipendenza. Cassirer, in un celebre studio del 1910 (*Sostanza e funzione*), documenta la riducibilità di buona parte delle nozioni scientifiche al concetto di funzione. Nel Novecento la filosofia acquista una nuova valenza, giacché «protagonista della conoscenza contemporanea – scrive ancora Pietro Piovani – non è il pensare concettuale come tale (cartesianamente inteso), ma il pensante soggettivato od oggettivato che sia o si senta». ¹² La scienza moderna si basa su un nuovo tipo di concetto, quello di funzione: «Anche questo come ogni concetto è astratto: ma si tratta di un altro tipo di astrazione, nel quale i momenti ritenuti peculiari e accidentali non sono lasciati cadere, omessi, bensì sostituiti da simboli, cioè da variabili (come si chiamano oggi)». ¹³ Con Cassirer, quindi, si assiste ad una profonda revisione gnoseologica perché muta completante il modo

¹⁰ S. Catucci, *Le cose stesse: appunti su un'autocritica trascendentale della fenomenologia* (2003), in <<http://www.ledonline.it/leitmotiv/>>.

¹¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, I, § 86, pp.194-195.

¹² P. Piovani *Principi di una filosofia della morale*, cit., p. 667.

¹³ E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, tr. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. XII.



di fare filosofia: questa si sottrae al procedimento classico della semplice astrazione che serviva a ricercare l'essenza del concetto, per approdare invece alla ricerca della funzione del concetto.

Alla nuova filosofia importa soprattutto – continua Piovani – sapere non che cosa ogni realtà abbia in comune, ma come ogni realtà si differenzi. Il *determinato*, il *differente* è il suo tema centrale. In questo senso, il problema degli individuali, non il problema degli universali, è la questione fondamentale di ogni filosofia nuova.¹⁴

L'esigenza di tale cambiamento è fortemente sentita dalla «psicologia delle relazioni» a cui Cassirer dedica l'ultimo capitolo del suo testo del 1910. La psicologia viene analizzata dal suo esordio platonico. Il filosofo antico assegna all'anima una *libera attività formatrice*, teorizzando così per la prima volta il concetto di unità della coscienza. Questo felice debutto del *concetto come funzione* si perde, però, a partire dall'età moderna fino ad arrivare alle teorizzazioni dell'associazionismo di Ebbinghaus prima e di James, poi, i quali hanno insistito sul carattere empirico della sensazione e della formazione dei concetti. Cassirer con acutezza ha condotto un'analisi dettagliata della *psicologia delle relazioni*, partendo dal problema centrale della conoscenza che storicamente ha diviso nelle due maggiori correnti sul *natismo* da una parte e sull'*empirismo* dall'altra: «L'analisi psicologica, finché parte dalla semplice esperienza sensoriale e cerca di rimanere in questo tipo di esperienza non può in alcun modo rendere giustizia ai problemi che continuamente vengono posti da parte della scienza».¹⁵ Per il filosofo neocriticista è necessario, anche in ambito psicologico, cambiare il modo di formazione dei concetti. Nel campo della conoscenza, non vengono accolti gli elementi singoli che si riuniscono in concetti solo in un secondo momento. La nostra è una conoscenza ordinata mediante relazioni dalle quali si giunge alla singolarità attraverso il processo astrattivo: «Nel senso psicologico formare un tutto non significa nient'altro che agire come un tutto. Non solo le parti come tali, ma anche il loro intero complesso provoca sempre determinati effetti sul nostro sentire e sul nostro rappresentare».¹⁶ Questa visione nuova trova terreno fertile sia nella *Gestalt* (che guarda al conoscere come una organizzazione di percezioni entro i vari campi comportamentali) sia nella fenomenologia husserliana. Essa, tenendo conto del suggerimento di Brentano, considera

l'attività conoscitiva nella sua qualità di riferimento, non di recipiente... La crisi della filosofia del concetto non è un rifiuto del concetto... Il filosofare non è più per antonomasia un *far concetti*: conosce il grande valore di questa chiarificatrice funzione razionalizzante, ma la vede appunto come una funzione. Ambiziosa di farsi filosofia del concetto, la riflessione vede il concetto come concettualizzazione: momento e non essenza del filosofare.¹⁷

In particolare, Husserl attribuisce uno statuto privilegiato alla coscienza teoretica considerato che la *rappresentazione* gioca un ruolo preponderante nella vita in quanto base di tutta la vita cosciente. La teoria dell'intuizione si basa sul concetto dell'intenzionalità *della coscienza*; il che significa che la coscienza è apertura e che l'intuizione è via d'accesso alla coscienza e questa è ad essa immanente. Tutta la teoria della conoscenza di Husserl si basa sull'analisi di un oggetto temporale, cioè un oggetto che include in se stesso una durata: è il noto esempio della *melodia* che non fa parte della coscienza ma viene

¹⁴ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, cit., p. 825.

¹⁵ E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, cit., p. 432.

¹⁶ *Ivi*, p. 441.

¹⁷ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, cit., pp. 820-822.



percepita grazie ai vissuti intenzionali immanenti alla coscienza. In altre parole, la possibilità di percepire una melodia risiede nel fatto che la mia coscienza abbia presente non solo il suono in atto, ma anche in qualche modo quello passato e quello futuro.

È sintomatico che Cassirer negli stessi anni riprenda l'esempio della percezione della melodia, quasi a testimoniare che è un'esigenza comune a molti filosofi il rimettere in discussione la *funzione* della conoscenza:

Quando la nostra coscienza segue e coglie una semplice melodia, sembra a tutta prima che tutto il contenuto presente ad essa consiste e debba necessariamente risolversi nella percezione dei singoli suoni. Tuttavia, una più precisa considerazione mostra che una siffatta descrizione non corrisponde alla vera realtà delle cose. Noi possiamo, passando ad un'altra tonalità, far scomparire tutti i singoli suoni, di cui si componeva inizialmente per noi la melodia, e sostituirli con altri, senza per questo cessare di ritenerla e di riconoscerla come unità.¹⁸

Nella sua opera maggiore il filosofo di Breslavia accentra la ricerca sulla *funzione* che hanno le forme simboliche nella costituzione di ciascun campo della cultura, dall'esperienza sensibile fino alle forme più astratte, più ideali e riflesse. E tra i *simboli* il posto preminente è tenuto dai *simboli linguistici*, dal linguaggio. Partendo da un assioma delle patologie linguistiche, si osserva che «mancanza del linguaggio, non significa mancanza completa della parola».¹⁹ «La linguistica – osserva l'autore del *Saggio sull'uomo* – è uno dei membri più giovani nella grande famiglia della conoscenza umana».²⁰ Il filosofo con l'ausilio delle ricerche in campo psicologico e psicopatologico è riuscito a chiarire il concetto sulla funzione generale del linguaggio. Partendo dall'analisi di Humboldt che, per primo concepì il linguaggio non un *érgon*, ma un *energia*, cioè un «organico» privo di fatti staccati o isolati, Cassirer definisce il linguaggio quale forma simbolica. Avvalendosi di esempi particolarmente esplicativi, osserva:

“Organici” sono *la Divina Commedia* di Dante, una tragedia di Eschilo, la *Critica della ragion pura* di Kant. Qui non troviamo le sparse membra di un poeta, di un'artista, o di un pensatore, ma ogni cosa sta insieme, e nulla è accidentale o superfluo. In una tragedia di Shakespeare o in una lirica di Goethe non potremmo togliere una sola parola senza distruggere il carattere o la bellezza di un insieme.²¹

Cassirer osserva come la linguistica sia oggetto di studio della semiotica e non del mondo fisico in quanto il linguaggio consiste di simboli che non appartengono al mondo fisico. Per poter definire il linguaggio *forma simbolica* occorre anche soffermarsi sulle patologie del linguaggio in *Patologia della coscienza simbolica e sul problema del simbolo nella storia della teoria dell'afasia*, parte ultima della *Fenomenologia della conoscenza*. L'*incipit* è offerto dalla constatazione che «finché vi è una logica, finché vi è una filosofia del linguaggio, il rapporto del pensiero con la parola forma sempre l'oggetto della riflessione filosofica».²² Egli parla da filosofo e non da medico e, nonostante i suoi documentati interessi per la psicologia, l'analisi che compie dell'afasia è funzionale alla *Filosofia delle forme simboliche*, al punto che l'attenzione sarà rivolta non tanto all'uso della parola come tale, «piuttosto al

¹⁸ E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, cit., p. 439.

¹⁹ Cit. da H. Jackson, in E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. III (1969), p. 284.

²⁰ Id., *Saggio sull'uomo*, Armando editore, Roma, 2009, p. 377.

²¹ *Ivi*, p. 391.

²² Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, cit., p. 273.



senso in cui le parole vengono usate, alla funzione a cui esse adempiono nel complesso del discorso».²³ Sintetizzando al massimo, alla *filosofia delle forme simboliche* non interessa il risultato ma la *funzione* della conoscenza teoretica per cui, se finora lo sguardo è caduto su ciò che è più “evidente”, adesso dovrà essere puntato sul *modo* del renderlo evidente. In questo quadro, Cassirer procede all’analisi dei “disturbi” nel linguaggio, passando minuziosamente in rassegna dapprima il già citato Humboldt che annovera l’afasia tra i disturbi della formulazione simbolica e, poi, Henry Head, il neurologo inglese autore di un’interpretazione patogenetica dell’afasia. L’interesse per una patologia del linguaggio è dettato dalla sua stessa struttura funzionale per comprendere i reciproci rapporti tra i fenomeni; ciò vale anche per i disturbi che si è soliti raccogliere sotto la denominazione di *angoscia ottica* ossia quelli legati alle alterazioni patologiche del senso dello spazio e della sua percezione. L’obiettivo di Cassirer, che guarda i disturbi da filosofo e non patologo, è mostrare che

ciò che abbiamo di fronte non è la perdita di una facoltà (linguistica, spaziale... ma il modificarsi e il trasformarsi di un processo psichico – spirituale molto complesso... Noi abbiamo cercato di ridurre per così dire ad un comune denominatore i disturbi afasici, agnosici (disturbi spaziali) ed aprassici (disturbi relazionali).²⁴

Ciò che cerca la *filosofia delle forme simboliche* non sono tanto elementi comuni nell’*essere* quanto nel *significato*. Pertanto, dobbiamo necessariamente cercare di convertire le dottrine della patologia in un più generale problema di *filosofia della civiltà*. In realtà Cassirer, condividendo pienamente il pensiero di Gelb e Goldstein, entrambi gestaltisti, mostra che, a differenza degli animali, “vicini alla vita” gli uomini, abitano spiritualmente la terra:

Ogni conoscenza del mondo e ogni agire “spirituale”, in senso stretto, avente per oggetto il mondo, esige che l’io allontani da sé il mondo, che nel contemplare come nell’agire raggiunga una *distanza* da esso... L’acquisto del mondo come rappresentazione è piuttosto la mèta e il risultato delle *forme simboliche*, il risultato del linguaggio, del mito della religione, dell’arte e della conoscenza teoretica.²⁵

Lo studio del comportamento patologico serve a documentare che il soggetto è più vicino alla vita; ha perso, cioè, quell’aspetto spirituale, rappresentativo o simbolico (come direbbe Cassirer) che gli permette di vivere in relazione. Non a caso con Binswanger, psichiatra fenomenologo svizzero, nel suo studio *Sulla fuga delle idee* del 1933, inaugurando l’indirizzo antropoanalitico degli studi psichiatrici, «non scalza né Freud né Husserl, ma si implica con essi, nel tentativo di rendere ragione della modalità maniacale di essere-nel-mondo».²⁶ Così, negli anni più maturi del noto trattato *Tre forme di esistenza mancata*, partendo dalla descrizione clinico-psichiatrica di alcuni casi di schizofrenia (*l’esaltazione fissata*, la *stramberia* e il *manierismo*), lo scopo sarà di avviare una comprensione antropoanalitica di quei casi in quanto modificazioni generali dell’esistenza umana. Questa «non solo si progetta in una dimensione orizzontale, nel senso dell’ampiezza, ma (che) procede e sale verso l’alto, è sempre minacciata dalla possibilità di *smarrirsi* in questa ascesa di perdersi in forme di esistenza mancata».²⁷

²³ *Ivi*, p. 283.

²⁴ *Ivi*, p. 369.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ L. Binswanger, *Sulla fuga delle idee*, Einaudi, Torino, 1992, p. LIII.

²⁷ *Id.*, *Tre forme di esistenza mancata*, il Saggiatore, Milano, 1964, p. 17.



Fenomenologia, antropanalisi, antropologia nella loro diversità hanno tutte un comune denominatore, l'analisi dei vissuti culturali dell'uomo: «Il concetto di cultura non si può distaccare dalle forme e delle direzioni fondamentali del produrre “*spirituale*” l'“essere” qui non si può mai cogliere che nel “fare”». Un'identità culturale non può prescindere da mito, arte, linguaggio e conoscenza che si rivelano simboli «non in quanto essi designino in forma di immagine, di allegoria che allude e spiega, un reale sottomano, ma in quanto ciascuno fa emergere da se medesimo un suo proprio mondo di senso».²⁸

²⁸ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 21.