

Croce, Cassirer e il problema della comunicazione intersoggettiva

di Sarah Dessì Schmid

Nel dibattito culturale del primo trentennio del Novecento, che ha visto opporsi l'ideologia idealista a quella positivista, nella filosofia non meno che nella filologia romanza, le riflessioni di Croce e di Cassirer sullo spirito e sul suo rapporto col linguaggio assumono un ruolo di prim'ordine. È indubbio che si tratti di due personalità emblematiche nella storia culturale e politica tedesca e italiana – anche se per ragioni e in modalità assai differenti. Il dialogo intellettuale tra i due filosofi – intessutosi tra reciproca freddezza, silenzi ambigui e critiche pungenti – è stato inspiegabilmente trascurato dalla storiografia filosofica per lungo tempo¹. In questo intervento presenterò brevemente i temi principali intorno ai quali si è infiammata la polemica tra Croce e Cassirer, per soffermarmi poi sull'evoluzione di due aspetti particolari del pensiero linguistico dei due autori, tra loro inscindibilmente connessi: la lingua come istituto oggettivo sovraindividuale e la comunicazione². La ricostruzione di questo itinerario rivela un avvicinamento tra le teorie linguistiche di Croce e Cassirer nell'ultima fase della loro riflessione, rintracciabile nel loro comune approdo all'uomo e alla categoria del sociale; il modo di intendere queste due nozioni ne mostra, tuttavia, la distanza.

Dedicarsi alla difficile relazione tra il linguaggio – tra la linguistica – e Croce consente, inoltre e non da ultimo, di ricordare uno dei più importanti insegnamenti di Tullio De Mauro, il primo ad aver rintracciato l'emergere dei motivi che conducono alla revisione della relazione tra l'atto linguistico estetico e la comunicazione di esso, segnando la scissione della riflessione crociana intorno al linguaggio in due momenti³. Un insegnamento, quello di De Mauro, che spiega

1. Cfr. F. Leander, *Über einige offene Frage, die aus der Philosophie der symbolischen Formen entspringen: Cassirer – Croce – Litt*, in Ernst Cassirer, hrsg. von P. A. Schilpp, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 229-47; B. Henry, *Cassirer e Croce. Un possibile confronto*, in "Archivio di storia della cultura", 6, 1993, pp. 115-37; S. Dessì Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce: Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, Francke, Tübingen-Basel 2011².

2. Per una trattazione più ampia del confronto tra le teorie del linguaggio di Croce e Cassirer mi permetto di rimandare a Dessì Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce*, cit.

3. Cfr. T. De Mauro, *Origine e sviluppo della linguistica crociana*, in "Giornale critico della *Bollettino di italianistica*, 2018, n. 2

in che senso e a quali condizioni i linguisti italiani «non possano non dirsi crociani» e, al contempo, aiuta ad attrezzarsi per affrontare quello che recentemente è stato definito come il «problema Croce»⁴, ovvero la sconcertante uscita di Croce dal canone della cultura italiana.

I I temi della polemica

Croce e Cassirer combattono contro comuni nemici scientifici e, sebbene in maniera radicalmente differente, vengono perseguitati da comuni nemici politici; già soltanto uno sguardo alle loro biografie rivela, tuttavia, chiari elementi di distanza. Da un lato, troviamo un erudito che, trascorrendo i suoi giorni tra Napoli e Pescasseroli, non cede al richiamo della cattedra e dell'insegnamento universitario e preferisce rifugiarsi nel proprio studio a leggere e scrivere delle sue passioni – di storia e di letteratura – attento a non divenir «filosofo di professione»; un intellettuale, uno studioso e un critico che, seppure non subito e non sempre coerentemente, s'opponesse con la propria – rara – voce liberale al fascismo, incarnando e riflettendo una prospettiva speculativa che pervade di sé la cultura italiana contemporanea⁵ e posteriore, a tal punto che «sopravvalutarne l'influenza nello svolgimento del pensiero italiano [del Novecento, SDS] è pressoché impossibile»⁶. Dall'altro lato, ci imbattiamo in un'esistenza, accademica e privata, che – fedele, anche se mai in maniera ortodossa, alla propria tradizione ebraica – si fa brillantemente strada nel mondo universitario tedesco, per poi venir spezzata dal dramma della persecuzione razziale e dell'esilio. Una vita forzatamente itinerante, dedicata alla cultura in ogni suo aspetto, allo studio dell'uomo e dei suoi simboli, dell'io e del suo altro, della storia e dello spirito; una vita che lascia poca traccia di sé nel panorama filosofico e storiografico tedesco del dopoguerra e che deve attendere gli anni novanta del Novecento – gli

filosofia italiana”, 15, 1954, pp. 376-91; Id., *Studi italiani di filosofia del linguaggio (1945-1955)*, in “Rassegna di filosofia”, 4, 1955, 4, pp. 301-29; Id., *La letteratura critica più recente sull'estetica e la linguistica crociana*, in “De Homine”, III, 1964, 11-12, pp. 273-86; Id., *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1965 (polemicamente contro G. Devoto, *Croce storico e Croce linguista*, in *Benedetto Croce*, a cura di F. Flora, Malfasi, Milano 1953, pp. 183-93, e E. Coseriu, *System, Norm, Rede*, in *Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft. Fünf Studien* (1952), Fink, München 1975, pp. 11-101).

4. Cfr. P. D'Angelo, *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015.

5. L'importanza e l'originalità dell'estetica crociana sono riconosciute già dai suoi contemporanei, ad esempio da Gentile. Si tratta di una riflessione rispondente al bisogno, all'epoca ben diffuso in Europa, di liberarsi dagli schemi del positivismo; ne è un'ulteriore conferma il fatto che essa venga accolta in Italia, come in Germania (cfr. K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Winter, Heidelberg 1904; Id., *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, Winter, Heidelberg 1905; Id., *Benedetto Croces Sprachphilosophie*, in “Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte”, 19, 1941, 2, pp. 138-66; e B. Croce, *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, Laterza, Bari 1951), da un entusiasmo raro nella storia delle idee.

6. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, pp. 189-200.

anni della cosiddetta *Cassirer-Renaissance*⁷ – per tornare a occupare il posto che a buon diritto gli spetta.

Soffermarsi sugli scritti di Cassirer e di Croce significa cogliere in essi, in prima analisi, diversi motivi di similitudine: un'ampiezza e un'interdisciplinarietà di temi straordinarie, l'ostinata opposizione al positivismo tramite un idealismo che eredita non poco da quello classico tedesco dell'Ottocento, la comune passione per la storia sulla cui scena svolge un ruolo essenziale il *fare* dell'uomo. Un'analisi più profonda ne rivela, tuttavia, le differenze, che concernono soprattutto aspetti connessi ad ambiti più generali del loro pensiero: la concezione dell'idealismo (per Croce sistematica, per Cassirer metodologica), della dialettica (intesa hegeliana-mente o meno), della storia, dello spirito e della sua relazione con l'empirico. Tali differenze divengono particolarmente evidenti analizzando i seguenti nuclei tematici: la valutazione dell'Illuminismo, inteso come categoria o come epoca storica; la concezione dello statuto della scienza e la considerazione della logica ad essa connessa, che si mostra nella definizione dei caratteri e dei compiti del concetto; la considerazione dell'arte e del linguaggio e la relazione – di autonomia o di dipendenza, di identità – che lega l'una all'altro ed entrambi allo spirito. La critica più aspra rivolta da Cassirer a Croce⁸ si concentra proprio intorno all'estetica e soprattutto alla formula più potente e nota del sistema crociano: all'identificazione operata – nella prima fase della sua riflessione sul linguaggio – tra linguistica ed estetica come scienza dell'espressione in generale, così come al rifiuto della suddivisione dei generi artistici e letterari che da tale equazione deriva. Anche la più violenta reazione di Croce riguarda proprio questi temi, è, però, interessante notare che, mentre i passaggi in cui Cassirer discute criticamente il pensiero crociano accompagnano quasi l'intero corso della sua produzione filosofico-linguistica (dal 1913 al 1944), una vera e propria risposta di Croce alle critiche cassireriane compare solo nella recensione a *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, apparsa su *La Critica* nel 1943 come radicale confutazione dell'intera impostazione filosofica di Cassirer⁹.

2

La lingua come istituto oggettivo sovraindividuale e il problema della comunicazione

Analizzare la concezione della lingua come istituto oggettivo sovraindividuale significa evidenziarne gli aspetti maggiormente connessi alla sua natura sociale:

7. Cfr. *Vieldeutigkeit des Verstehens*, hrsg. von G. Figal, E. Rudolph, monographic edition of "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 1, 1992, p. 163, e M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, in "Studi Kantiani", 7, 1994, p. III.

8. Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Gesammelte Werke* (1923), I, Mainzer, Hamburg 2001; Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961; Id., *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. Gesammelte Werke* (1944), vol. 23, Mainzer, Hamburg 2006.

9. Cfr., tuttavia, le osservazioni critiche già presenti in B. Croce, *Pretesa rivendicazione del 700*, in "La Critica", XXXIII, 1935, pp. 316-7; Id., *La storia come pensiero e come azione* (1938), Bibliopolis, Napoli 2002 ("Edizione nazionale delle opere di B. Croce"); Id., *Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici*, in "La Critica", XXXIX, 1941, pp. 201-14.

il concetto di individuo da un lato, quello della possibilità della comunicazione interindividuale dall'altro. Seguire l'evoluzione di tale concezione nelle teorie linguistiche di Croce e Cassirer nel corso degli anni e nella trama delle loro opere consente, da un lato, di ricostruire le tormentate meditazioni di Croce sulla relazione tra l'atto espressivo e la pratica comunicativa, tracciando un *iter* che lo porta dalla costruzione del sistema, attraverso lo sfaldamento dell'equazione di linguaggio e arte, verso la vita e la storia dell'uomo; dall'altro lato, di soffermarsi sulla modificazione del ruolo attribuito da Cassirer al linguaggio all'interno della complessa fenomenologia di forme simboliche, mettendo così in evidenza l'accentuarsi progressivo dei tratti antropologici della filosofia delle forme simboliche.

2.1. Croce e la scoperta della comunicazione

Più d'una voce ha sostenuto come tra il primo e il secondo Croce non vi sia una scissione insanabile¹⁰: anche quello che ad una lettura più attenta si mostra come lo svuotamento dell'equazione di linguistica ed estetica, la formula più caratteristica e potente della riflessione di Croce sul linguaggio, non viene riconosciuto da Croce come tale. Ne ciò significa per lui la rinuncia all'integrazione dei nuovi risultati raggiunti con quelli precedentemente elaborati – nemmeno a modificazione avvenuta, ossia dopo il 1936. Alla revisione della sua teoria linguistico-sistemica, come essa appare ne *La Poesia*, Croce arriva per passaggi graduali, per osservazioni quasi sussurrate, attraverso riflessioni incessanti sulla natura e sui bisogni dell'uomo, sulla sua "vita" e sulla sua storia, e soprattutto attraverso il dialogo con Vossler e – tramite questi – con la linguistica più in generale.

Nell'*Estetica* e nella *Logica*, dunque ancora nella prima fase della sua riflessione sul linguaggio, Croce distingue nettamente tra espressione e comunicazione, ponendole su due piani antitetici: solamente all'atto (estetico-spirituale) espressivo – che è per sua stessa natura creativo – concede valore conoscitivo, mentre lo nega alla trasmissione di esso, cioè alla comunicazione, che relega alla sfera pratica degli pseudoconcetti. Solo in quest'ultima, inoltre, risiede la possibilità

10. Cfr. in particolare M. Deneckere, *Benedetto Croce et la linguistique*, 2 voll., Rijksuniversitair Centrum, Antwerpen 1983, e F. Giuliani, *Espressione ed Ethos. Il linguaggio nella filosofia di Benedetto Croce*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 2002. Quest'ultima, tramite un'acuta analisi dei luoghi in cui Croce si occupa, più o meno direttamente, del linguaggio, mostra come «nella stessa trama concettuale che dalle Tesi porta all'Estetica e ai due volumi successivi [...] si rintracciano riflessioni sulla lingua – sul senso e l'uso delle parole – sulle pratiche comunicative, sul ruolo della memoria, nelle quali è possibile riconoscere il nucleo teorico che confluirà nella rielaborazione di Croce negli anni successivi» (p. XXI). Persino De Mauro, che per primo ha riconosciuto due fasi nella teoria del linguaggio crociana, parlando della contrapposizione tra il Croce del sistema e quello dei saggi critici, rileva come tra queste non vada ricercata una rottura radicale: «E tuttavia per quanto riguarda l'estetica e la filosofia del linguaggio, sembra indubbio che la scissione [tra "il Croce dell'unità" e quello "sperimentatore indefesso", SDS] non possa essere concepita così rigidamente come è stata prospettata finora: senza dubbio le motivazioni ultime degli interventi del Croce in materia di linguistica non si saprebbero rintracciare se non nel bisogno di sistemare, di chiarire nella prospettiva di un sistema, del suo sistema, le questioni che mano a mano gli si posero» (De Mauro, *Introduzione alla semantica*, cit., p. 100).

dell'errore, perché l'intelletto – “incorruttibile” – non erra: ciò che è opera dello spirito teoretico non può che essere vero e «l'errore che incontriamo come qualcosa di esistente dev'essere prodotto, a suo modo razionale, dello spirito pratico»¹¹.

Per comprendere a pieno questa posizione occorre ricordarne le motivazioni politiche e ideologiche: lottare contro il positivismo significa per Croce fondare un'estetica generale – e, dal 1902 in poi¹², un sistema delle attività dello spirito – in grado di riaffermare la natura spirituale, diveniente e creativa del linguaggio e di liberarsi dalla sua considerazione materialista, tipica delle criticate dottrine antidealiste e convenzionaliste. Nel suo insistere, dunque, sull'aspetto di autonomia¹³ e creatività del linguaggio, da un lato, deve allontanarsi da qualsiasi concezione del significato come un qualcosa di dato e fissato:

In realtà ogni domanda è diversa dall'altra, e ogni definizione, per costante che suoni e circoscritta da certe determinate parole, in realtà è diversa dall'altra, perché le parole, anche quando sembrano materialmente le stesse, sono effettivamente diverse secondo la diversità spirituale di coloro che le pronunciano, i quali sono individui e si trovano perciò sempre in circostanze individuali e nuove¹⁴.

Dall'altro lato, non può che trascurare l'aspetto comunicativo del linguaggio, relegato nel suo sistema al dominio fallace della pura utilità. A questa posizione Croce giunge attraverso la radicale e sistematica negazione di realtà concreta – vale a dire, filosofica – a tutto ciò che è sovraindividuale (dunque anche interindividuale) senza perciò essere universale. L'esclusione dei concetti empirici dalla teoresi e la loro sistemazione nella sfera pseudoconcettuale coinvolge il concetto di lingua intesa come prototipica struttura sovra- e interindividuale, e addirittura quello stesso di persona. Croce definisce entrambi come concetti empirici¹⁵.

Il concetto empirico non è altro se non un concetto di cose, ossia aggruppamento di un certo numero di cose sotto una o altra di esse, che funge da tipo [...] il concetto empirico può essere perfino *concetto dell'individuale*. Perché se nella realtà l'indivi-

11. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, p. 276.

12. Del progetto Croce parla a Vossler nella lettera del 14 settembre 1902 (Croce, *Carteggio*, cit., p. 51). Le osservazioni sul tema della comunicazione, che lasciano intendere una riflessione più complessa e meno “sistematizzata/ante”, sono presenti nella prima stesura dell'estetica (*Testi*) in maniera più evidente che nelle edizioni successive, quasi in misura inversamente proporzionale all'avanzare e all'irrigidirsi del sistema.

13. Per Croce il linguaggio è autonomo persino rispetto alla logica, al pensiero, che piuttosto lo presuppone; chiaramente rispetto all'estetica non c'è relazione di autonomia o di dipendenza, ma di identità.

14. Croce, *Carteggio*, cit., p. 160.

15. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, cit., p. 107, fa notare l'«esplosiva follia» che si cela dietro l'operazione – dovuta alle necessità del sistema crociano – di «dissoluzione della nozione di persona, come di entità concretamente operante nella vita e nella storia» e il paradosso che deriva dal voler poi utilizzare questo tipo di concezione per «richiamare ognuno alle necessità della vita politica ed etica in ogni momento, condannando i programmi astratti».

duo è la situazione dello spirito universale in un determinato momento, nella considerazione empirica l'individuo si cangia in qualcosa d'isolato, di ritagliato e di chiuso in sé, al quale si dà per tal modo una certa costanza rispetto alle vicende della vita che l'individuo vive: vita che viene in questo caso rappresentata come le determinazioni di un concetto. [...] Dunque come delle cose, così degli individui è dato formare lo pseudoconcetto¹⁶.

È pur vero, tuttavia, che i segni del disagio scaturito dal cozzare delle necessità della vita contro quelle del sistema si rintracciano anche all'interno degli stessi scritti sistematici¹⁷. Qua e là si scorgono i vapori di quel magma che prepara la futura eruzione¹⁸.

È, però, nella *Filosofia della Pratica* – con l'introduzione delle nozioni di «abiti volitivi» e di «leggi», col parallelo instaurato tra diversi abiti istituzionali (tra diritto e linguaggio), e con la rivalutazione del rapporto tra teoria e prassi – che i vapori lasciano posto alle scintille. I sintomi del disagio e del processo per liberarsene sono, in questo scritto, inequivocabili: si scorge allora una trattazione della comunicazione, e conseguentemente della lingua come istituto dal valore non più generalmente ed empiricamente utilitaristico, ma sempre più socialmente e storicamente necessario¹⁹. Il problema dell'impossibilità della comunicazione – tra individui mutevoli in una realtà mutevole tramite un linguaggio sempre mutevole – viene qui risolto dall'ufficio assolto dagli abiti e dalle leggi che, consentendone l'organizzarsi e il muoversi, costituiscono «l'ossatura del corpo della realtà»:

Coteste passioni o abiti volitivi non sono rigidi e fissi, perché niente di rigido e fisso v'ha nel campo del reale. Come il letto del fiume regola il corso del fiume e ne viene

16. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 68.

17. Mi riferisco in particolare alla III edizione dell'*Estetica* e alla *Logica*. Tale disagio appare ancora più evidente nell'analisi del fluttuare dello statuto del segno linguistico, per cui rimando a M. Salucci, *Segno ed espressione in Benedetto Croce*, Arnaud, Firenze 1987; Giuliani, *Espressione ed Ethos*, cit.; S. Dessì Schmid, *Das Zeichen in der Sprachtheorie Benedetto Croces*, in *History of Linguistics in Texts and Concepts. Geschichte der Sprachwissenschaft in Texten und Konzepten*, hrsg. von G. Haßler, G. Volkmann, II, Nodus, Münster 2004, pp. 699-713 e Ead., *Ernst Cassirer und Benedetto Croce*, cit.

18. Cfr. per esempio B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* (1902), Adelphi, Milano 1990, p. 162.

19. Le interpretazioni di De Mauro, *Introduzione alla semantica*, cit., e di Deneckere, *Benedetto Croce et la linguistique*, cit., si distinguono nell'accentuazione del momento di continuità o di discontinuità all'interno dell'evoluzione del pensiero crociano, concordano, però, nell'affermare che la stagione della *Filosofia della Pratica* rappresenti un momento particolare in tale evoluzione. Anche Deneckere scorge nella nozione di prassi nella *Filosofia dello Spirito* un elemento centrale, che porterà alla ridefinizione del momento comunicativo del linguaggio e della sua relazione con quello espressivo, preparando così le pagine de *La Poesia*, in cui la linguistica diverrà storia della prassi. Secondo Giuliani (*Espressione ed Ethos*, cit., p. 145), il punto di maggiore discontinuità tra le due fasi del pensiero crociano si ritrova nell'intento del Croce della maturità di misurarsi «non solo sul piano “ideale”, ma anche “esistenziale” con il problema di come gli esseri umani comunichino tra loro, riconoscendo al linguaggio una funzione regolatrice».

insieme e di continuo modificato, così accade delle passioni e degli abiti volitivi che la realtà viene formando e modificando, e nel modificare forma da capo e nel formare modifica. Perciò qualcosa d'arbitrario vi ha sempre nel definire gli abiti come se rispondessero a una realtà ferma e ben delimitata. Gli abiti non sono categorie né sono pensabili come concetti distinti, ma sono il simile nel dissimile, dissimile anch'esso in sé stesso, e nondimeno in certo modo discernibile da altri gruppi di fatti dissimili. La loro importanza è grande, perché compongono come l'ossatura del corpo della realtà²⁰.

Ci si trova di fronte a una nozione particolarmente interessante, perché si articola intorno al problema dell'intersecarsi di piani – quello teoretico e quello pratico – che altrimenti Croce mantiene rigidamente separati. Queste leggi costituenti l'ossatura della realtà non sono né concetti (dell'individuale o dell'universale), né pseudoconcetti (concetti empirici). Esse sono «i medesimi pseudoconcetti, fatti oggetto di volizione e mutati da schemi in leggi», che rendono «possibile alla volontà di volere in un certo indirizzo, dove poi s'incontrerà l'azione utile, che è sempre individuata»²¹.

Attraverso l'analisi della rivisitazione della relazione tra attività teoretica e pratica – e dell'attribuzione di un valore essenziale a quest'ultima – si assiste a uno spostarsi della definizione della comunicazione dal piano pseudoconcettuale a uno più complesso. Non ci si lasci ingannare dal fatto che Croce continui a insistere sulla natura pratica della comunicazione²². Ciò che è profondamente cambiato è, da un lato, l'introduzione di questa “realtà di mezzo” degli abiti e delle leggi; dall'altro lato, è diverso anche il peso, il valore, il ruolo che al momento della prassi viene concesso nell'ambito generale della *Filosofia dello Spirito*. Ed è Croce stesso a segnalarlo al lettore, insistendo sulle trasformazioni del suo pensiero e del suo sistema, soprattutto riguardo al rapporto tra filosofia e storia, tra teoria e prassi, nelle pagine delle *Note autobiografiche* aggiunte vent'anni dopo al *Contributo alla critica di me stesso*:

Importanti svolgimenti diedi della mia dottrina estetica, particolarmente nei *Nuovi saggi di estetica*, che sono quasi un rifacimento della mia prima *Estetica*, e in quelli teorici e storici che si contengono negli *Ultimi saggi*; [...] Inoltre, acquistai coscienza sempre più limpida della natura del mio e di ogni effettivo filosofare, e l'espressi nella formula, di apparenza paradossale, che la «filosofia è la metodologia della storiografia». Per un altro verso, la considerazione attenta di quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito, perché più sembravano attenersi al senso e all'appetizione, la fantasia, cioè, e l'utilitaria o l'economica volontà, mi condusse a vedere nella trascuranza o nel dispregio di queste, l'impedimento, e nel riconoscimento della loro importanza e valore, la via necessaria ad intendere in pieno l'unità dello spirito, a criticare e dissolvere il concetto di Natura, malamente intesa come «altro» dallo spirito, e a stabilire l'immanenza del reale²³.

20. B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909), Bibliopolis, Napoli 1996, p. 165.

21. Ivi, p. 343.

22. Cfr. ivi, p. 60.

23. Id., *Contributo alla critica di me stesso* (1918), Adelphi, Milano 2000⁴, pp. 78-9. La prima edizione dell'opera è stata ampliata dall'autore stesso nel corso degli anni.

Questo processo conduce lentamente verso le pagine de *La Poesia* che, dunque, ci mostrano un Croce che apertamente «corregge» il proprio «giovanile radicalismo»²⁴, che ammette a fianco della forma d'espressione poetica quella letteraria, appartenente a un piano spirituale diverso da quello delle forme fondamentali, in quanto «nasce da un particolare atto di economia spirituale, che si configura in una particolare disposizione e istituzione»²⁵. L'espressione letteraria diviene ora una delle parti della civiltà e dell'educazione, nozioni che assumono sempre più decisiva importanza nella teoria crociana: «se la poesia è la lingua materna del genere umano, la letteratura è la sua istitutrice nella civiltà»²⁶. Le formule chiare del sistema perfetto dell'*Estetica* e della *Logica* hanno inequivocabilmente perduto la forza e la trasparenza originaria, ne *La Poesia* sembra non rimanere molto dell'identità di estetica e linguistica. E, parallelamente alla rielaborazione del rapporto tra poesia e letteratura, Croce rivisita anche quello tra atto linguistico-espressivo e comunicazione, della cui scissione nei vecchi termini si scorge solo l'eco lontano.

Le pagine degli scritti della maturità mostrano un Croce non solo critico più indulgente, ma persino aperto ammiratore dei linguisti e dei filologi, forse perché maggiormente conscio dei “misteri” che rimanevano irrisolti persino dalla sua potente teoria del linguaggio, forse perché sedotto dal mistero stesso della comunicazione tra gli uomini²⁷. Mostrano un appassionato studioso di linguistica e un collezionista di quei vocabolari²⁸ che sempre meno sembrano ripostigli sezionanti e snaturanti e sempre più depositari della cultura, delle istituzioni di un popolo. Mostrano uno storico che s'avvicina allo studio del significato delle parole e lo rintraccia nell'uso, che legge la “storia della lingua” come “storia della cultura”; mostrano un filosofo idealista che, non più ignorandola ma sforzandosi di darne ragione, sottolinea l'importanza del carattere sociale – concreto – della comunicazione:

Ora la volontà ed azione pratica, per quelle ragioni di vita che si dicono di comunicazione sociale (e qui non bisogna dimenticare di includere nella società la società con noi stessi e la comunicazione a noi stessi, entro di noi), interviene a fissare ed elaborare quegli svariati sintomi, innalzandoli con la sua elaborazione a segni; e con ciò li spiritualizza bensì, ma non già teoricamente ed esteticamente, sibbene come espedienti e mezzi pratici per richiamare le cose e i fatti e, come dice, per designarli. Dà i nomi alle cose²⁹.

Il Croce della maturità è un filosofo per cui le parole divengono finalmente veri “fatti di linguaggio”: parole usate dai parlanti di una determinata epoca in diffe-

24. Cfr. Id., *La Poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (1936), Adelphi, Milano 1994, p. 45.

25. Ivi, p. 42.

26. Ivi, pp. 43-4.

27. Cfr. ivi, pp. 75-6.

28. Cfr. Deneckere, *Benedetto Croce et la linguistique*, cit., p. 6.

29. B. Croce, *Lecture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Laterza, Bari 1950, p. 249.

renti contesti, per differenti scopi comunicativi. Dedicarsi all'interpretazione del senso di esse diviene compito fondamentale:

E se io dovessi designare in qualche modo l'interpretazione storica che è propria dell'interpretazione storico-estetica, ossia il momento analitico che precede quello sintetico, direi che è l'*explanatio verborum*, l'interpretazione, largamente intesa, del senso delle parole: senso che, come tutti sanno, si trae non dalla loro etimologia e dalla sequela di concetti e dei sentimenti che hanno concorso a formarle e che ne costituiscono una sorpassata preistoria, ma dall'uso generale dei parlanti di un dato tempo, dall'ambiente in cui sono adoperate, e si determina e individua poi in relazione alla nuova frase che è composta di esse e insieme le compone e crea³⁰.

Che la posizione di Croce si sia andata profondamente modificando negli anni lo mostra il confronto con le frasi antilinguistiche dell'*Estetica*³¹ che ammonivano a non compiere l'errore di scambiare il fisico per l'estetico, e quindi di non andare «a caccia dei fatti linguistici elementari» prendendoli separatamente, ch  sillabe e parole non si possono considerare «fatti di linguaggio, ma semplici suoni o, meglio, suoni fisicamente astratti e classificati», «enti immaginari foggianti dalle scuole»; lo mostra il confronto con quelle righe che concedevano a linguisti e glottologi un'unica scelta: o di riconoscersi come semplici scienziati e rinunciare ad allargare il raggio di ricerca oltre i confini – empirici – della propria disciplina o di rivolgersi ai filosofi. Le pagine de *La Poesia* mostrano, in breve, un Croce filosofo dell'estetica e del linguaggio che, approfondendo le questioni sul «vero» linguaggio, si trova questa volta in prima persona nella condizione dei lavoratori di un traforo: a un certo punto deve sentire le voci dei suoi compagni, i linguisti, che si sono mossi dall'altro lato³².

2.2. La comunicazione come presupposto trascendentale: Cassirer e l'alterità

Il punto di partenza delle riflessioni intorno alla dottrina delle forme simboliche è costituito dalla ricerca di un principio unitario di formazione delle forme spirituali di conoscenza e comprensione del mondo; da ciò risulta una complessa morfologia, una generale dottrina delle forme nella quale ogni forma ha la sua autonomia, la sua funzione produttiva (oggettivazione spirituale) e la sua funzione ermeneutica (comprensione del mondo). Principio ultimo e termine chiave di questa ricerca è il “simbolo”, che Cassirer intende nel suo senso più ampio e comprensivo di “espressione simbolica” (*symbolischer Ausdruck*), ovvero di espressione di qualcosa di spirituale attraverso segni (*Zeichen*) o immagini (*Bilder*).

Per Cassirer, abbracciare la prospettiva morfologica significa scegliere un'ottica in cui, allontanandosi dall'interpretazione metafisica classica, si richiede an-

30. Id., *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1921-1922, p. 23.

31. Cfr. Id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., pp. 187-8.

32. Ivi, p. 190.

che una riformulazione dei classici problemi filosofici: il fulcro problematico dell'indagine non consiste nel conoscere il significato e la funzione del simbolo in ogni particolare sfera spirituale, ma piuttosto nel comprendere fino a che punto il linguaggio come *totalità*, il mito come *totalità*, l'arte come *totalità* portino in sé il carattere generale di formazione simbolica:

Per “forma simbolica” si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto spirituale significativo è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno. In tale senso ci si fa incontro il linguaggio, ci si fanno incontro il mondo mitico-religioso e l'arte, ciascuno come una specifica forma simbolica. Perché in tutti si esprime il fenomeno fondamentale per cui la nostra coscienza non si accontenta di ricevere l'impressione dall'esterno, ma collega e compenetra ogni impressione con una libera attività dell'espressione. Un mondo di segni e di immagini prodotti spontaneamente si oppone a ciò che chiamiamo realtà effettuale oggettiva delle cose e si afferma di fronte ad essa in autonoma pienezza ed originaria forza³³.

Una definizione che porta con sé una serie di implicazioni: innanzitutto nella teoria delle forme simboliche non trova posto la tradizionale accezione del concetto di simbolo contrapposto a qualcosa di non simbolico. La funzione simbolica è *la* funzione originaria e fondamentale: non esiste modo di darsi dello spirito che non sia (già) simbolico, che non si serva e nel contempo che non produca ed esprima simboli (e che con ciò non sia esso stesso prodotto di una formazione simbolica). Poiché le forme simboliche si costituiscono triadicamente – un contenuto spirituale significativo (*a*) è congiunto ad un concreto segno sensibile (*b*) tramite un'energia spirituale (*c*) –, la distinzione tra simbolico e non simbolico si caratterizza paradossalmente come una distinzione che possiede già in sé carattere di simbolicità³⁴.

Nell'elaborare tale concezione, Cassirer si richiama esplicitamente alla tradizione: accanto agli evidenti influssi platonici e leibniziani spicca la connessione con la teoria di Hertz e con le posizioni di Goethe³⁵, Schelling, Hegel e Vischer. La definizione del simbolico come “energia dello spirito” mostra, inoltre, chiare connessioni con la concezione humboldtiana del linguaggio come attività creatrice (ἐνέργεια) e non come prodotto creato (ἔργον): lo spirito non produce e non si oggettiva nelle diverse forme simboliche per riprodurre o esplicitare una realtà data, ma per permettere il costituirsi della realtà stessa. Lo spirito dandosi simbolicamente costituisce il mondo e, in tal senso, le forme simboliche si configurano come manifestazioni originarie dello spirito, che si possono “presentare” come tali, ma non “spiegare”, ovvero in esse niente si lascia ricondurre a qualcos'altro da sé.

Per Cassirer – che, attraverso una simbolizzazione così definita, supera il problema della scissione dell'elemento sensibile e di quello spirituale – la comu-

33. E. Cassirer, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* (1921-1922), in Id., *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 95-135; 102-3.

34. Cfr. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 31.

35. Cfr. A. Graeser, *Ernst Cassirer*, Beck, München 1994, p. 35.

nicazione avviene in virtù di quel principio semiotico trascendentale attraverso cui il linguaggio si dispiega come energia spirituale, come sistema di simboli significativi. La comunicazione non è lo scopo del processo di simbolizzazione, di attribuzione di senso, attraverso cui si creano le diverse forme simboliche – il linguaggio, l'arte e il mito. Essa, tuttavia, è inscindibile da quel processo di simbolizzazione attraverso il quale anche l'io e il tu – dialogicamente – riconoscono e formano se stessi, l'altro e il mondo.

Non “esistono” di per sé due mondi interiori – quello dell'io e quello del tu – separati e contrapposti che, poi, entrerebbero in comunicazione. Essi piuttosto si costituiscono solo *tramite e nella* comunicazione intersoggettiva, che, certo, si serve di un sistema di simboli significativi, ma che va ora intesa nel suo senso più ampio, ovvero di creazione dialogica di mondi simbolici:

Nella partecipazione ad un comune mondo linguistico sta il vero legame tra “io” e “tu”, ed è nell'attività continuamente impegnata al suo interno che si crea il rapporto tra i due. È vero che tale circostanza può essere valutata tanto in senso negativo che in senso positivo. La lagnanza che la lingua non solo unisce ma separa è antichissima. [...] Tuttavia, il desiderio d'un'immediata comunicazione di pensieri e sentimenti, capace di fare a meno di ogni sistema di simboli, di ogni mediazione delle parole e delle immagini, è basato su un'illusione. [...] Nel parlare e creare forme i singoli soggetti non solo comunicano ciò che posseggono, ma appunto così ne giungono in possesso³⁶.

La semiosi, dunque, implica la comunicazione, o meglio, la presuppone trascendentalmente. Si tratta di una comunicazione, secondo Cassirer, da intendere humboldtianamente, ossia nel senso di partecipazione a un comune mondo linguistico: attraverso il dialogo “per domande e risposte” io e tu comunicano non solo per capirsi reciprocamente, ma ognuno per capire se stesso. Se, in effetti, il linguaggio avesse unicamente la funzione di gettare un ponte tra i mondi interiori dei diversi soggetti, sarebbe utopico credere nelle sue possibilità: l'abisso che li separa non potrebbe essere colmato. Ogni universo appartiene in fondo soltanto a se stesso – e solo di se stesso ha conoscenza. Il vero rapporto è, piuttosto, un altro: l'intreccio tra gli interlocutori è continuo e indissolubile, «il pensiero di un partner trae alimento da quello dell'altro, e in virtù di questa azione reciproca tutti e due si costruiscono, nel medio linguistico, un “mondo comune” di significati»³⁷. Dove manca questo *medium* diviene incerto e problematico anche ciò che si crede avere di proprio, indipendentemente dall'altro con cui si è in dialogo.

L'analogia col pensiero crociano si mostra con evidenza quando Cassirer, come Croce nell'*Estetica*³⁸, insiste sulla necessità del momento dell'espressione,

36. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 53; la citazione è tratta dalla trad. it. dell'opera, *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 48-9.

37. Ivi, p. 49.

38. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., pp. 12-3.

dell'estrinsecazione, del pensato. Anche riguardo a questo punto, tuttavia, la relazione di Cassirer con l'elemento sensibile si rivela come meno contraddittoria rispetto a quella di Croce, conciliandosi senza disagi con la vocazione sociale dell'autore:

Dove questo medio [il medio linguistico, SDS] manca, anche ciò che abbiamo di nostro diviene incerto e problematico. Ogni pensiero deve sostenere la prova del linguaggio; e anche la forza e intensità dei sentimenti si manifesta e afferma solo nella loro espressione. [...] Il linguaggio quindi [...] è piuttosto, come l'arte e come ogni altra "forma simbolica", una via per giungere a noi stessi; è produttivo, nel senso che solo attraverso di esso si costituisce la nostra autocoscienza³⁹.

Il linguaggio è, dunque, una via che l'individuo percorre per giungere a se stesso. Come sia difficile conciliare una simile concezione dell'individuo – trascendentale ed empirico – con una certa lettura crociana – pseudoconcettuale – di esso, è facile da comprendere. Eppure sono proprio queste righe a riservare non poche sorprese nell'individuazione di elementi di affinità tra la teoria cassireriana e quella crociana. Dopo aver ricordato – come fa lo stesso Croce⁴⁰ – che la comunicazione include sempre quella con se stesso, Cassirer sottolinea che proprio «nel dialogo con se stessa l'anima cessa di essere un semplice singolo, un individuo, e diventa una persona, nel significato etimologico di tale termine, che ricorda la maschera e i ruoli del teatro»⁴¹, richiamando esplicitamente una tesi di Vossler (*Geist und Kultur der Sprache*): la comunicazione stessa – che comporta necessariamente distinzione e unificazione di parti spirituali – implica il fatto che gli esseri umani siano, più che individui, persone. Né i sorprendenti punti di contatto si riducono a questo. Cassirer aggiunge che la duplice funzione di ogni processo simbolico, il coesistere delle funzioni di distinzione e di riunificazione, si presenta in modo ancora più chiaro e convincente nell'arte:

«Niente più sicuramente dell'arte separa l'uomo dal mondo, e niente più di essa lo congiunge col mondo». Questa frase di Goethe esprime un sentimento di fondo che agisce in ogni grande artista. L'artista possiede la più forte volontà e capacità di comunicazione, e non sa darsi pace finché non ha trovato il modo di richiamare in vita negli altri tutto ciò che vive in lui. Eppure proprio in questo flusso continuamente rinnovantesi della comunicazione egli si sente isolato e ricacciato nei limiti del suo io particolare. [...] Il suo mondo e il proprio io li possiede solo nella forma che dà loro⁴².

Ci si trova, così, di fronte a un paradosso: la teoria del linguaggio di Croce che, partendo dall'identificazione tra linguaggio ed arte, giunge poi a disgregare quell'equazione, si contrappone a quella di Cassirer che, definiti i modi di darsi dello spirito, tra cui l'arte e il linguaggio, come processi semiotici distinti, auto-

39. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 49.

40. Cfr. Croce, *Lettere di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, cit., p. 248.

41. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 50.

42. *Ibid.*

nomi e paritari, rinviene poi la possibilità di cogliere al meglio uno dei meccanismi più tipici della semiosi, quello comunicativo, proprio nell'arte.

3

Osservazioni conclusive: l'individuo e il sociale

Il linguaggio è atto creativo dello spirito, sempre fluente e coglibile solo nell'insieme e nell'attimo dell'enunciazione, nel discorso, nel testo. Croce e Cassirer ritengono entrambi assurdo ridurlo a mero strumento di comunicazione, oggettualizzarlo e sottoporlo ad analisi che non ne comprendono la natura spirituale, o anche solo indagarne l'origine. Entrambi approdano, così, a una visione "pragmatica" del linguaggio, che è per entrambi vero e vivo nella proposizione, nel discorso, nel testo. Quest'approdo si rinviene più in particolare, per Croce, nell'accentuazione dell'interesse per il momento comunicativo del linguaggio, inteso come funzione sociale e civile, e nell'identificazione del significato delle parole nel loro uso. Per Cassirer, esso si rintraccia nell'interpretazione criticista-humboldtiana della comunicazione (io e tu dialogicamente fondano se stessi e il mondo degli oggetti), che dà una fondazione ontologico-transcendentale della pragmatica. Ciò che Croce, tuttavia, non coglie nella dottrina humboldtiana dell'ἐνέργεια – quei "dettagli" che né Cassirer, né la tradizione idealistica tedesca di Paul e di Vossler avevano trascurato – è, da un lato, il ruolo che in questo processo spirituale svolge l'articolazione e, dall'altro, la considerazione della soggettività empirica a fianco di quella trascendentale. E da ciò scaturisce una concezione del sistema e del metodo, dello spirito e della dialettica, della storia e della socialità che non può veramente armonizzarsi con quella di Cassirer.

Anche quando, nella fase più matura delle proprie produzioni, i due autori approdano, come si è visto, all'esaltazione del momento della socialità, lo fanno in maniera assai differente. Sono elementi nuovi nella filosofia crociana la rivalutazione della prassi, la dissoluzione della formula d'identità d'estetica e linguistica, la concentrazione sul momento comunicativo, sulla lingua e sul parlante; e, indubbiamente, rivela una rinnovata prospettiva linguistica e antropologica la polemica condotta da Croce contro lo scetticismo estetico anche tramite il "supporto della filologia".

Un'analisi che non si lasci abbagliare dalle prime formule gridate del sistema crociano scopre nascosta tra i suoi ingranaggi la sensibilità dell'autore per gli aspetti della linguistica legati al fare dell'uomo e non esita a inserire anche Croce tra gli autori di quel moto di *ritorno* al linguaggio nel panorama filosofico esploso nel secolo scorso. Il concetto dell'alterità rimane, tuttavia, nella filosofia di Croce vago e sfumato, non sembra mai divenire elemento essenziale – elemento mediatore – né per la soggettività né per la socialità. "Toccare" davvero quest'individuo crociano, nel quale s'intravede ancora qualche tratto "pseudoconcettuale", è difficile. Croce non può dar conto, nel contempo, di un individuo trascendentale e di un individuo empirico – tanto meno di un io che si riconosce e si fonda, insieme col suo mondo, nel dialogo col tu.

Non v'è dubbio che anche la filosofia di Cassirer si muova su binari idealisti: la realtà è determinata dalle strutture della percezione (*Wahrnehmung*) e del pensiero, l'essere delle cose è da ricondurre in ultima istanza al darsi dello spirito. Il ruolo svolto dall'empiria, tuttavia, è fondante in questo tipo d'idealismo⁴³. Che la filosofia del linguaggio cassireriana si basi su una tale forma d'idealismo è la condizione d'un approdo diverso all'antropologia e alla socialità, è la condizione d'approdo a un nuovo umanesimo. Non è un caso che essa nel tempo si connoti sempre più "culturalmente" (divenendo sempre più *Kulturphilosophie*) e sposti sempre più al centro della propria indagine l'uomo. Un uomo, *animal symbolicum*, che vive in un universo di simboli da lui stesso creato: ogni conoscenza, ogni verità nell'ottica cassireriana si lascia interpretare come momento dell'esperienza umana⁴⁴.

43. Cfr. Dessì Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce*, cit.

44. Cfr. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 244.