

Irene Kajon

LA FILOSOFIA, IL GIUDAISMO E IL MITO POLITICO MODERNO IN ERNST CASSIRER

1. *Il concetto di filosofia come problema filosofico.*

Nell'ottobre del 1935, in occasione dell'assunzione del suo posto di insegnante presso l'Università di Göteborg, in Svezia, Cassirer tenne una conferenza intitolata *Il concetto di filosofia come problema filosofico*¹. Esule in quanto ebreo dalla Germania fin dal 1933, Cassirer si trovava, allora, nella necessità di esporre le linee fondamentali della propria filosofia a un pubblico che non aveva profonda familiarità con la tradizione idealistica tedesca, alla quale egli si richiamava, e che, a quell'epoca, era sotto l'influenza di correnti di pensiero molto lontane da questa tradizione². La forma in cui Cassirer sceglieva di descrivere l'impostazione e i caratteri fondamentali del proprio pensiero era, appunto, quella di una riflessione sul problema della natura e del compito della filosofia.

¹ *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*: la tr. ingl. di questo testo è in *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of E. Cassirer 1933-1945*, ed. by D.P. Verene, New Haven - London, 1979, pp. 49-63 (tr. it., condotta sul ms. tedesco, incluso nella raccolta di ms. cassireriani custodita dalla «Beinecke Rare Book and Manuscript Library» della Yale University, nella trad. it. di quest'ultimo volume, a c. di G. Ferrara, Roma-Bari, 1981, pp. 59-72).

² Sulla biografia cassireriana cf. T. CASSIRER, *Aus meinem Leben mit E. Cassirer*, New York, 1948 (rist. con il titolo *Mein Leben mit E. Cassirer*, Hildesheim, 1981); D. GAWRONSKY, *E. Cassirer. His Life and His Work. A Biography*, in *The Philosophy of E. Cassirer*, a cura di P.A. Schilpp, Evanston (Ill.), 1949, pp. 1-37. Il pensiero filosofico svedese si trovava allora sotto l'influenza di A. Hägerström, un filosofo che aveva reagito all'idealismo, prevalente in Svezia nella seconda metà dell'800, mediante una dottrina caratterizzata da un rigoroso oggettivismo nel campo della teoria della conoscenza e da una tendenza scettica nel campo della filosofia morale e giuridica. (Una presentazione della filosofia di Hägerström è in *Selbstdarstellung*, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1929, vol. VII. Cfr., per la biografia e la bibliografia di Hägerström la raccolta, in tr. ingl., di alcuni dei suoi scritti, *Philosophy and Religion*, a c. di R.T. Sandin, New York, 1964). Cassirer - così racconta T. Cassirer - fu chiamato da Malte Jacobsson in Svezia anche per contrastare l'influenza di Hägerström: una presa di posizione cassireriana nei suoi confronti è in *A. Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, "Göteborgs Högskolas Arsskrift", XLV, 1939, n. 1. Cfr., anche i saggi *Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu K. Marc-Wogau's gleichnamiger Schrift*, "Theoria", II, 1936, pp. 207-232; *Zur Logik des Symbolbegriffs*, "Theoria", IV, 1938, pp. 145-175; *Was ist Subjektivismus?*, "Theoria", V, 1939, pp. 111-140, nei quali Cassirer critica la teoria della conoscenza sostenuta dagli aderenti alla scuola di Uppsala, guidata da Hägerström.

Il primo tema, che Cassirer svolgeva nella sua conferenza, era quello della profonda difficoltà di tale problema. Potrebbe apparire discutibile o anche presuntuoso, egli diceva, pretendere in tale occasione di offrire una soluzione al concetto di filosofia. Ma la filosofia non possiede, come le altre scienze, un oggetto che possa essere considerato come il campo specifico delle sue ricerche: i filosofi e le particolari scuole filosofiche si dividono non solo a causa del corso di pensieri che essi seguono, ma già per la scelta del punto di partenza che pongono alla base della loro riflessione. Il destino della filosofia è quello di tornare sempre, in tutte le analisi particolari che essa svolge, alla questione originaria di che cosa essa sia, quale sia il suo oggetto, quale il suo principale obiettivo.

Il secondo argomento, che Cassirer presentava nella sua conferenza, riguardava la concezione della filosofia che egli stesso aveva sostenuto nella sua opera. Egli presentava il proprio pensiero come una ripresa e uno sviluppo di quello kantiano: la novità che Kant aveva introdotto nella storia della filosofia consisteva nel fatto che egli aveva risolto, attraverso un nuovo orientamento, quel contrasto tra l'idealismo e l'empirismo che era presente fin dagli inizi di tale storia. Cassirer descriveva questo contrasto come un dissidio tra coloro che considerano come loro modello Platone e coloro che vedono in Aristotele la loro guida, citando il Goethe della *Storia della dottrina dei colori*: Platone «cerca il cielo» come una «fiamma appuntita», Aristotele come un «architetto», che «prende i suoi materiali di ogni dove» e li dispone pazientemente l'uno sull'altro; l'uno si rivolge al mondo per trovare in esso soltanto ciò che già porta in sé, l'altro per esplorarlo nelle sue profondità³. Kant, attraverso la «rivoluzione copernicana», unifica le due esigenze che Platone e Aristotele esprimono nel loro pensiero: compito della filosofia non è più per lui quello di indagare un mondo sovrasensibile, né quello di immergersi nell'empiria; è, piuttosto, quello di trarre alla luce i principi universali e necessari contenuti nella stessa esperienza umana. Certo Kant aveva attuato soltanto in parte il suo programma; egli aveva limitato la sua indagine, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del Giudizio*, a un'analisi dei principi che sono contenuti nell'eticità e nell'arte. Il programma kantiano di una filosofia della cultura doveva essere ampliato nell'epoca contemporanea sia in direzione di una riflessione sui nuovi sviluppi della fisica — la teoria della relatività e la teoria quantistica — sia in direzione di un'indagine sulle nuove scienze della natura — la biologia e la chimica — che costituiscono gli oggetti delle scienze dello spirito⁴. In que-

³ Cfr., Goethe, *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, in *Naturwissenschaftliche Schriften*, 1. Teil, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, XVI, ed. E. Beutler, Zürich, 1949, pp. 346-347. Lo stesso passo goethiano è citato da Cassirer nella pagine conclusive di *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918.

⁴ Cassirer aveva già in parte attuato questo programma: cfr., per quanto riguarda i concetti e i metodi utilizzati dalla biologia e dalla chimica, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910; per quanto riguarda la teoria della relatività *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921; per

sto ampliamento, però, la filosofia non doveva smarrire la direzione fondamentale che ad essa aveva dato Kant: immanente ad ogni sfera della cultura umana. Tali sfere della cultura erano designate da Cassirer nella sua conferenza come «forme simboliche» — il termine che egli stesso aveva coniato per caratterizzare la sua propria filosofia⁵.

Ma Kant — affermava infine Cassirer, discutendo l'ultimo e più importante argomento della sua conferenza — non aveva dato soltanto un orientamento nuovo alla filosofia; egli aveva anche posto con radicalità la questione del concetto unitario, alla determinazione del quale la filosofia doveva infine essere rivolta. Cassirer citava una *Riflessione* kantiana: «Il matematico, il bello spirito, lo scienziato, che con arroganza si prendono gioco della metafisica, si illudono grossolanamente. In loro stessi parla una voce che comanda di compiere un tentativo in questo campo. Essi non possono fare a meno di chiedersi: di dove vengo? Di dove proviene l'intero? All'astronomo si presenta in un modo ancora più diretto la sfida posta da tali questioni. (...) In questa oscurità la *Critica della ragion pura* accende una fiaccola, rivolta però non alle regioni che ci sono ignote, al di là del mondo sensibile, ma che rischiara lo spazio oscuro del nostro proprio intelletto»⁶. Il problema ultimo della filosofia, problema che nasce al limite di tutte le sue analisi particolari — così Cassirer commentava questa *Riflessione* kantiana — è quello del significato e del fine della cultura

quanto riguarda l'analisi delle scienze dello spirito e dei loro campi, *Der Begriff der symbolischen Form in Aufbau der Geisteswissenschaften*, «Vorträge der Bibliothek Warburg», I, 1921-1922, pp. 11-39, Leipzig-Berlin, 1923, e *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: I, Die Sprache, 1923; II, Das mythische Denken, 1925; III, Phänomenologie der Erkenntnis, 1929 (rist., Oxford, 1954; cit. in seguito nel testo in quest'ultima ed.). Negli anni successivi egli svolgerà ancora tale programma: cfr., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, pubblicato nel 1936 in «Göteborgs Högskolas Arsskrift», XLII, n. 3. In queste sue indagini Cassirer riprende e sviluppa l'impostazione che al kantismo aveva dato Hermann Cohen, fondatore della scuola di Marburgo. Per un primo orientamento su questa scuola, cfr., T.E. WILLEY, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, 1978; H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, Basel - Stuttgart, 1986, 2 voll.; K.CH. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M., 1986.

⁵ Il termine «simbolo» è tratto da Cassirer (cfr., l'Introduzione al I vol. della PSF) dalle ricerche di H. Helmholtz e H. Hertz nel campo della fisica; in *Der Begriff der symbolischen Form*, cit., Cassirer si richiama invece, a proposito di questo termine, a Kant e all'idealismo post-kantiano. Contribuiscono, infatti, alla costituzione del concetto di simbolo gli studi che Cassirer aveva dedicato negli anni '20 al pensiero idealistico e romantico tedesco: cfr., *Freiheit und Form*, Berlin, 1916; *Kants Leben und Lehre*, cit.; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III vol., Berlin, 1920; *Idee und Gestalt*, Berlin, 1921. Per la formazione di questo concetto cassireriano è anche importante l'analisi, compiuta da Cohen nella sua *Asthetik des reinen Gefühls*, Berlin, 1912, 2 voll. (rist. in *Werke*, hrsg. vom H. - Cohen - Archiv am Phil. Seminar der Univ. Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Hildesheim, 1977 sgg., Bd. 8/9), della relazione tra lo spirituale e il corporeo e tra l'interiorità e l'esteriorità. Sul concetto di simbolo in Cassirer cfr., C.H. HAMBURG, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of E. Cassirer*, The Hague, 1956.

⁶ *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, ed. B. Erdmann, Bd. 2, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1884, N. 128.

compresa nella sua totalità. Essa ha origine, secondo Kant, dalla ragione umana, in quanto attività ordinatrice della sensibilità secondo determinate leggi. Tale concetto della ragione umana ha in Kant il suo ultimo punto di riferimento nella libertà morale dell'uomo. La libertà, in quanto capacità che l'uomo ha di obbedire a leggi tratte dalla sua stessa ragione, rappresenta il centro della filosofia kantiana⁷. Il concetto della libertà è inseparabile in Kant dal concetto del fine della buona volontà: questo fine è l'umanità unita da leggi universali, il regno dell'eticità, la pace. La nuova metafisica, difesa da Kant, coincide con la sua filosofia morale: nell'affermazione di questa metafisica risiede per lui il compito fondamentale della filosofia. Cassirer sosteneva nella sua conferenza l'attualità della concezione della filosofia espressa da Kant. Soltanto se assolve il suo compito di difesa della ragione umana, la filosofia può conservare la sua capacità di incidere sulla realtà. La ragione non deve però essere concepita dalla filosofia come una sostanza immanente alla realtà naturale o storica, come un eterno presente, così come un'attività, una funzione⁸. La ragione compie un'opera di continua trasformazione del finito ed esistente in direzione del futuro. In quest'opera gli individui hanno un ruolo essenziale. Soltanto agli individui dunque e non a una ragione impersonale può essere affidato il compito di affermare e di attuare nella realtà storica gli ideali etici, di cui è sostenitrice la filosofia della cultura.

Il tema del concetto della filosofia, sviluppato da Cassirer in questa conferenza, rappresenta l'unitario fondamentale motivo dei suoi scritti degli anni

⁷ Cassirer aveva già posto il centro del pensiero kantiano nell'idea di libertà nei capp. su Kant del II vol. di *Das Erkenntnisproblem* (1906) e di *Freiheit und Form*, cit., e nel cap. dedicato all'etica critica di *Kants Leben und Lehre*, cit. Questo punto dell'interpretazione kantiana di Cassirer era già messo in evidenza da P. Natorp, nella sua rec. a B. Bauch, *I. Kant*, Berlin-Leipzig 1917 (cf. «Kant-Studien», XXII, 1918, pp. 426-459). Il concetto kantiano di libertà è sempre interpretato da Cassirer come una spontaneità connessa strettamente alla legge, mai nel senso di una spontaneità che contravviene alla legge. In ciò egli riprende l'interpretazione che di questo concetto aveva svolto H. Cohen nella sua *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877 (cf. in particolare in questo volume, i capp.: «Der antinomische Schein in der Freiheitsidee» e «Die regulative Bedeutung der Freiheitsidee»). Una critica di tale interpretazione coheniana del concetto kantiano di libertà è in O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971, pp. 148 sgg.

⁸ Questa concezione della ragione rappresenta l'elemento che ha sempre separato Cassirer da Hegel, nonostante il suo avvicinamento a questo autore, messo in particolare in luce da D.P. VERENE (*Kant, Hegel and Cassirer. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, «Journ. of the Hist. of Ideas», XXX, 1969, pp. 33-46) e L. LUGARINI (*Critica della ragione e universo della cultura. Gli orizzonti cassireriani della filosofia trascendentale*, Roma, 1983, pp. 127 sgg., 138 sgg.), Cassirer, criticando Hegel, ha sempre sottolineato l'eterogeneità della sensibilità rispetto all'intelletto, entro la stessa attività dell'intelletto, e difeso il *Sollen* kantiano: cfr., le pagine dedicate a Hegel in *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, «Jahrbücher der Phil.», I, 1913, pp. 1-59; *Freiheit und Form*, cit.; *Das Erkenntnisproblem*, III vol., cit.; *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, «Göteborgs kungl. Vetenskaps-och Vitterhets - Samhälles Handlingar», Sez. A, vol. VII, n. 3, 1939; A. Schweitzer as *Critic of Nineteenth-Century Ethics*, in *The A. Schweitzer Jubilee Book*, a cura di A.A. Roback, Cambridge (Mass.), 1946, pp. 239-258; *The Myth of the State*, New Haven-London, 1946.

'30 e '40, pur nella grande molteplicità e varietà degli argomenti che essi affrontano. I tre libri cassireriani di storia della filosofia degli anni '30, in primo luogo, sono dominati da questa preoccupazione⁹: Cassirer presenta, nella Prefazione alla *Filosofia dell'illuminismo*, queste sue ricerche di storia della filosofia come frammenti di un'indagine più ampia sulla «fenomenologia dello spirito filosofico» — un'indagine che potrà essere realizzata compiutamente soltanto in futuro, quando «sarà venuto il tempo per questa costruzione». Egli riconduce tutte le analisi particolari, svolte in questi suoi libri, al tema della graduale presa di coscienza, da parte della filosofia, del concetto della volontà etica dell'uomo come suo concetto fondamentale. Cusano, afferma Cassirer nella sua opera sul Rinascimento (pp. 7 sgg., 49 sgg., 198 sgg.), rappresenta una figura centrale di quest'epoca perché in lui per primo si compie il passaggio dalla natura e spirito, a una concezione in cui l'essere empirico e l'universale si uniscono e si compenetrano nella loro differenziazione; questa nuova concezione implica una nuova idea dell'uomo, non più legato al «mondo inferiore» e al suo destino, ma in grado, con le sue sole forze e pur nella sua finitezza, di raggiungere l'infinito; verso il nuovo pensiero, affermato da Cusano, si orientano tutte le discussioni rinascimentali sulla connessione tra la libertà e la necessità e sulla connessione tra il soggetto e l'oggetto. Alla scuola di Cambridge Cassirer riconosce nella sua opera (pp. 30 sgg., 58 sgg., 136 sgg.) il merito di aver mantenuto e difeso l'idea della ragione umana, compresa in primo luogo come ragione pratica, in un periodo in cui questa idea era attaccata nella cultura inglese dall'empirismo e dal puritanesimo; è questa l'idea fondamentale che, sostenuta già da Pelagio contro Agostino, accolta dall'umanesimo italiano e inglese, passa poi dalla scuola di Cambridge, attraverso Shaftesbury, nell'idealismo tedesco. Anche il concetto di ragione, espresso dall'età illuministica, al quale possono essere ricondotte, secondo Cassirer (cfr., oltre alla Prefazione, il cap. I di *La filosofia dell'illuminismo*), tutte le discussioni particolari che essa conduce nella teoria della conoscenza, nella psicologia, nell'etica, come anche nella politica, estetica o religione, deve essere considerato come un concetto che ha le sue origini dalla considerazione di un ordine più profondo di quello rappresentato dalla conoscenza: la ragione affermata dagli illuministi si presenta come una ragione che è in grado di dare una forma e un senso alla realtà; alla costituzione del suo concetto contribuiscono tanto il metodo analitico cartesiano, quanto quello sintetico e costruttivo di Leibniz.

Le indagini che Cassirer svolge negli anni '30 e '40 su particolari figure della filosofia moderna sono anch'esse rivolte al tema centrale della filosofia in quanto sostenitrice della libertà morale dell'uomo: è questo il tema che Cassirer mette in luce nei suoi studi su Rousseau e sul rapporto tra Rousseau e

⁹ *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.

Kant, nelle sue ricerche su Descartes e sul rapporto tra Descartes e la sua epoca, nella sua descrizione del significato dell'opera di Ficino o di Pico della Mirandola o di Galileo¹⁰.

Anche la critica della *Lebensphilosophie*, che Cassirer sviluppa in quegli stessi saggi su Scheler, Heidegger, Simmel, è animata da questa convinzione¹¹. L'errore di Scheler è, secondo Cassirer, quello di non aver compreso, data la sua concezione dello spirito e della natura come di due parti dell'essere e dello spirito come di un elemento privo di efficacia rispetto alla natura, per quanto superiore ad essa sul piano dei valori, come proprio nella cultura, compresa nel suo *fieri*, la natura e lo spirito possano unirsi e nello stesso tempo differenziarsi e come lo spirito, sorgendo dalla vita stessa, per quanto non abbia «energia efficiente», abbia però rispetto alla vita una «energia formatrice». Ad Heidegger, il quale ritiene che Kant abbia risposto alla domanda metafisica «che cos'è l'uomo» nella dottrina dello schematismo svolta nella *Critica della ragion pura*, Cassirer muove l'obiezione che il vero centro della filosofia di Kant è piuttosto da ricercare nella libertà pratica, in quanto essa rende l'uomo indipendente da ogni condizione della sensibilità e sottoposto a leggi universali, e che a tale concetto bisogna riferire infine anche la teoria kantiana della conoscenza: non il *Dasein*, al quale rimane preclusa, dato l'orizzonte della temporalità in cui esso è rinchiuso, la sfera del *Sollen*, ma l'*homo noumenon* esprime il concetto kantiano dell'umanità. Nei confronti di Simmel, il quale descrive il conflitto in cui le esigenze più profonde dell'«io» si trovano con la cultura, Cassirer osserva come l'«io» non sia una sostanza individuale, ma si costituisca esso stesso, in quanto pura attività, soltanto mediante il mondo della cultura: l'«io» è libero soltanto quando entra in relazione con il «tu» tramite una cultura che ha un senso, appunto, soltanto come mediazione tra l'«io» il «tu» e che gli stessi «io» e «tu» contribuiscono a formare.

Infine, sono da ricondurre al tema della determinazione del concetto e del compito della filosofia le indagini cassireriane, svolte nel periodo dell'esilio, sia in direzione di un'etica che si configuri come una dottrina oggettiva dei valori, sia in direzione della determinazione dei principi e dei concetti del-

¹⁰ Cfr., *Das Problem J.-J. Rousseau*, «Arch. für Gesch. der Phil.», XLI, 1932, pp. 177-213; 479-513; *Kant and Rousseau* (1944), in *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*, Princeton, 1945; i saggi raccolti in *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Stockholm, 1939; infine *Ficino's Place in Intellectual History*, «Journ. of the Hist. of Ideas», VI, 1945, pp. 483-501; *G. Pico della Mirandola*, «Journ. of the Hist. of Ideas», III, 1942, pp. 123-144, 319-346; *Wahrheitsbegriff und Wahrheitssproblem bei Galilei*, «Scientia», LXII, 1937, pp. 121-130, 185-193; *Galileo: a New Science and a New Spirit*, «The American Scholar», XII, 1942-1943, pp. 5-19.

¹¹ Cfr., «Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart, «Die neue Rundschau», 1930, 1, pp. 244-264, sull'opera di M. Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Darmstadt, 1928; *Kant und das Problem der Metaphysik*, «Kant-Studien», XXXVI, 1931, pp. 1-26, sul libro di Heidegger dello stesso nome, Bonn, 1929 (4 ed. ampliata, Frankfurt a. M., 1973); *Die «Tragödie der Kultur»*, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, «Göteborgs Högskolas Arsskrift», XLVIII, 1942, n. 1, sul saggio di G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (in *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig, 1911, pp. 245-277).

le scienze della cultura e della relazione tra il mondo organico e il mondo umano. La prima direzione di ricerca è intrapresa da Cassirer nelle lezioni sulla filosofia pratica kantiana svolta presso l'Università di Oxford, nelle pagine conclusive di *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, nel saggio su Hägerström, in un suo studio sulla filosofia antica¹²: in questi scritti egli mostra come il concetto di «legge», che ha la sua prima determinazione nella scienza, possa essere ampliato anche all'eticità e come l'etica, pur avendo dunque la sua fondazione nella teoria della conoscenza, rappresenti infine la sfera centrale della filosofia in quanto «filosofia cosmopolitica», avente cioè la sua ultima fondazione nel concetto positivo della libertà come autonomia. La seconda direzione di ricerca è intrapresa da Cassirer negli studi *Fondazione naturalistica e umanistica della filosofia della cultura*, *Sulla logica delle scienze della cultura* e nel *Saggio sull'uomo*¹³. In tali scritti egli mette in luce come le scienze della cultura possano avere un loro ruolo specifico entro il sapere soltanto se fanno riferimento al concetto di libertà, in quanto scienze rivolte non a «cose» o a «fatti» che rientrino nel mondo dell'accadere naturale, ma ad opere aventi un significato e sottoposte a determinati principi, e come sia necessario distinguere, utilizzando i risultati della psicologia e antropologia, sia tra il segno e il simbolo — l'uno appartenente al mondo fisico, l'altro espressione della differenza, specificamente umana, tra la sensibilità e l'intelletto, il reale e il possibile — sia anche tra la partecipazione che l'individuo ha alla vita della specie nel primo caso molto limitata e circoscritta e tale da non provocare trasformazioni durevoli, nel secondo caso creativa, sia pure per un semplice atto linguistico, e tale da incidere durevolmente sulla vita della specie.

2. La critica del mito

Cassirer dedica al mito il secondo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche*. L'obiettivo che egli si propone di raggiungere, in questo volume, è quello della determinazione dei motivi fondamentali e, infine, del centro della coscienza mitica, in quanto essa costituisce una direzione specifica della cultura.

¹² Le lezioni di Oxford, contenute nel ms. 30 della citata raccolta di ms. cassireriani, furono tenute da Cassirer in un periodo compreso tra la fine del 1933 e l'estate del 1935. Nello studio sulla filosofia antica *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, «Göteborgs Högskolas Arsskrift», XLVII, 1941, pp. 3-31, egli riprende l'interpretazione già svolta in *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, in *Lehrbuch der Philosophie*, a c. di M. Dessoir, vol. 1: *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1925. Nello studio su Hägerström, cit., cfr. particolarmente il cap. III sulla filosofia morale.

¹³ Cfr., in particolare in *Naturalistische und humanistische Begründung*, cit., la critica della concezione deterministica della cultura espressa, secondo Cassirer, dal positivismo francese, da Spengler e dal romanticismo tedesco; in *Zur Logik*, cit., i capp. III-IV, sui concetti e metodi delle scienze della cultura; in *An Essay on Man*, New Haven-London, 1944, la parte I.

Il mito è indagato in primo luogo da Cassirer in quanto «forma di pensiero». La coscienza mitica, in quanto «forma di pensiero», si trova in netta opposizione sia rispetto al pensiero teoretico, che rispetto al pensiero empirico (pp. 39 sgg.). Diversa è, infatti, nei diversi tipi di pensiero, l'utilizzazione delle categorie dell'oggetto, della causa, del rapporto tra il tutto e le parti. Il mito non distingue, nella determinazione dell'oggetto, come il pensiero empirico o teoretico, il necessario dal contingente, il permanente dal mutevole, ponendo su piani diversi i diversi contenuti della percezione; esso costruisce piuttosto l'oggettività come un essere omogeneo e indifferenziato. Non vi è perciò, per il pensiero mitico, distinzione tra il sogno e la realtà, l'immagine e la cosa, la vita e la morte. È, per esso, «realtà» tutto ciò che appare immediatamente alla coscienza. «Causa» è, per il pensiero mitico, dato il suo abbandono all'impressione sensibile immediata, soltanto ciò che ha una continuità spaziale o temporale con l'oggetto. Mentre la categoria che domina il pensiero mitico è quella di «metamorfosi»: nel primo caso le cose sono percepite nella loro subordinazione a determinate regole universali, nel secondo esse si trasformano l'una nell'altra senza alcuna regola generale. Anche nel rapporto tra il tutto e le parti il mito non compie distinzioni di valore: la parte e il tutto si compenetrano, in esso, fino a non differenziarsi più l'una dall'altro. Cassirer riconduce infine il modo di operare del pensiero mitico alla "legge di concrenza o coincidenza dei termini di una relazione" (p.82): piuttosto che mantenere l'unità del diverso, come avviene nel pensiero empirico e scientifico, il mito fa coincidere in una totalità indistinta i diversi elementi che pone in relazione.

Cassirer analizza poi, nel suo volume, il mito come "forma di intuizione" (p.104 sgg.): anche in quanto "forma di intuizione", e non solo come "forma di pensiero", il mito è legato all'immediatezza dell'impressione. Lo spazio, il tempo, il numero appaiono nella coscienza mitica, piuttosto che come forme ideali di organizzazione della realtà, come avviene nell'intuizione empirica o scientifica, come elementi legati ai loro concreti contenuti. Nello spazio mitico la posizione in cui si trova l'oggetto non è un semplice "qui" o "là", ma è legata all'oggetto stesso, in quanto esso possiede un particolare aspetto, come avviene nella percezione dell'oriente come luogo del giorno e della luce. Il tempo appare nel mito soprattutto come il tempo dell'esistenza umana, nella sua suddivisione in determinati cicli; soltanto a partire da questo tempo "biologico" si costituisce il tempo della natura e dell'universo. Non vi è nella coscienza mitica la consapevolezza della distinzione dei diversi momenti del tempo-passato, presente, futuro- che è propria del tempo matematico o del tempo storico: anche in questo caso esso si attiene alla sua legge fondamentale, quella dell'identificazione dei termini posti in relazione. Anche il numero, come il tempo e lo spazio, è connesso, nel mito, alle cose di cui esso è ordine ed è percepito perciò esso stesso come una "cosa".

Soltanto nel mito come "forma di vita" appare però veramente ciò che costituisce, secondo Cassirer, la radice originaria di questa sfera dell'esperienza. All'analisi del mito come "forma di vita" egli dedica la terza parte del suo

volume: è il "sentimento vitale" - così come esso si esprime negli affetti e nelle passioni umane - a produrre l'intero mondo del mito.

Questo sentimento coglie immediatamente nella totalità dell'essere l'unità della vita. Non vi è perciò, nel mito, la consapevolezza della distinzione dell' "io" rispetto alle cose (pp.185 sgg.): l' "io" è esso stesso un'entità materiale, che non si distingue dagli altri oggetti della natura. L'anima individuale, piuttosto che essere concepita in modo unitario, è collegata dal mito alle diverse fasi della vita dell'uomo. Come l' "io" mitico non si distingue dal "tu" o dall' "egli": esso si identifica con quella comunità, che è costituita dalla totalità dei viventi. Anche quando sembra porre delle differenziazioni tra le diverse forme in cui la vita si manifesta, la coscienza mitica afferma l'unità della vita: in essa l' "io" guarda al tutto come alla vera fonte della sua esistenza.

Anche nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer mette in luce come il mito abbia il suo centro nel "sentimento vitale" (pp.68 sgg.): le origini della coscienza mitica sono da rintracciare nella "funzione espressiva" in quanto elemento fondamentale della "coscienza percettiva". Il "fenomeno espressivo" consiste nel cogliere l'essere non nella sua oggettività, come avviene nella "funzione rappresentativa", propria del linguaggio, o in quella "significativa", propria della scienza - esperienze nelle quali si costituisce o un mondo di cose, concepite nella loro sostanzialità, in quanto distinte rispetto al soggetto, o un mondo di significati oggettivi, in quanto costruzione dello stesso soggetto - ma in quanto tale essere rivela determinati affetti. Nel "fenomeno espressivo" viene colto non l' "esso", ma il "tu", compreso però non in quanto soggettività, ma soltanto in quanto esso esprime un sentimento determinato. Vi è nella "funzione espressiva" una comunicazione che non poggi su determinati sostrati. La vita stessa, nella sua totalità, si manifesta come "espressione"; il mondo intero, per il mito, si configura come una "fisio-gnomica".¹⁴

¹⁴ Cassirer si richiama nel III vol. della PSF, nella sua analisi della «funzione espressiva», a M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923. Egli muove alla fenomenologia la stessa obiezione che ad essa aveva rivolto Natorp (*Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie»*, «Logos», VII, 1917/18, pp. 224-246, rist. di un saggio apparso nel 1912 in «Die Geisteswissenschaften»): la fenomenologia studia la coscienza e i suoi contenuti indipendentemente dall'analisi della cultura; soltanto attraverso la cultura, invece, si rivela possibile giungere veramente all'«io». Cassirer, a differenza di Natorp, che egli critica nel cap. del III vol. della PSF dedicato al rapporto tra l'analisi soggettiva e quella oggettiva, considera però le distinte forme della cultura come forme diverse dal punto di vista qualitativo e non come diversi gradi dell'oggettivazione della coscienza: egli è, in ciò, più vicino di Natorp alla fenomenologia. Sul rapporto tra Cassirer e la fenomenologia, cf. F. KAUFMANN, *Cassirer, Neokantianism and Phenomenology*, in *The Philosophy of E. Cassirer*, cit., pp. 779-854 e J.M. KROIS, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven-London, 1987.

3. *Il mito politico moderno, la filosofia, il giudaismo. Verso una nuova metafisica delle forme simboliche.*

Se confrontiamo ora la descrizione cassireriana del concetto e del compito della filosofia con la determinazione che Cassirer compie della struttura del mito, appare nella sua evidenza la relazione che il suo pensiero pone tra questi due elementi: da un lato la filosofia, in quanto rivolta all'analisi dei vari aspetti della cultura, comprende il mito; dall'altro la filosofia, avendo come suo compito essenziale quello di mettere in luce la libertà pratica dell'uomo, ha la funzione di compiere una critica continua e radicale del mito, in quanto incentrato su un sentimento che implica l'identificazione dell'Io con la vita del tutto. Questi due aspetti del rapporto della filosofia con il mito sono, infatti, tenuti presenti da Cassirer fin dall'inizio della sua riflessione sulla coscienza mitica.¹⁵

Nella sua ultima opera, *Il mito dello Stato*, tali due aspetti sono discussi in particolare da Cassirer in riferimento alla teoria politica. Egli analizza in quest'opera dapprima il mito, mostrando come esso rappresenti, già nelle prime fasi della civiltà, una reazione a uno stato di insicurezza, di fronte al quale risultano insufficienti tutti gli altri mezzi offerti dalla cultura; poi prende in esame la lotta, sostenuta dalla filosofia politica di orientamento idealista o razionalista - da Platone agli stoici e ai giusnaturalisti - contro tutte quelle teorie dai Sofisti a Machiavelli e a Hobbes - che, sostenendo una concezione naturalistica o pessimistica dell'uomo, utilizzano categorie mitiche; infine analizza la rinascita del mito nel pensiero politico del XX secolo e il funesto legame che in questo secolo si è verificato tra il mito e lo sviluppo della tecnica.¹⁶

È nella critica, espressa dalla filosofia, della concezione mitica dello Stato, che, secondo Cassirer, la filosofia stringe un legame essenziale con il giudaismo. A questo tema, appunto, è dedicato uno dei suoi ultimi saggi.¹⁷

¹⁵ Cfr., la Prefazione al II vol. della PSF, dove Cassirer afferma, appunto, che il dominio del mito da parte della filosofia implica anzitutto la sua comprensione; il III vol. della PFS, dove, come abbiamo visto, il mito è considerato da un lato come una forma che ha le sue origini in una specifica funzione della coscienza, dall'altro inserito in una «fenomenologia della conoscenza» che ha nella «funzione significativa» il suo punto d'approdo; *An Essay on Man*, cit., dove Cassirer vede nella scienza e nell'etica gli ultimi punti di riferimento di una cultura che ha le sue origini nel mito come forma specifica. Secondo D.R. LIPTON (*E. Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto, 1978) e A. POMA (*Il mito nella filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer*, Torino, 1981) vi sarebbe invece un passaggio in Cassirer dal II al III vol. della PSF e al *Saggio sull'uomo* da una considerazione del mito compreso nel suo specifico significato a una valutazione critica e negativa del mito.

¹⁶ Cfr., anche, per questi temi, *Philosophy and Politics* (1944) in *Symbol, Myth and Culture*, cit., pp. 219-232 (tr. it., pp. 223 sgg.) e *The Technique of Our Modern Political Myths* (1945), ivi, pp. 242-267 (tr. it., pp. 246 sgg.)

¹⁷ *Judaism and the Modern Political Myths*, «Contemporary Jewish Record», VII, 1944, pp. 115-126; un abbozzo di questo saggio è in *Symbol, Myth and Culture*, cit., pp. 233-241 (tr. it., pp. 237 sgg.).

Cassirer cerca, in questo suo scritto, di mettere in luce le ragioni profonde della lotta contro il giudaismo condotta dalla Germania nazista. Tali ragioni sono ricercate da Cassirer nel fatto che la religione ebraica si oppone, fin dai suoi inizi, al mito, sul quale è fondato il nazismo: “È stato il giudaismo che per primo ha compiuto il passo decisivo che ha condotto da una religione mitica a una religione etica” (p.115). Già la proibizione del culto delle immagini, propria del giudaismo originario, implica il distacco dal mito, che ha nell’immagine il suo centro: il monoteismo ebraico considera infatti Dio come un essere che è al di là di tutte le cose naturali e umane.

Questa direzione di pensiero viene poi continuata dai profeti ebrei: essi si oppongono ai riti e alle cerimonie esteriori, vedendo nella purificazione etica l’unico legame che unisce Dio e l’uomo; essi scoprono nello stesso tempo l’essere di Dio come essere universale dell’eticità e l’individuo come soggetto morale, entrando in conflitto con ogni concezione che non colga la responsabilità dell’individuo e divida l’umanità in razze e nazioni. Di qui deriva l’ideale della pace perpetua, sostenuto dai profeti, la loro “utopia” dell’eticità universale sulla terra. Non può esservi dunque alcun punto di contatto tra il mito politico moderno e il giudaismo. Il termine stesso di «antisemitismo», secondo Cassirer, si rivela inadeguato a caratterizzare questa nuova realtà. L’antisemitismo del passato implicava particolari leggi o discriminazioni nei confronti degli ebrei. La lotta contro gli ebrei condotta dal moderno mito politico è diretta invece alla distruzione della loro stessa esistenza. Rimane agli ebrei — così scrive Cassirer nella conclusione di questo suo saggio — negli orrori e nelle miserie della loro storia più recente, un’unica consolazione: la certezza della sopravvivenza degli ideali etici di cui il giudaismo è portatore. È questo il saldo punto di riferimento al quale guarda il giudaismo nell’assolvere la sua missione entro la cultura moderna.

Il significato del giudaismo è identificato dunque da Cassirer, in questo suo saggio, in quella difesa dell’eticità dell’uomo contro il mito che egli considera anche, come abbiamo visto, come il compito essenziale della filosofia. L’affinità tra il giudaismo e la filosofia, a proposito di questo punto, era già stata messa in luce da Cassirer nella quarta parte del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dedicata al rapporto tra il mito e la religione. La religione, aveva affermato Cassirer in questo luogo, appare in grado di raggiungere quella consapevolezza della distinzione, nel simbolo, tra il segno e il significato, alla quale il mito, data la sua specifica natura, non può pervenire. Tale consapevolezza è oscurata però, nella religione, dal fatto che, in essa, tra il segno e il significato, seppure distinti, è posta infine una connessione tale da non poter essi veramente mantenere la loro specificità: ciò è mostrato dalla religione iranico-persiana, nella quale il Dio creatore ha sì soltanto i predicati dell’essere e del bene morale, nella quale però i singoli elementi e forze della natura, essendo anch’essi oggetto di culto, risultano coordinati a quelli spirituali; dal buddismo, nel quale il processo di negazione dell’oggettivo si amplia fino alla negazione del soggettivo stesso, privato in tal modo di ogni sua indipendenza

rispetto al tutto; dal cristianesimo, la cui continua ricerca della differenza tra lo spirituale e il sensibile non giunge mai fino al punto da negare che essi si sono identificati in un particolare momento della storia e in una particolare persona. Soltanto nei profeti ebrei appare invece, secondo Cassirer, la chiara e piena consapevolezza della distinzione tra la natura e lo spirito: attraverso la loro concezione del divino come ciò che è al di là della natura e dell'esistenza umana, essi affermano infatti il concetto della pura soggettività religiosa. Il giudaismo scopre in tal modo l'attività formatrice della volontà: esso si configura perciò come una religione dell'agire e della civiltà. La stessa affermazione dell'Io etico è espressa dalla filosofia, quando, come avviene in Platone, essa pone tra l'uomo e Dio un rapporto che è nello stesso tempo di unità e di diversità: scoprendo nell'eticità il momento comune all'uomo e a Dio e vedendo in Dio il modello ideale che l'uomo può imitare, ma con il quale non può mai identificarsi, la filosofia nella sua riflessione religiosa perviene alla consapevolezza dell'essenza etica dell'uomo.

Lo stesso tema del rapporto essenziale della filosofia con il giudaismo, a proposito del concetto della volontà morale, era stato messo in evidenza da Cassirer nei saggi che aveva dedicato alla descrizione dell'opera di Hermann Cohen¹⁸: vi è nell'opera coheniana una connessione tra il concetto della verità e quello di Dio; la difesa che Cohen compie, nel suo pensiero religioso, del monoteismo ebraico, non fa che esprimere quella stessa affermazione della ragione umana in quanto costruttrice dell'esperienza, che è già presente nella sua interpretazione di Kant e nella sua filosofia sistematica. È proprio su questo principio della libertà morale, espresso contemporaneamente dalla filosofia e dal giudaismo, che Cassirer costruisce, come abbiamo visto, la sua filosofia della cultura. A proposito di questo punto egli si considerò sempre, fin nei suoi ultimi scritti, come un fedele allievo di Cohen¹⁹.

Era però veramente il concetto della personalità morale, in quanto centro della filosofia, determinato da Cassirer in modo sufficientemente approfondito, perché, attraverso di esso, il pensiero filosofico potesse opporsi vittoriosamente al mito? Oppure si presentano a Cassirer, proprio riguardo alla

¹⁸ H. Cohen. *Worte gesprochen an seinem Grabe am 7 April 1918*, «Neue jüd. Monatshefte», II, 1918, N. 15/16, pp. 347-352; H. Cohen, 1842-1918, «Social Research», X, 1943, n. 2, pp. 219-232.

¹⁹ Il metodo trascendentale kantiano, così come esso è stato interpretato da Cohen — scrive Cassirer nella Prefazione a *Kants Leben und Lehre*, cit. — ha rappresentato sempre il punto di riferimento delle mie proprie ricerche filosofiche. Cassirer aveva caratterizzato questo metodo come pensiero della correlazione del soggettivo e dell'oggettivo entro l'autolegalità della coscienza in *H. Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, «Kant-Studien», XVII, 1912, pp. 252-273. Proprio questa interpretazione di Kant è quella che egli riprende, come abbiamo visto, nella sua riflessione sul concetto della filosofia. L'ultimo cap. di *An Essay on Man* si ispira fin nelle immagini (la cultura come «armonia nella contrarietà», l'«umanità» come centro armonico della «polifonia» della cultura) all'ultimo cap. della coheniana *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 2 ed. 1907 (rist. in *Werke*, cit., Bd. 7), intitolato «Die Humanität».

determinazione di questo concetto, delle difficoltà? È significativo il fatto che egli, che pure, come abbiamo osservato, aveva posto il tema del principio unitario e del compito della filosofia al centro della sua riflessione degli anni '30 e '40, non abbia mai portato a termine l'opera che avrebbe dovuto discutere nei particolari questo tema: del quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche*, che avrebbe dovuto avere come suo oggetto appunto la soluzione al problema dell'unità delle forme simboliche, abbiamo soltanto degli schemi e degli abbozzi²⁰. Le difficoltà, che Cassirer incontrava nel determinare nei particolari il concetto della personalità morale come centro della sua filosofia della cultura, si rivelano forse in quei passi del *Mito dello Stato*, nei quali egli descrive la profonda differenza che vi è tra il concetto dell'eticità caratteristico del pensiero greco e quello caratteristico del giudaismo. Nell'analizzare il pensiero, che costituisce lo sfondo della teoria medievale dello Stato, egli scrive: «Quando Platone cercò di definire e determinare il suo ideale di giustizia, egli parlò in termini di geometria. (...) La geometria esprime per lui qualcosa di eterno e di immutabile. (...) Questa concezione greca di una legge eterna e impersonale era inaccettabile e incomprensibile per i pensatori cristiani del Medio Evo. (...) La fonte più profonda e più importante delle loro concezioni filosofiche e dei loro ideali religiosi era il monoteismo ebraico. (...) La legge mosaica presuppone un legislatore. (...) Dio è persona e ciò implica una volontà. (...) Il solo modo di comunicare con Lui è quello che ha luogo non mediante le preghiere o i sacrifici, ma mediante l'obbedienza alla sua volontà» (pp. 80-82). E ancora: «Per i profeti Dio non è il pensiero che ha se stesso come oggetto. Egli è un legislatore personale, la fonte della legge morale. (...) La sua unica rivelazione è la manifestazione della sua volontà personale. Tale rivelazione personale, che è un atto non logico, ma etico, è del tutto estranea allo spirito greco. (...) È questa la vera differenza tra il pensiero religioso greco e quello ebraico — e questa differenza è insuperabile e incancellabile». (p. 92).

Se l'eticità è fondata per il pensiero greco, che ha nel suo problema della conoscenza il suo fondamentale oggetto, su una legalità impersonale, mentre per il giudaismo essa è rivelata da Dio all'uomo, non deve una filosofia della cultura, che abbia come suo presupposto il concetto della libertà morale, nella necessaria relazione che tale concetto ha, come abbiamo visto, per Cassirer, con quello dell'individuo e con quello del rapporto tra l'«io» e il «tu», non solo richiamarsi al pensiero greco — al quale rimane legato, per la sua considerazione della ragione pratica come ultimo punto di riferimento della ragione teoretica, lo stesso Kant — ma anche al giudaismo, in quanto tradizione parti-

²⁰ Questi abbozzi sono contenuti nei ms. 184 a e 184 b della cit. raccolta di ms. cassireriani. Sul progetto cassireriano del IV vol. della PSF cfr., J.M. WERLE, *E. Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über «Leben» und «Geist» — zur Kritik der Philosophie der Gegenwart*, in *Ober E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von H.J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth. Frankfurt a. M., 1988, pp. 274-289, e, di chi scrive, *Das Problem der Einheit des Bewusstseins im Denken E. Cassirers*, ivi, pp. 261 sgg..

colare? Non deve la filosofia, proprio per evitare di rimanere collegata al mito nel punto piú importante che, come abbiamo visto, questo sostiene, la nozione del tutto impersonale, piuttosto che ricondurre semplicemente il concetto ebraico di Dio al suo proprio concetto della soggettività — ciò che lo stesso Cassirer, come abbiamo visto, aveva sostenuto nella sua riflessione sul rapporto tra la filosofia e il giudaismo — accogliere invece nella sua peculiarità tale concetto di Dio, per poter pervenire realmente così al mondo delle personalità concrete?

L'approfondimento di tali problemi, aventi origine da quella consapevolezza della differenza tra il pensiero greco e il giudaismo che lo stesso Cassirer — riprendendo un importante tema della filosofia coheniana al quale egli fino ad allora non aveva rivolto il suo interesse²¹ — esprimeva nel *Mito dello Stato*, avrebbe forse condotto il pensiero cassireriano a un orientamento nuovo riguardo al problema dell'unità della cultura. La nuova metafisica delle forme simboliche si sarebbe forse orientata verso una determinazione del suo concetto unitario, nella quale confluissero tanto la tradizione filosofica, incentrata sul concetto di ragione, quanto la tradizione ebraica, incentrata sul concetto della rivelazione dell'eticità²². Da questo nuovo incontro tra la filosofia e il giudaismo — un incontro nel quale ognuna delle due tradizioni avrebbe portato il suo specifico contributo — avrebbe forse avuto origine una filosofia della cultura in grado di opporsi vittoriosamente al mito: il concetto della libertà dell'uomo si sarebbe infatti, in essa, unito strettamente a quello del rapporto etico tra l'«io» e il «tu».

²¹ Il tema della specifica eticità affermata dal giudaismo, rispetto a quella espressa dalla cultura greca, è delineato da Cohen già in alcuni scritti giovanili (cfr., *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* (1866), in *Schriften zur Phil. und Zeitgeschichte*, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin 1928, I, pp. 53 sgg.; *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* (1869), ivi, p. 195; *Heine und das Judentum* (1867), in *Jüd. Schriften*, hrsg. von B. Strauss, Berlin, 1924, II, pp. 29 sgg.) e in alcuni scritti del periodo della sua riflessione sul sistema di filosofia (cfr., *Die Versöhnungsidee* (1890-1892), *J. S.*, I, pp. 125-139; *Die Messiasidee* (1892), *J. S.*, III, pp. 36-42; *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* (1900), *J. S.*, III, pp. 43 sgg.; *Der Stil der Propheten* (1901), *J. S.*, pp. 262-283; *Religiöse Postulate* (1907), *J. S.*, pp. 1-17; *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, *J. S.*, II, pp. 130 sgg., 141 sgg., 152 sgg.; *Ethik*, cit., p. 464). Soltanto nella *Aesthetik*, cit. (I, pp. 186-187; II, pp. 35 sgg., 259 sgg.), però, tale tema appare svolto con chiarezza. Esso avrà grande sviluppo negli scritti coheniani di filosofia della religione successivi al 1912 (cfr., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, 1915, pp. 27 sgg., 91 sgg.; *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* (1916), *J. S.*, I, pp. 306-330; *Einheit oder Einzigkeit Gottes* (1917), *J. S.*, I, pp. 87-99; *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2 ed. Berlin 1929, rist. Köln, 1959, pp. 41 sgg., 92 sgg., 160 sgg.).

²² Cfr., su questa problematica, che qui non ci è possibile sviluppare (ad essa sarà dedicato un nostro prossimo lavoro sulla filosofia della religione di Cohen) R. SCHAEFFLER, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei H. Cohen und F. Rosenzweig*, «Zeitschrift für Theol. und Kirche», LXXVIII, 1981, n. 1, pp. 57-89).