



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

LA STORIA E LA FORMA
Elementi neokantiani in Lukács.

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando:

Zeno Boldini

Matricola n. 2055553

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE | 1 |
| 1. <i>Contenuti e struttura</i> | 1 |
| 2. <i>L'ipotesi di Goldmann</i> | 3 |
| 3. <i>La ricezione dell'ipotesi di Goldmann</i> | 20 |
| CAPITOLO I – Il neokantismo e Rickert | 29 |
| 1. <i>Profilo storico-filosofico del neokantismo</i> | 29 |
| 2. <i>Heinrich Rickert e l'idealismo filosofico-valoriale della scuola del Sudovest</i> | 39 |
| 3. <i>Filosofia dei valori e scienze particolari</i> | 49 |
| CAPITOLO II – Lask..... | 57 |
| 1. <i>Il Fichte-Buch: individualità valoriale e irrazionalità del materiale</i> | 59 |
| 2. <i>Contro Rickert e il primato della ragion pratica</i> | 79 |
| 3. <i>La logica della filosofia e l'oggettivismo trascendentale</i> | 87 |
| CAPITOLO III – Il giovane Lukács | 113 |
| 1. <i>Incomunicabilità, etica e Forma negli scritti saggistici</i> | 115 |
| 2. <i>Estetiche neokantiane</i> | 121 |
| 3. <i>Dall'etica della Seelenleben alla conversione marxista</i> | 139 |
| CAPITOLO IV – Storia e coscienza di classe | 153 |
| 1. <i>Forma di oggettualità e reificazione</i> | 153 |
| 2. <i>Critica della filosofia classica tedesca</i> | 166 |
| 3. <i>Storia e prassi</i> | 185 |
| CONCLUSIONE..... | 207 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE | 223 |

INTRODUZIONE

L'occasione da cui questa ricerca ha preso le mosse è stata il tentativo di mettere a verifica il contenuto dell'ipotesi di Lucien Goldmann, formulata per la prima volta nel 1945, relativa alla possibilità di instaurare un dialogo e confronto filosoficamente fondato tra György Lukács e Martin Heidegger. A partire da un'analisi serrata dell'ipotesi di Goldmann, impostata da un punto di vista contemporaneamente storico-filosofico e filologico, siamo pervenuti alla necessità di rifiutare le affermazioni filologiche a sostegno della tesi di Goldmann, senza però rinunciare alle argomentazioni storico-filosofiche e anzi ponendo proprio nel loro approfondimento il nostro impegno. Si trattava, nella fattispecie, di fondare la possibilità del confronto nell'individuazione di strutture e dinamiche teoretiche comuni e analoghe, riconducendo tale analogia nella mediazione storicamente comprovata di Emil Lask. Analizzando il parallelo riferimento a Lask si voleva cercare in entrambi i pensatori una comprensione e una elaborazione della sua impostazione teoretica che ne permettesse una commensurabilità teoreticamente motivata. Per fare questo occorre innanzitutto determinare la posizione specifica di Lask all'interno del contesto della filosofia dell'università tedesca dei primi decenni del XX secolo, la peculiarità della sua proposta teoretica e i problemi a cui essa maggiormente si rivolge. In seconda battuta si trattava di rendere conto della rottura con il paradigma filosofico accademico operata da Heidegger e Lukács come motivata (almeno in una sua parte significativa) dalla mediazione di Lask. Nel corso della ricerca, tuttavia, tale obiettivo si è rivelato oltre la portata di questo elaborato, il quale, nonostante abbia mantenuto il riferimento all'ipotesi di Goldmann nei termini sopra indicati, si limita a indagare teoreticamente il rapporto che sussiste tra Lask e Lukács.

1. Struttura e contenuto dell'elaborato

L'elaborato presente si limiterà, dunque, a offrire un prospetto delle analogie e delle differenze che è possibile individuare tra il pensiero di Lask, considerato come interno al paradigma del neocriticismo ma già teso alla sua problematizzazione e al suo superamento, e quello di Lukács, preso in esame in primo luogo per quanto riguarda il suo periodo giovanile, in secondo luogo rispetto a *Storia e coscienza di classe* e alla svolta marxista del suo pensiero. Le tesi che intendiamo dimostrare, estraendole dall'argomentazione di Goldmann, sono le seguenti: l'impostazione teoretica di Lask rappresenta una zona liminare del paradigma neocriticista, nel quale continua ambigualmente a riconoscersi pur forzandone molti elementi nella direzione di una rottura; si dà

per Lukács un debito teoretico nei confronti di Lask, anche se viene affermata la parzialità delle sue conclusioni; la problematica della filosofia tedesca di inizio Novecento affonda le sue radici in quella della filosofia classica tedesca ed è in buona parte sovrapponibile ad essa; tra il periodo giovanile di Lukács e quello marxista si verifica un'innegabile cesura, ma permangono altrettanto significative linee di continuità. L'elaborato verrà strutturato in quattro sezioni: la prima intende offrire un profilo storico-filosofico del neocriticismo tedesco a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, riconnettendolo in modo schematico agli sviluppi storici e ideologici della Germania dal 1848 fino alla Prima guerra mondiale, e in modo particolare al progresso e alla decadenza del liberalismo borghese; dal punto di vista filosofico, inoltre, si individueranno le radici di questo movimento di pensiero in una tendenza generalmente anti-hegeliana e volta a una ripresa del pensiero di Kant che separa in modo netto il versante teoretico-conoscitivo da quello etico-politico. Sempre nella prima sezione verrà tracciato un profilo sommario del pensiero epistemologico di Heinrich Rickert, inteso come il culmine del neocriticismo nella declinazione che ottenne all'interno della scuola del Sud-Ovest.

La seconda sezione è dedicata a Lask e a due delle sue opere principali, il *Fichte Idealismus und die Geschichte*, del 1902, e la *Logik der Philosophie*, del 1911. L'intento di questa sezione è delineare i tratti fondamentali del pensiero di Lask, rendendo ragione del suo sorgere a partire dalla filosofia dei valori di Windelband e Rickert e al medesimo tempo della sua peculiarità e del progressivo distacco dall'impostazione teoretica dei maestri e di Rickert in particolare. L'esposizione è volta anche a far emergere con particolare evidenza e centralità quegli elementi del pensiero teoretico di Lask che verranno attivamente implementati da Lukács; questo concerne da un lato la trattazione del problema dell'irrazionalità e della relazione di forma e materiale, dall'altro la nozione di forma di oggettualità [*Gegenständlichkeitsform*] e la centralità sistematica che acquisisce nell'ontologia trascendentale di Lask. Lo stesso vale per l'interpretazione laskiana della filosofia classica tedesca imperniata sul tema dell'irrazionalità e del contenuto della conoscenza, che trascorrerà in larghissima parte nella decostruzione critica del pensiero borghese esposta in *Storia e coscienza di classe*.

Argomento della terza sezione è lo sviluppo del pensiero del giovane Lukács tra il 1911 e il 1918, ovvero tra la fine del cosiddetto periodo saggistico e la "conversione" al marxismo dialettico. Quanto la nostra analisi intende dimostrare è che sono individuabili specifiche linee di continuità tra questa fase e quella marxista, cioè che il senso della "svolta" vada mantenuto ma ridimensionato alla luce di un'analisi concettuale serrata. Lo schema interpretativo che verrà adottato muove dal saggio del 1912 *Sulla povertà di spirito* e ne fa la scaturigine di due linee di sviluppo separate che

verranno a congiungersi solo con l'adozione dell'impostazione materialistica; entrambe le linee sorgono da un pregresso interesse sociologico verso la tematica dell'estraneazione, e si determinano l'una teoreticamente, l'altra eticamente. La linea di sviluppo teoretica è rappresentata dalle opere di Lukács che fanno un utilizzo esplicito della concettualità neokantiana, ovvero la *Filosofia dell'arte di Heidelberg* e l'*Estetica di Heidelberg*, nelle quali il tema dell'estraneazione assume i tratti del problema della comunicazione intersoggettiva nella realtà dell'esperienza vissuta. Soprattutto nell'*Estetica* si renderà manifesto come Lukács faccia utilizzo dell'impostazione teoretica laskiana interpretando la realtà dell'esperienza vissuta come una posizione oggettuale non originaria e raffinando teoreticamente la posizione del problema della comunicazione. La linea di sviluppo etica, invece, parte proprio da *Sulla povertà di spirito* per articolarsi attraverso i frammenti del *Dostojewskij-Projekt* e la *Teoria del Romanzo* fino al saggio del 1919 *Tattica ed Etica*, impostando un paradigma etico ulteriore al formalismo kantiano che troverà il suo esempio più emblematico nel terrorismo socialrivoluzionario russo prima e nell'adesione alla causa bolscevica poi.

La quarta sezione si occupa di *Storia e coscienza di classe* e in modo particolare del saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, con l'obiettivo di esporre l'impostazione marxista-dialettica di Lukács dal punto di vista teoretico, facendo emergere in modo particolare gli elementi strutturali che derivano da Lask o da una lettura della filosofia classica tedesca orientata su quella già laskiana. Riemergerà centralmente il tema dell'irrazionalità del materiale, ma altrettanto la nozione di forma di oggettualità con la sua centralità sistematica all'interno dell'impostazione lukacsiana. Allo stesso tempo si metteranno in luce i momenti specifici nei quali Lukács si distanzia da Lask o lo supera, il ruolo della logica dialettica di Hegel e i suoi limiti e la risemantizzazione di molte conclusioni ottenute già nel periodo giovanile. Nella conclusione si ricapitoleranno i termini più importanti del rapporto tra Lask e Lukács, offrendo una definizione del metodo dialettico di quest'ultimo all'interno della più ampia problematica teoretica della filosofia tedesca di inizio Novecento.

2. *L'ipotesi di Goldmann*

Il prospetto schematico dei contenuti poc'anzi tracciato rappresenta lo scheletro dell'elaborato per come si è manifestato a conclusione della ricerca. Per rendergli ragione e per riguadagnarli la concretezza che a un sunto di carattere introduttivo non può non venire a mancare, è opportuno inserire il tema proprio di questa ricerca all'interno della prospettiva più ampia in cui è radicato. La tesi di una possibile connessione tra le due opere fondamentali degli anni '20 di Lukács e Heidegger, *Storia e coscienza da classe*, del 1923, ed *Essere e Tempo*, del 1927, venne esposta

per la prima volta da Lucien Goldmann nel suo libro giovanile su Kant, del 1945. Il testo, intitolato *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, è la tesi di dottorato di Goldmann, stampata per la prima volta a Zurigo nel 1945, riedita nel 1948 in francese e di nuovo in francese nel 1967. Nelle varie prefazioni alle pubblicazioni Goldmann afferma esplicitamente di avere elaborato l'opera sotto l'influenza di Lukács, che in qualche modo è riconosciuto come l'esito novecentesco della corrente umanistico-dialettica della filosofia classica tedesca e pertanto inserito a un dato punto della tradizione di pensiero della Germania moderna. Lo stesso Kant viene affrontato da questo punto di vista e caratterizzato come il momento generativo della filosofia dialettica che si svilupperà attraverso Hegel e Marx fino a Lukács: la "rivoluzione copernicana" di Kant non sarebbe altro che la prima posizione filosofica dell'identità di soggetto e oggetto.

Questo ritorno a Kant è da subito messo in relazione alla situazione della filosofia all'inizio del XX secolo, caratterizzando la posizione neokantiana come una distorsione dell'autentica filosofia di Kant. L'ego trascendentale kantiano avrebbe infatti avuto due direzioni di sviluppo nella filosofia contemporanea a Goldmann, l'una, quella del neokantismo appunto e della fenomenologia husserliana, inadeguata, l'altra, l'hegelo-marxismo culminante in Lukács, adeguata, nella misura in cui essa è stata in grado di risolvere l'ego trascendentale in soggetto collettivo storico. La posizione di Goldmann afferma infatti che il problema filosofico essenziale di Kant, presente fin dagli scritti precritici, sia quello della relazione tra il singolo essere umano e la comunità, e che tale questione rimanga centrale per tutto lo sviluppo della sua filosofia. Sulla scorta di una citazione dall'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*, il problema viene suddiviso in due aspetti, uno antropologico (sociologico, ritraduce Goldmann) e uno metafisico (filosofico). Gli unici due libri che hanno affrontato il problema nel suo aspetto metafisico-filosofico prima di Goldmann stesso sarebbero *Storia e Coscienza di classe* e *Fichtes Idealismus und die Geschichte* di Emil Lask. È a questo punto che viene per la prima volta accennato un parallelismo tra Lukács e Heidegger: se infatti il problema essenziale del rapporto singolo-comunità si declina su questa duplicità di approccio e lo stesso Goldmann è interessato principalmente al versante filosofico e ai luoghi kantiani che lo approcciano filosoficamente (le tre *Critiche*), tuttavia la sua modalità espositiva, pur ponendo questioni di ordine filosofico, fa largo uso di dati e nozione sociologiche in ragione dell'impostazione materialistica che la contraddistingue (la sopracitata influenza di Lukács). A tale modalità espositiva Goldmann contrappone «determinate manifestazioni della nuova filosofia nelle quali ci sembra che la trattazione "metafisica" oscuri in larga misura il problema e ne cancelli le

tracce».¹ L'esempio per eccellenza di questa «metaphysische Behandlung» è proprio *Essere e Tempo*, che, sostiene Goldmann, non può essere compreso senza realizzare che costituisce, «forse non del tutto consciamente»,² una discussione con Lask e con *Storia e coscienza di classe*.

Goldmann sembra suggerire, con questa triangolazione Lask-Lukács-Heidegger, che i tre testi si occupino del medesimo problema “kantiano” relativo al rapporto singolo-comunità, ma lo facciano con modalità espositive diverse: se nel libro di Lukács sociologia, politica e filosofia sono interconnesse in modo inestricabile, Heidegger trasferisce l'intera discussione sul piano della “metafisica”. Il libro di Lask, invece, manterrebbe l'impostazione kantiana, articolando la problematica sul piano epistemologico, anch'esso senza contaminarsi con la sociologia e la storia. Le differenti modalità espositive implicano premesse e conseguenze diverse. In almeno altri due luoghi del suo libro Goldmann ribadisce come la relazione tra *Essere e Tempo* e *Storia e coscienza da classe* sia fondata nel comune riferimento a Kant, non tanto come comune oggetto di trattazione ma come radice della problematica essenziale della filosofia tedesca moderna e contemporanea.³ La giustificazione socio-storica di questa relazione, invece, viene rinvenuta da Goldmann in quello che definisce “giovane circolo di Heidelberg”, l'ambiente filosofico di matrice neokantiana centrato sulle figure di Emil Lask e di Heinrich Rickert, che avrebbe costituito un elemento fondamentale per lo sviluppo del pensiero giovanile tanto di Lukács quanto di Heidegger. Questo secondo elemento, solo accennato nell'*Introduzione*,⁴ viene sviluppato nell'*Appendice*.

¹ «[B]estimmte Erscheinungen der neueren Philosophie, wo uns die “metaphysische” Behandlung in hohem Maße die Probleme zu verdunkeln und die Spuren zu verwischen scheint». L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus Verlag, Frankfurt, 1989, p. 13.

² «Vielleicht nicht ganz bewußt», *ibidem*.

³ *Ivi*, p. 21: «E ancora oggi, pressoché tutti i pensatori tedeschi significativi, anche qualora non rimangano “kantiani”, provengono perlomeno da Kant e dal confronto con i suoi pensieri. Basta, a questo riguardo, accennare a Fichte e a Hegel, e ai giorni nostri a Lask, Lukács e Heidegger» [«Und bis heute sind noch beinahe alle bedeutenden deutschen Denker, auch wenn sie nicht “Kantianer” blieben, wenigstens von Kant und der Auseinandersetzung mit seinen Gedanken ausgegangen. Es genügt, in dieser Hinsicht auf Fichte und Hegel, in unseren Tagen auf Lask, Lukacs und Heidegger hinzuweisen»]; *ivi*, p. 78, dove Goldmann analizza il periodo precritico di Kant e in particolare i *Sogni di un visionario spiegati con la metafisica*, affermando che la comunità degli spiriti e l'imperfetta comunità degli uomini del Kant precritico siano: «le prime forme non solo del più tardo mondo sensibile ed intelligibile di Kant, bensì anche dell'essere “in sé” e “per sé” dello spirito di Hegel, della vera e della falsa coscienza di Lukács e del corrispondente Esserci “autentico” e “inautentico” in Heidegger» [«die ersten Formen nicht nur der späteren intelligiblen und sensiblen Welt Kants, sondern auch des “An sich”- und “für sich”- Sein des Geistes bei Hegel, des wahren und falschen Bewußtsein bei G. Lukács, und das ihnen entsprechenden “eigentlichen” und “uneigentlichen” Daseins bei Heidegger»].

⁴ *Ivi*, pp. 13-14.

Obiettivo dichiarato dell'*Appendice* è fare luce su un'ulteriore fonte del pensiero di Heidegger all'altezza di *Essere e Tempo*, a fianco di quelle, già rese note da molti lavori, relative al rapporto di Heidegger soprattutto con Dilthey e Kierkegaard. Questa fonte ulteriore dovrebbe radicarsi proprio in quello "Heidelberger Kreis" da cui emersero principalmente le figure di Lask e Lukács, oltre che di Jaspers. Quando *Essere e Tempo* venne pubblicato nel 1927, afferma Goldmann, poté apparire come totalmente a sé stante e irrelato dal pensiero di altri filosofi soltanto perché Lask era morto da oltre un decennio e Lukács aveva rinunciato a pubblicazioni filosofiche ulteriori a *Storia e coscienza di classe* in seguito alle numerose critiche emerse soprattutto da altri intellettuali di parte comunista. Heidegger deve invece essere riconnesso allo "Heidelberger Kreis" in ragione principalmente dei suoi espliciti rimandi a Rickert e Lask nelle prime opere giovanili. Non soltanto, infatti, la tesi di dottorato *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, risalente al 1914, esprime e utilizza l'anti-psicologismo tipico della scuola neokantiana di Heidelberg,⁵ ma anche e soprattutto la tesi di abilitazione su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* si fonda esplicitamente sulle acquisizioni di Rickert e Lask in logica e teoria della conoscenza. Goldmann è però interessato soprattutto alla prefazione e alle ultime pagine de *La dottrina delle categorie*, dove intrecciato al debito di riconoscenza verso i maestri neokantiani emerge il punto di vista propriamente heideggeriano. Le ultime pagine in particolare:

Appaiono in larga misura come una prefigurazione e una ricapitolazione dell'opera pubblicata otto anni più tardi da Georg Lukács. Esse contengono soprattutto un confronto con Lask, a cui viene opposto che "un chiarimento di questa questione (la relazione di forma e materiale) non si può ottenere rimanendo all'interno della sfera logica del senso e della struttura del senso".⁶

⁵ Rickert è citato e ringraziato già nella *Premessa* («A lui debbo se riesco a cogliere e comprendere i problemi logici moderni», M. Heidegger, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova, 1972, p. 2), mentre Lask è citato come autore di «un lavoro significativamente maggiore» (*Ivi*, p. 141n, trad. modificata) rispetto a quello di Rickert (ma su di esso fondato) sulla dottrina del giudizio.

⁶ «[k]lingen im höchsten Maße wie eine Vorankündigung und Zusammenfassung des acht Jahre später erschienenen Werkes von Georg Lukács. Sie enthalten vor allem eine Auseinandersetzung mit Lask, dem entgegengestellt wird, daß "durch ein Stehebleiben innerhalb der logischen Sphäre des Sinnes und der Sinnstruktur eine endgültige Aufhellung dieser Frage (Form und Materialverhältnis, d. V.) nicht zu gewinnen sei"», L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt*, cit., p. 243.

Accanto a quest'ultima citazione dal testo di Heidegger, Goldmann ne inserisce altre sulle quali ora non possiamo soffermarci, ma che in generale esprimono a un tempo l'ancoramento nelle e il superamento delle matrici neokantiane del pensiero heideggeriano, che pone in modo esplicito la necessità di uscire dalla sfera puramente logica del senso per rispondere adeguatamente alla questione sul rapporto di forma e materia. Tutto questo suonerebbe come un'anticipazione, a detta di Goldmann, di *Storia e coscienza di classe*, pubblicato otto anni più tardi.

Goldmann prosegue occupandosi di Lukács: afferma che al centro de *L'anima e le forme*, risalente al 1911, si trovi già quella distinzione che più tardi, con Heidegger, prenderà i connotati della contrapposizione tra esistenza autentica e inautentica. Il rapporto tra *L'anima e le forme* e *Storia e coscienza di classe* viene definito come: «il superamento della tragedia».⁷ *Storia e coscienza di classe* conterrebbe soprattutto: «una filosofia umanistica dell'esistenza, ottimistica e piena di speranza, che supera la metafisica della tragedia e la sopprime in senso hegeliano».⁸ A conclusione di questa stringata e parziale ricostruzione dei giovanili itinerari di pensiero dei due filosofi viene posto proprio *Essere e Tempo*; la parentela tra quest'ultimo e l'opera maggiore di Lukács, afferma Goldmann: «ci apparve chiara dalla lettura delle prime pagine [di *Essere e Tempo*], prima ancora che conoscessimo le opere giovanili di Lukács e di Heidegger e la relazione con Lask».⁹ A questo punto viene ripetuta l'ipotesi già avanzata nell'*Introduzione*, secondo cui *Essere e Tempo* sarebbe soprattutto un confronto, una risposta e una polemica, dal punto di vista di una filosofia dell'angoscia e della morte, con *Storia e coscienza di classe*. In questo rapporto di confronto e di polemica la concettualità lukacsiana subirebbe una traduzione in termini heideggeriani (lo stesso titolo *Essere e Tempo* potrebbe essere letto, dice Goldmann, come una traduzione e una risposta in linguaggio heideggeriano di *Storia e coscienza di classe*).¹⁰

⁷«[D]ie Überwindung der Tragödie», *ivi*, p. 245.

⁸ «[E]ine optimistische und hoffungsvolle, humanistische Existenzphilosophie, welche die Metaphysik der Tragödie überwindet und im Hegelschen Sinne aufhebt», *ibidem*.

⁹ «[W]ar uns schon beim Lesen der ersten Seiten bevor wir noch die Jugendwerke Lukács' und Heideggers und die Beziehung zu Lask kannten, klar», *ibidem*.

¹⁰ Di seguito riportiamo in forma schematica le analogie concettuali elencate da Goldmann in *ivi*, pp. 246-47 (a sinistra il termine di Lukács, a destra la presunta traduzione in linguaggio heideggeriano):

1. "Vera e falsa coscienza" diventano "Esistenza autentica e inautentica";
2. "Essenza (*Wesen*) e apparenza (*Erscheinung*)" diventano "ontico e ontologico";
3. "Essenza pratica dell'uomo" diventa "esistenziale della cura e del prendersi cura";
4. La critica alla teoria della conoscenza neokantiana è conservata ma applicata a Descartes;
5. "totalità hegeliana" ritorna "mondo kantiano" (*Lukács' Hegelsche Totalität wurde wieder zur Kantischen "Welt"*);

Il rapporto e la contrapposizione tra *Essere e Tempo* e *Storia e coscienza di classe* viene dunque fondato, in questa sua prima trattazione da parte di Goldmann, in primo luogo nell'appartenenza a una comune tradizione storica: in senso lato alla filosofia tedesca da Kant in avanti, la cui questione fondamentale è quella del rapporto singolo umano-comunità (singolo umano-mondo), in senso specifico alla scuola neokantiana di Heidelberg, soprattutto in ragione della mediazione di Emil Lask. È significativo che qui Goldmann parli non soltanto di *Essere e Tempo* come di una risposta a Lukács, ma altrettanto accenni a un equivalente rapporto di somiglianza tra *Storia e coscienza di classe* e *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, affermando implicitamente che il rapporto tra i due pensatori è più complesso di una semplice dipendenza di Heidegger da Lukács. Anche la seconda linea di connessione, tracciata tra *L'Anima e le Forme* e il successivo pensiero heideggeriano, implica l'affermazione di una maggiore complessità, soprattutto se si presta attenzione a come Goldmann definisca il passaggio di Lukács da *L'anima e le forme* a *Storia e coscienza di classe* non solo come una «Überwindung», ma precisamente come una «Aufhebung» in senso propriamente hegeliano, rifiutando la tesi di una rottura radicale tra il pensiero del giovane Lukács e la sua svolta marxista. Allo stesso tempo, l'elaborazione dell'ipotesi di Goldmann rimane in questa appendice nei limiti di un abbozzo, che si limita a indicare una serie di assonanze concettuali ed un terreno storicamente comune per il loro sviluppo, senza analizzarne in dettaglio il contesto e la struttura storico-filosofici. L'ipotesi di Goldmann è quindi conservabile, a questo livello, solo assegnandole un valore euristico fondato sulle verosimili argomentazioni storiche e concettuali relative al comune rapporto dei due filosofi con l'ambiente neokantiano di Heidelberg.

L'Appendice a *Mensch, Gemeinschaft und Welt*, che è il primo e sistematico tentativo di esporre l'ipotesi da un punto di vista tanto storico quanto filosofico, venne espunto dall'edizione francese già nel 1948; manca anche nelle traduzioni inglese e spagnola, non però nell'edizione italiana del 1972. Goldmann decise di non riportare le pagine dell'appendice già nella prima edizione francese proprio perché sperava di poterle articolare più sistematicamente in un'opera specifica.¹¹ *Lukács et Heidegger*, pubblicato nel 1973 dopo la morte di Goldmann (nell'ottobre 1970), è la raccolta dei

6. Allo “Atto generante la comunità (*Gemeinschaft erzeugenden Tat*) e alla “speranza verso il futuro” vengono opposte “risolutezza, angoscia e vita per la morte (*Leben zum Tode*)”;

7. Al posto della “Storia come battaglia collettiva” subentra “l'uomo forte (*der große Mensch*) come modello e la storia come ripetibilità (*Wiederholbarkeit*)”;

8. Della “comunità” e del “Noi” rimane soltanto “*das Man*”.

¹¹ Vedi Y. Ishaghpour, *Prefazione*, in L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, a cura di E. Dorigotti Volpi, Bertani, Verona, 1976, pp. 9-10.

contributi (parziali) che egli è riuscito a sviluppare sul tema nei suoi ultimi anni. In particolar modo il libro è composto da un'incompiuta *Introduzione*, che Goldmann aveva iniziato a scrivere nell'agosto del 1970, e dalla trascrizione di quattro registrazioni di lezioni sull'argomento tenute nell'inverno 1967-68. Proveremo a riassumere l'argomentazione, svolta in larga parte nell'*Introduzione* e articolata in alcuni punti nelle lezioni.

Il problema filosofico per eccellenza all'inizio del XX secolo viene da Goldmann identificato con la concezione dualistica del rapporto soggetto-oggetto, manifestantesi in forme diverse ma assimilabili nel positivismo di fine '800 e nelle correnti neokantiane dei primi decenni del '900. Tale problema, che si sviluppa e si manifesta eminentemente sul piano teoretico ed epistemologico, ha come principali conseguenze il problema morale, il problema del rapporto tra filosofia, scienze naturali e scienze dello spirito, il problema della storia e della storiografia; la sua soluzione è stata secondo Goldmann per la prima volta delineata con il pensiero dialettico di Hegel prima e di Marx poi. Tale soluzione viene ripresa nel '900 innanzitutto da Edmund Husserl e da Gyorgy Lukács, entrambi da situare nell'intricato "ambiente filosofico della Germania sud-occidentale" dei primi due decenni del secolo, che ruota attorno ai due centri neokantiani di Heidelberg e di Marburg e al centro fenomenologico di Freiburg. La soluzione riproposta consiste nel rifiutare la separazione tra mondo e singolo essere umano e affermare invece che l'essere umano vada concepito prioritariamente come essente nel mondo. Ciò che distinguerebbe Lukács e Husserl sarebbe il ruolo riservato all'ego trascendentale: in Husserl esso mantiene una funzione costitutiva, di modo che, *mutatis mutandis*, la proposta fenomenologica riproduce il soggetto kantiano e neokantiano al fine di conservare al soggetto un primato ontologico sull'oggetto, pur affermando la definizione di umano come essente nel mondo. Diversamente per Lukács, che alla concezione dell'umano come inseparabile dal mondo accompagna il netto rifiuto della nozione di soggetto trascendentale; questi due elementi sarebbero ciò che in primo luogo, prima di qualsiasi speculazione sul loro rapporto reciproco, accomuna le posizioni di Lukács e di Heidegger, quest'ultimo distaccatosi dal maestro Husserl proprio in ragione della complicazione trascendentale del suo pensiero. Per Goldmann questo parallelismo è sintomatico di una altrettanto parallela e comune "ripresa della tradizione hegeliana" da parte di Heidegger e di Lukács. Inoltre, sempre allontanandosi da Husserl, entrambi definirebbero l'essere nel mondo dell'umano in termini di storicità.

Convieni a questo punto, prima di proseguire, riportare in forma riassunta anche l'antefatto, per così dire, dello sviluppo di queste significative posizioni di rottura da parte di Lukács, Husserl e Heidegger con la filosofia loro contemporanea, ovvero le dense pagine di Goldmann sull'«ambiente filosofico tedesco del sudovest», come lui stesso lo definisce, perché questa

contestualizzazione storica non è soltanto una necessità metodologica per l'impostazione materialistica di Goldmann, ma si rivelerà anche per noi a tratti più significativa delle sue successive speculazioni filosofiche e filologiche.

Secondo la ricostruzione di Goldmann, dalla seconda metà del XIX secolo fino almeno al 1910 la Germania sarebbe filosoficamente egemonizzata dalle correnti neokantiane. I due centri nevralgici di questo sviluppo sono: l'università di Marburg, dove la tradizione è centrata sulle tre figure (cronologicamente successive) di Hermann Cohen, Paul Natorp ed Ernst Cassirer e si è interessata nei decenni soprattutto di problemi di teoria della scienza e logica; l'università di Heidelberg, con Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ed Emil Lask, dove la ricerca è più incentrata sul problema delle scienze storiche. Già dall'inizio del secolo a Heidelberg si iniziarono a stabilire contatti proficui tra i filosofi e il lavoro di sociologi come Max Weber e Werner Sombart; sempre nei primi anni del secolo nell'università di Freiburg si delinea una svolta filosofica che diventerà esplicita con la fondazione della fenomenologia da parte di Edmund Husserl (il momento che viene di fatto indicato per questa esplicitazione è il 1912, anno della fondazione degli *Annali di ricerca Fenomenologica* e dunque della pubblicazione delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl sul primo numero della rivista). Secondo Goldmann tra i giovani che si raggruppano intorno a questo ambiente intellettuale, influenzato da Husserl e in collaborazione con Emil Lask, cinque sono le figure che acquisiranno importanza nei decenni successivi: Jaspers, Broder, Christiansen, Lukács e (in modo più marginale) Ernst Bloch. La tesi di Goldmann è che questo intrico di tendenze privo di uno sviluppo univoco e lineare è la base di quelle che dagli anni '20 in avanti saranno due delle principali tendenze filosofiche europee: l'esistenzialismo e il marxismo dialettico. Il pensatore responsabile di questa magistrale svolta sarebbe in entrambi i casi Lukács, che con *L'anima e le forme* fondò l'esistenzialismo integrando elementi di Dilthey, Kierkegaard, Simmel e Lask, si orientò verso lo hegelismo con la *Teoria del Romanzo* e infine approdò al marxismo dialettico con *Storia e coscienza di classe*, il tutto nel periodo tra il 1911 e il 1923. La rete di influenze e sviluppi si amplia con le tesi ulteriori che Lukács avrebbe integrato in *Storia e coscienza di classe* elementi fenomenologici, che Heidegger sarebbe pervenuto alle posizioni di *Essere e Tempo* muovendo da *L'anima e le forme* e *Storia e coscienza di classe* ma con una sintesi molto più kierkegaardiana, e infine che dal medesimo nodo di influenze sarebbero sorti la fenomenologia esistenzialistica e il socialismo utopisteggiante di Bloch.

Fenomenologia ed esistenzialismo costituirono una rottura così epocale con il resto della filosofia contemporanea proprio perché si opposero immediatamente, come detto sopra, al dualismo soggetto-oggetto. Nella ricostruzione di Goldmann quindi la rottura si manifesta negli

anni 1911-1912, con il primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* di Husserl e *L'anima e le forme* di Lukács, per svilupparsi e giungere a piena maturazione con *Storia e coscienza di classe* nel 1923. Heidegger è dunque accomunato a Lukács perché sono i medesimi elementi che essenzialmente oppongono i due pensatori alla posizione husserliana, ma d'altro canto è posto per questo come un pensatore dipendente dall'elaborazione di Lukács, tanto da affermare che *Essere e Tempo* affonderebbe le sue radici proprio nelle due grandi opere giovanili di Lukács. Gli elementi comuni a Lukács e a Heidegger sono dunque: la concezione dell'umano come essente nel mondo; il rifiuto del soggetto trascendentale; la definizione dell'essere nel mondo come storicità. Attorno al terzo elemento, quello della storicità, ruotano anche le principali differenze tra i due, che si fondano su quella fondamentale tra un soggetto storico individuale (l'individuo capace di vivere autenticamente per Heidegger) e uno trans-individuale e collettivo (la classe lavoratrice rivoluzionaria per Lukács). Le differenze sono principalmente due: (1) nella misura in cui il suo soggetto è collettivo, in Lukács la storia si realizza in una dimensione globale ed è soggetta alle categorie di progresso e di regresso; in Heidegger la storia ha solo la dimensione dell'autenticità o dell'inautenticità, pertanto le categorie che le si attribuiscono sono soltanto quelle della ripetizione o della catastrofe (oblio dell'autentico); (2) secondo Lukács tutto ciò che gli umani fanno ha carattere storico, sicché la comprensione filosofica condivide il terreno con le scienze umane; secondo Heidegger la comprensione storica è appannaggio soltanto di chi è in grado di accedere a una modalità di esistenza autentica, pertanto non solo le scienze naturali ma anche le scienze umane sono soggette a una conoscenza di tipo positivo e non filosofico.

Dalla differenza (2) conseguirebbe anche l'evidente distanza linguistica-espositiva dei due pensatori, che per Goldmann diventa occasione dell'istituzione di una corrispondenza traduttiva tra i loro concetti fondamentali; riportiamo tale corrispondenza, altrettanto problematica di quella esposta nel 1945,¹² proprio perché da essa si differenzia in larga parte. In forma schematica la corrispondenza suggerita è la seguente, con il termine di Lukács come primo elemento e il presunto corrispettivo heideggeriano come secondo: (a): "Totalità" corrisponde a "Essere"; (b) "Uomo (soggetto-oggetto)" corrisponde a "Esserci" (*Dasein*); (c): "Prassi" corrisponde a "Utilizzabilità" (*Zubandenheit*); (d): "Reificazione" corrisponde a "Semplice-Presenza" (*Vorhandenheit*); (5): "Falsa coscienza" corrisponde a mondo del "Si" (*Man*). Le corrispondenze suggerite istituiscono una comune rete interpretativa della realtà che manifesta quei primi due elementi comuni (uomo come

¹² Cfr. *supra*, p. 7, n. 9.

essere nel mondo e rifiuto del soggetto trascendentale) da cui poi le due filosofie si dipartirebbero per l'opposta interpretazione della storicità.

Per suffragare la sua tesi Goldmann inserisce a questo punto l'argomentazione più audace, più nota e in definitiva più problematica della sua ipotesi: in due passi significativi di *Essere e Tempo* (al paragrafo 10 e nell'ultima pagina dell'opera, al paragrafo 83) Heidegger utilizzerebbe in modo esplicito la nozione lukacsiana di "reificazione della coscienza", denunciandone la mancata fondazione ontologica e il suo basarsi esclusivamente su un fondamento storico-sociologico. Secondo Goldmann, qui Heidegger si sta riferendo incontestabilmente a Lukács, sebbene non lo citi (né qui né in nessun altro passo non solo di *Essere e Tempo* ma dell'intera *Gesamtausgabe* almeno prima degli anni '50),¹³ perché l'impiego del termine "*Verdinglichung des Bewusstseins*" tra virgolette nel 1927 non può essere altro che una citazione all'opera che solo quattro anni prima ne aveva fatto il concetto centralissimo della sua esposizione. Anche la decisione di non citare Lukács sarebbe secondo Goldmann tutto sommato comprensibile.¹⁴ Si può anticipare che la formulazione di questa ipotesi ha dovuto essere radicalmente rivista da quando sono stati resi disponibili nella *Gesamtausgabe* di Heidegger i corsi di lezione marburghesi e friburghesi antecedenti *Essere e Tempo*, ma che sono stati riportati anche numerosi altri argomenti a sostegno della tesi che Heidegger non potesse non rendersi conto di fare riferimento a Lukács utilizzando il termine "reificazione della coscienza" nel 1927. I passi in questione, che Goldmann tratta distesamente nella prima delle lezioni del 1967-68, sono i seguenti:

Ogni idea di «soggetto», quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare del suo fondamento, è *ontologicamente* partecipe del principio del *subjectum* (ὄποκειμενον), anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria della «sostanza anima» e la «reificazione della coscienza». Perché sia possibile chiedersi che cosa si intenda *positivamente* quando si parla di un *essere* del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzi tutto aver chiarito la provenienza ontologica della cosità come tale. Quelle espressioni denotano infatti altrettante cerchie determinate di fenomeni suscettibili di «elaborazione», mentre il loro uso

¹³ Si tratta, in ogni caso, di citazioni filosoficamente irrilevanti tratte da scambi epistolari con Jaspers.

¹⁴ «Bisogna ancora aggiungere che il fatto di non nominare Lukács nel momento in cui egli si ritirava da ogni pubblica attività intellettuale per disciplina di partito, e aveva rinnegato la sua opera e non poteva rispondere, quando, accanto, si nominano Husserl, Scheler e Bergson, non poteva essere del tutto involontario», L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, cit., p. 68.

va di pari passo con una straordinaria indifferenza rispetto alla questione dell'essere dell'ente a cui ci si vuole riferire. Non è quindi per un capriccio terminologico che ci guardiamo dall'usare questi termini (come, del resto, le espressioni «vita» e «uomo») quando vogliamo denotare quell'ente che noi stessi siamo.¹⁵

La distinzione così illuminante dell'essere dell'Esserci esistente dall'essere dell'ente non conforme all'Esserci (ad esempio la realtà) costituisce solo il *punto di partenza* della problematica ontologica e non qualcosa in cui la filosofia possa acquietarsi. È stato già chiarito da tempo che l'ontologia antica opera con «concetti di cosa» e che esiste il pericolo di «reificare la coscienza». Ma che significa reificazione? Quale ne è la causa? Perché l'essere è «innanzi tutto» concepito in base alla semplice-presenza e *non* in base all'utilizzabile che ci è *più vicino*? Perché la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com'è strutturato *positivamente* l'essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata ad esso? Per uno svolgimento originario della problematica ontologica, sarà sufficiente la «distinzione» di «coscienza» e «cosa»? Conosciamo forse la via per risolvere questi problemi? Sarà possibile anche solo *cercare* la soluzione di questi problemi finché il *problema* del senso dell'essere in generale non sia stato posto e chiarito?¹⁶

In ogni caso, al netto della tenuta filologica dell'affermazione (che suggeremo più avanti nella rassegna di letteratura critica sull'argomento), l'elemento che emerge con preponderanza è precisamente l'opposizione tra un fondamento ontologico e un fondamento storico e sociologico del concetto di reificazione: la mancanza di un fondamento ontologico denunciata da Heidegger, che porta inevitabilmente a riferire la nozione all'ontologia tradizionale della semplice-presenza, è invece per Lukács precisamente la necessità che la nozione di reificazione non abbia, in accordo alla sua impostazione dialettica, alcun fondamento esterno alla storia e alla società. Se Heidegger lascia come quesito aperto alla fine dell'opera quello sulla causa della reificazione (che in *Essere e Tempo* è spiegata con l'essenziale e di fatto non giustificata tendenza del *Dasein* alla deiezione, a perdere sé stesso negli enti di cui si prende cura), Lukács risponde che la reificazione della coscienza si fonda storicamente nella sussunzione di tutti i rapporti sociali al rapporto di produzione capitalistico. È a questo livello che si manifesta in forma nucleica il rapporto di parallelismo e divergenza indagato da Goldmann: entrambi i filosofi si pongono all'inizio delle loro opere in un atteggiamento di radicale rottura con la conoscenza naturale immediata e con la metafisica e la

¹⁵ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, revisione di F. Volpi, Longanesi, Milano 1976, p. 69.

¹⁶ *Ivi*, p. 519.

scienza tradizionali. Secondo Goldmann la polemica di Lukács con l'ortodossia marxista (orientata positivamente) è analoga all'analisi che Heidegger farà del metodo fenomenologico e dell'ontologia della *Vorhandenheit* sulla quale esso si fonderebbe. Se però Heidegger contrappone all'approccio rifiutato un'ontologia fenomenologica (dove entrambi i termini acquisiscono, come è noto, una radicale ridefinizione), Lukács fonda la legittimità delle sue esposizioni nella natura dialettica del suo metodo e nell'analisi storico-genetica delle categorie naturalmente impiegate per interpretare la realtà.

L'*Introduzione* si interrompe poco dopo questi ultimi sviluppi, nel mezzo di un'analisi serrata dei primi paragrafi di *Che cos'è il marxismo ortodosso*, il primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, e dell'articolata analisi polemica che Lukács fa del pensiero positivista e del marxismo volgare. Per quanto riguarda la seconda parte del testo, le trascrizioni delle lezioni del 1967-68, sarà sufficiente riportare alcuni elementi delle prime due dove il confronto su alcuni temi specifici si articola in maniera più dettagliata (larga parte della terza e tutta la quarta costituiscono una discussione esclusivamente con Lukács su problemi di teoria del significato e questioni di comprensione sociologica che non sono rilevanti per il nostro intento attuale). Dopo aver riportato i passi di *Essere e Tempo* dove Heidegger utilizza il concetto di reificazione della coscienza, Goldmann commenta:

Secondo Heidegger tutta questa problematica della reificazione è valida; tuttavia, si situa a livello della scienza, nell'ordine ontico, e può essere chiarita solo dopo le ricerche ontologiche, che non si occupano della scienza. [...] Quando, partendo dalla terminologia, Heidegger considera la filosofia della reificazione come un'ontologia del soggetto, e la situa sul piano ontico della scienza e della separazione netta tra soggetto e oggetto, egli disconosce la specificità del modo di procedere di Lukács.¹⁷

Che la problematica della reificazione sia valida per Heidegger ma si situi solo sul piano ontico significa, secondo Goldmann, che la coscienza reificata corrisponde all'esistenza inautentica, la quale è un'ontologia del soggetto per il fatto che si fonda precisamente sull'ontologia della *Vorhandenheit* e riduce il soggetto a un ente semplicemente-presente tra gli altri, facendo quindi falsa ontologia. La presa di coscienza autenticamente ontologica, che coglie il soggetto come *Dasein* nella sua correlazione con il mondo in termini di Cura, è invece intimamente correlata alla modalità autentica di esistenza. Per Heidegger il darsi di questa duplicità di dimensioni (inautentica e

¹⁷ L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, cit., p. 84.

autentica, pseudo-ontologica e ontologica in senso proprio) è «una specie di dato ontologico primario»,¹⁸ ragion per cui egli può impostare la sua ricerca e la sua esposizione in termini fenomenologici. Dalla precomprensione ontologica si può pervenire all'adeguata comprensione ontologica analizzando fenomenologicamente la dimensione dell'inautentico per scoprirla poi come essenzialmente fondata in quella autentica. In Lukács al contrario la rottura apparente tra soggetto e oggetto non è un dato di fatto ontologico scaturente dall'atemporale tendenza deiettiva del *Dasein*, ma è un portato storico, o meglio, la manifestazione della rottura in termini di reificazione ha un portato storico, e pertanto la questione non va indagata fenomenologicamente, ma scientificamente (ovvero dialetticamente). «Il problema è analogo perché si tratta di superare l'opposizione soggetto/oggetto e l'ontologia tradizionale. Le risposte sono differenti perché per Heidegger la scienza è separata dalla filosofia e la storia è la storia di uno spirito a due dimensioni; mentre per Lukács la scienza e la filosofia sono inseparabili nella comprensione e spiegazione di una storia unica, che non è data immediatamente, e che è da fare nella scienza e nella prassi».¹⁹

La struttura dell'opposizione dualistica tipica dell'ontologia tradizionale è presentata analogamente, ma dove per Heidegger è motivata da una incompienza ontologica (l'oblio della questione dell'essere) di una situazione ontologicamente costitutiva, per Lukács si tratta di una scissione motivata dall'apparire storico del fenomeno della reificazione. È per questo che in *Storia e coscienza di classe* Lukács procede con l'analisi genetica del soggetto trascendentale, definendolo come il tentativo fallito del pensiero borghese di risolvere le sue stesse aporie, che iniziano a emergere filosoficamente con la Rivoluzione francese. Senza ripercorrere la complessa esposizione lukacsiana, la conclusione è che queste aporie vengono risolte solo con il materialismo dialettico di Marx ed Engels quando in luogo della posizione del soggetto trascendentale, come fondamento della relazione tra singolo umano e mondo subentra il soggetto concreto e collettivo della classe operaia. I problemi epistemologici e metafisici contro i quali tanto Heidegger che Lukács ci scagliano sarebbero, nell'interpretazione di Lukács, i medesimi problemi aporetici interni al pensiero individualista borghese. Non a caso Goldmann cita la prima delle *Tesi su Feuerbach*, per commentare poco dopo: «Non esiste una differenza fondamentale tra la posizione di Heidegger e le *Tesi su Feuerbach*, per le quali la conoscenza è sempre legata a una prassi».²⁰

¹⁸ *Ivi*, p. 86.

¹⁹ *Ivi*, p. 87

²⁰ *Ivi*, p. 92.

In accordo a quanto già affermato nell'introduzione, Goldmann ribadisce dunque la corrispondenza dei concetti di prassi in Lukács e di *Zubandenheit* in Heidegger, nonché di reificazione e *Vorbandenheit*, con la fondamentale differenza che in Heidegger la *Zubandenheit* è essenzialmente contrapposta alla *Vorbandenheit* (rappresenta un diverso modo d'essere [*Seinsart*] degli enti), ed è analizzata da Heidegger soltanto come fenomeno psichico della coscienza (così Goldmann), ove in Lukács, al contrario, la prassi è essenzialmente prassi di un soggetto collettivo e la teoria e la *Vorbandenheit* ne fanno costantemente parte; l'opposizione in Lukács è dialettica, in Heidegger ontologico-fenomenologica.

La seconda lezione trascritta si occupa dei temi della totalità, dell'essere e della storia. Sempre tenendo il riferimento alla tabella di corrispondenze concettuali esposta nell'*Introduzione*, Goldmann afferma quanto segue sulla coppia Totalità-Essere:

Ciò che Heidegger ci ha detto della categoria dell'Essere si trova già in Lukács a proposito della Totalità. L'Essere non è una categoria, il concetto più generale è anche il più vuoto. Non è affatto un concetto ma una realtà fondamentale, ed è partendo da essa che il *Dasein* pone delle domande; ha come carattere d'essere *temporale, significante e storico*.²¹

La totalità di Lukács viene definita anch'essa come essenzialmente significante, poiché contiene il rapporto soggetto-oggetto in termini di prassi e dunque di produzione di strutture di senso; il senso e la sua scoperta hanno carattere essenzialmente *storico*. Ciò che distinguerà la nozione lukacsiana da quella heideggeriana sarà pertanto il modo in cui viene diversamente concepita la relazione con la storia, per entrambi i filosofi rappresentante la via d'accesso alla scoperta autentica del senso. Tralasciando l'asistematicità dell'uso della nozione di senso da parte di Goldmann, che per essere chiarita richiederebbe quantomeno uno studio approfondito delle sue (di Goldmann) numerose opere che ne fanno uso, a prima vista la corrispondenza suggerita tra totalità lukacsiana ed Essere heideggeriano appare spiazzante e altamente ingiustificata. Al netto di ciò ci sembra che vada interpretata da un punto di vista non di corrispondenza contenutistica ma piuttosto di ruolo sistematico, ovvero quello che ci sembra Goldmann voglia intendere, in accordo a quanto elaborato nella prima lezione, è che l'essere in Heidegger e la totalità in Lukács siano l'elemento imprescindibile per accedere alla verità. Se la verità in Heidegger viene ridefinita come "non nascondimento", e se accettiamo la sovrapposizione operata da Goldmann tra esistenza

²¹ *Ivi*, pp. 94-95.

autentica e vera ontologia, la verità si dà solo con l'adeguata posizione ontologica della questione del senso dell'Essere, ergo con l'accesso alla dimensione esistenziale autentica, e questo implica correlativamente un preciso rapporto con la storia. Se invece consideriamo la verità in Lukács, come fa Goldmann, «la possibilità di orientarsi nella prassi»²² da parte di un soggetto collettivo, e la prassi come l'adeguata posizione e superamento del problema della separazione tra soggetto e oggetto, la comprensione della totalità corrisponde alla comprensione della prassi e delle strutture significative che si disvelano attraverso la prassi, pertanto la comprensione della totalità è quella comprensione della verità che implica essenzialmente un determinato rapporto con la storia, tanto dal punto di vista di come comprendere il mondo quanto da quello di come cambiarlo.

Questo ci sembra essere l'unico modo, comunque non privo di forzature e semplificazioni, per intendere quanto affermato da Goldmann.²³ È chiaro che l'essere di Heidegger e la Totalità di Lukács continuano ad essere concetti altamente eterogenei, quello che viene affermato qui è esclusivamente un parallelismo di luoghi sistematici, e allo stesso tempo risuona in questa argomentazione quella fondamentale opposizione tra fondazione ontologica e fondazione storico-sociologica che caratterizzava già l'analisi delle occorrenze del termine "reificazione" in *Essere e Tempo*. Per quanto riguarda il diverso rapporto con la storia, già emerso ampiamente nell'*Introduzione*, l'esposizione è complicata dal subentrare dell'altra linea di parentela tra Lukács e Heidegger, quella tra *Essere e Tempo* e *L'anima e le forme*. È opinione di Goldmann, infatti, già dal libro del 1945, che *L'anima e le forme* abbia come centro concettuale quell'opposizione tra dimensione autentica e inautentica che poi sarà fondamentale in Heidegger; se però l'autentico lukacsiano, in accordo con la filosofia tragica che contraddistingue la sua prima produzione, esclude l'azione collettiva e la storia, per Heidegger la storia e la storicità autenticamente intese sono il solo luogo dove è possibile accedere al senso dell'essere. Quello che permetterebbe questo sviluppo e allontanamento dalla posizione tragica di Lukács è secondo Goldmann la nozione di angoscia (*Angst*), che permette un ritorno all'azione mediante la fondazione del progetto nell'essere-per-la-morte e nella correlativa risolutezza (*Entschlossenheit*). Qui emergono centralmente le categorie di destino, popolo e ripetizione. Non ci dilunghiamo su questa pur importante costellazione heideggeriana perché la contrapposizione fondamentale deve essere posta con il Lukács di *Storia e*

²² *Ivi*, p. 94.

²³ Una critica serrata a questa argomentazione di Goldmann si trova in C. Lotz, *Lucien Goldmann Redivivus: Categories, History and Praxis in Lukács and Heidegger*, in «Metodo. International studies in Phenomenology and Philosophy», vol. 9, 2, 2021, pp. 241-272, dove viene affermato che il corrispettivo della totalità di Lukács andrebbe piuttosto letto nel concetto heideggeriano di Mondo.

coscienza di classe, per il quale l'azione storica diventa non solo possibile, ma decisiva, una volta attribuita a un soggetto collettivo. Quanto distingue Heidegger da Lukács a questo punto, oltre che la già ripetuta opposizione di soggetto collettivo e individuale, è che per Heidegger si dà un'immediatezza nel passaggio dall'angoscia alla risolutezza (*Entschlossenheit*), e quindi dall'angoscia all'autenticità, al senso e alla storia, mentre per Lukács la dischiusura del senso, passando per la categoria della totalità non può in alcun modo essere immediata.

Abbiamo voluto esporre distesamente le argomentazioni di Goldmann, evitando quanto più possibile di analizzarle criticamente e di svilupparle, perché trattandosi di un'ipotesi ampiamente fondata su considerazioni storiche, ci sembra fondamentale passare attraverso la scarsa letteratura secondaria, che molto spesso si impegna a criticare, giustificare o sviluppare l'ipotesi di base facendo ricorso a tutta una platea di letteratura primaria che non era in alcun modo disponibile a Goldmann e lo era solo parzialmente ai suoi primi ricettori. Questa rassegna non avrà soltanto la funzione di offrire più dati a sostegno o a svantaggio dell'argomentazione, ma anche di rendere più chiare la nostra posizione e la nostra interpretazione del senso dell'ipotesi di Goldmann e della sua funzione in rapporto al presente elaborato. A questo punto è opportuno offrire una ricapitolazione sommaria dell'argomentazione finora trattata.

In *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* viene affermato che *Essere e Tempo* sia da considerare una discussione forse non totalmente consapevole con *Storia e coscienza di classe* e con Emil Lask. La filosofia tedesca dell'inizio del XX secolo, le cui manifestazioni più importanti e più decisive per i suoi sviluppi futuri si danno nelle scuole neokantiane delle università del Baden-Württemberg, va innanzitutto inserita nello sviluppo storico della moderna filosofia tedesca che inizia con Kant e con la problematica fondamentale del rapporto tra singolo umano e mondo, in senso epistemologico, pratico, estetico e politico. Lukács e Heidegger sono messi in connessione in ragione del comune riferimento a Emil Lask e all'università di Heidelberg. Già ne *L'anima e le forme* Lukács sviluppa la contrapposizione tra autentico e inautentico che sarà fatta propria da Heidegger; già ne *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotto* Heidegger anticipa la critica e il superamento del neokantismo e della metafisica tradizionale che diverrà elemento centrale di *Storia e coscienza di classe*. Buona parte dei concetti centrali di *Essere e Tempo* sono costruiti in corrispondenza o in opposizione a concetti di *Storia e coscienza di classe*, ma il rapporto di connessione non poté essere percepito in modo evidente nel 1927 in ragione della morte (e della dimenticanza) di Lask e del silenzio filosofico di Lukács.

In *Lukács e Heidegger*, lavoro incompiuto e pubblicato dopo la morte di Goldmann, l'ipotesi avanzata nel 1945 viene sostanzialmente ripetuta, ma coadiuvata da una lunga ricostruzione storica

che articola maggiormente l'«ambiente filosofico tedesco del sud-ovest», comprendendo questa volta anche l'università di Freiburg, la figura di Edmund Husserl e la fenomenologia. Viene schizzata una complessa rete di influenze che nell'intreccio di fenomenologia e neokantismo afferma come Lukács sia da considerare il fondatore filosofico tanto dell'esistenzialismo quanto del marxismo dialettico occidentale. Lukács e Heidegger vengono in primo luogo accomunati per tre elementi fondamentali del loro pensiero all'altezza degli anni '20, che li caratterizzano oppositivamente non soltanto nei confronti delle scuole neokantiane e del positivismo, ma anche nei confronti della posizione fenomenologica di Husserl, che già di per sé costituiva una rottura con quelle posizioni; i tre elementi sono: l'affermazione dell'inseparabilità tra singolo e mondo e l'opposizione netta al dualismo di soggetto e oggetto; il rifiuto della nozione di ego trascendentale per risolvere le aporie conseguenti al dualismo; la caratterizzazione del rapporto umano singolo-mondo in termini di storicità. Le differenze fondamentali invece riposano sulla diversa maniera di intendere la storicità e la storia: se per Heidegger tale storicità è appannaggio di un soggetto individuale, per Lukács si tratta essenzialmente di un soggetto collettivo. Viene ribadita la relazione tra *Essere e Tempo* e *Storia e coscienza di classe* sulla base di due significative ricorrenze del termine tipicamente lukacsiano “reificazione della coscienza” in *Essere e Tempo*. Nella trattazione heideggeriana delle nozioni di *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* viene riconosciuta, correlativamente alle tematiche dell'esistenza inautentica e autentica (che vengono interpretate in stretta connessione alla tematica fenomenologica), la problematica della reificazione; ai due concetti heideggeriani vengono fatti corrispondere rispettivamente quelli lukacsiani di reificazione e prassi. La differenziazione dei due itinerari di pensiero viene fondata invece sul problema della storia in rapporto a quello della verità e del senso.

Alcune fondamentali tesi di storia della filosofia implicite all'argomentazione delle due diverse opere sono le seguenti: non si dà rottura tra le posizioni “esistenzialiste” e quelle marxiste di Lukács ma uno sviluppo delle problematiche e della loro impostazione; l'opera di Emil Lask è centrale per comprendere le successive polemiche tanto di Lukács quanto di Heidegger con la “filosofia borghese” e la “ontologia tradizionale”; parte della posizione heideggeriana di *Essere e Tempo* è *in nuce* già presente nei primi lavori pre-fenomenologici, se non altro nella forma di un proposito programmatico; la considerazione dello sviluppo filosofico della Germania a inizio secolo come ancora radicalmente caratterizzato da problematiche kantiane e hegel-marxiane implica che il confronto tra i due pensatori vada realizzato non su specifici ambiti problematici o “disciplinari” (epistemologico, politico ecc.) ma riguardando le due posizioni come appartenenti a un medesimo ambiente filosofico e concretamente storico.

3. *La ricezione dell'ipotesi di Goldmann*

La letteratura secondaria rinvenibile sul tema dell'ipotesi di Goldmann è in larga parte riferita ai lavori dello stesso Goldmann: si ritrovano posizioni apertamente critiche, che tendono a liquidare le argomentazioni sulla base di ulteriori dati filologici o mostrandone l'illegittimità immanente sulla base di interpretazioni di Heidegger divergenti o diversamente approfondite, ma allo stesso tempo anche delle posizioni favorevoli che suffragano l'ipotesi con ulteriori dati storici. Anzitutto bisogna tenere presente che la gran parte dei contributi si concentrano esclusivamente sul testo del 1972, e quelli che citano anche il testo del 1945 lo riducono semplicemente all'attestazione della prima formulazione dell'ipotesi da parte di Goldmann, senza mai spingersi a un'indagine approfondita delle specificità dell'argomentazione del '45. È evidente che la posizione di Goldmann rimane in senso generale coerente con sé stessa, ma ciò non toglie che la frammentarietà delle formulazioni del 1972 non possa causare semplificazioni critiche che un confronto con il testo anteriore potrebbe in parte evitare. In generale l'ipotesi rimane, nella storia della sua ricezione, soprattutto incentrata sull'audace (e largamente problematica) affermazione riguardante le "citazioni" heideggeriane di Lukács in *Essere e Tempo*; un giudizio come quello di Laurence Paul Hemming, ad esempio, liquida la questione come «altamente improbabile», definendo come problematica un'argomentazione basata su una semplice suggestione lessicale, ma facendo ciò riduce illegittimamente l'intera argomentazione soltanto alla suggestione lessicale stessa.²⁴

Alcuni contributi intrecciano la questione a quella altrettanto intricata della presenza di elementi marxiani nel pensiero di Heidegger, non esplicitamente rinvenibile prima del secondo dopoguerra e della *Lettera sull'Umanismo*, di modo che il ruolo di Lukács nell'ipotesi viene ridotto a quello di un mediatore di concetti di Marx.²⁵ I contributi più recenti e a nostro parere più significativi, sono quelli che si allontanano dal testo di Goldmann, impiegandolo al massimo come occasione per l'istituzione di un confronto, e sviluppano un'analisi meno legata all'indagine storica

²⁴ «[L]ucien Goldmann's attempt to assert Heidegger's dependency on Lukács is, at the very best, wildly improbable, despite the occurrence of the phrase, strongly redolent of Lukács "reification of consciousness" twice in *Being and Time*». (L. P. Hemming, *Heidegger and Marx. A productive dialogue over the language of Humanism*, Northwestern university press, Evanston, 2013).

²⁵ Cfr. B. Aleksic, *Epilogue au rapprochement de Lukács et Heidegger par Goldmann*, in «Archives de Philosophie», vol. 62, n. 4, 1999, pp. 735-45.

dei possibili rapporti tra i due filosofi: si concentrano più sul versante contenutistico, soprattutto su elementi della filosofia di Lask relativi alla dottrina delle categorie rinvenibili in corsi di lezione di Heidegger anteriori a *Essere e Tempo* e altrettanto in *Storia e coscienza di classe* e negli scritti degli anni '10 di Lukács, e impostano un confronto tra i due sulla base della problematica ontologico-epistemologica.

Per quanto riguarda la questione filologica, le risposte immediate alla posizione di Goldmann sono in primo luogo che Heidegger poteva conoscere la nozione di reificazione a partire da fonti diverse da *Storia e coscienza di classe*, ad esempio la *Philosophie des Geldes* di Simmel o la *Rechtphilosophie* di Lask, che impiegano entrambe tale nozione; a questo è stato replicato che né Simmel né Lask parlano specificamente di “reificazione della coscienza”, e che è invece proprio qui che si intravedrebbe il lascito lukacsiano.²⁶ L'espressione “reificazione della coscienza” viene però utilizzata esattamente in questo modo nell'articolo di Husserl, certamente noto a Heidegger, *La filosofia come scienza rigorosa* del 1912, dove viene sostanzialmente a sovrapporsi alla nozione psicologista di coscienza.²⁷ Che Heidegger si riferisse specificamente a Husserl in chiave polemica è opinione di Istvan Fehér²⁸ e di Christian Lotz.²⁹ L'utilizzo della nozione in chiave polemica verso Husserl sarebbe da analizzare parallelamente al corso di lezioni del 1925 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, e da interpretare nel senso di una critica alla questione husserliana su come possa la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta; Husserl utilizzerebbe ancora una coscienza reificata perché la posizione di questa questione non uscirebbe in alcun modo dal paradigma ontologico della filosofia moderna post-cartesiana.³⁰

È stata anche avanzata l'argomentazione che il termine “reificazione della coscienza” diventi centrale nei primi decenni del XX secolo in chiave anti-psicologista attraverso una riscoperta di Meister Eckhart;³¹ la soluzione husserliana, altrettanto anti-psicologista, difetterebbe però rispetto

²⁶ Cfr. R. Rochlitz, *Lukács et Heidegger (suites d'un débat)*, in «L'homme et la société», n. 43-44, Paris, 1977, pp. 87-94.

²⁷ «Seguire il modello delle scienze naturali significa quasi inevitabilmente reificare la coscienza [das Bewußtsein verdinglichen]», E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 44.

²⁸ Cfr. I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, in «Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog», n. 1, Wien, 1991, pp. 25-38, qui p. 30.

²⁹ C. Lotz, *Lucien Goldmann Redivivus: Categories, History, and Praxis in Lukács and Heidegger*, cit., p. 242.

³⁰ Cfr. di nuovo I.M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, cit., p. 30.

³¹ Cfr. S. Jurga, *How can a subject be reified? The role of “Thinglikeness” in Georg Lukács account of subjectivity in capitalism*, in «Symposium», vol. 23, n. 1, 2019, pp. 7-30.

a quella eckhartiana di una fondamentale carenza etico-pratica: in Husserl il problema della reificazione è un problema essenzialmente teorico, che troverebbe la sua soluzione proprio nella nuova pratica fenomenologica. La valenza pratico-etica del pensiero di Eckhart venne esplicitamente tematizzata da Lukács negli anni durante la Prima guerra mondiale, ad esempio nello scritto *Sulla povertà di spirito*, dove inizia a svilupparsi una concezione etico-pratica della reificazione, che sarà superata e integrata dopo la svolta marxista su più precise fondamenta ontologiche. La mistica eckhartiana viene significativamente citata anche da Heidegger nella conclusione de *La dottrina delle categorie*, e nello stesso testo Heidegger riporta una citazione di Eckhart che si trova in esergo all'articolo di Rickert *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik der Zahlbegriffs*, pubblicato su *Logos* nel 1911; l'articolo che sullo stesso volume di *Logos* segue immediatamente quello di Rickert ed è anch'esso coronato da una citazione di Eckhart, è *La metafisica della tragedia* di Lukács, testo che riapparirà l'anno successivo alla fine de *L'anima e le forme*. Appare poco probabile che Heidegger non abbia letto questo saggio di Lukács, tanto più che «l'impresa di Lukács, dopo *L'anima e le forme*, corrisponde perfettamente al progetto di Heidegger, annunciato nella tesi su Duns Scoto, di superare l'impostazione neokantiana centrata sulla logica e sulla teoria della conoscenza».³²

Ulteriori mediazioni indirette del pensiero di Lukács potrebbero essere giunte a Heidegger attraverso Karl Mannheim, che aveva con Lukács uno stretto rapporto personale fin dalla giovinezza, e che lesse e utilizzò ampiamente i lavori di Lukács, citandolo a più riprese in articoli pubblicati su *Logos* e sui *Kant-Studien* mentre studiava e lavorava a Freiburg (fino al 1925), seguendo anche corsi di Heidegger, e, con un'ipotesi particolarmente acuta, anche attraverso Karl Jaspers. La *Psychologie der Weltanschauungen*, testo di Jaspers pubblicato nel 1919 e citato da Heidegger in *Essere e Tempo* come «da vedere in particolare»³³ in rapporto alla problematica della morte e del limite, alle pagine precisamente citate da Heidegger non sarebbe altro che una parafrasi di un passaggio iniziale della *Metafisica della tragedia*.³⁴ Jaspers possedeva anche un esemplare di *Storia e coscienza di classe*, che lesse e annotò almeno per il primo terzo, avendone peraltro un'opinione pessima. Si può ipotizzare che Jaspers lesse il libro arrestandosi poco prima del suo nucleo filosofico (il saggio centrale sulla reificazione della coscienza) e con ciò abbia disincentivato anche Heidegger da intraprenderne lo

³² «L'entreprise de Lukács, depuis *L'Ame et les formes*, correspond parfaitement au projet de Heidegger, annoncé dans la thèse sur Duns Scoto, de dépasser l'orientation néo-kantienne centrée sur la logique et la théorie de la connaissance», R. Rochlitz, *Lukács et Heidegger (suites d'un débat)*, cit., p. 87.

³³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 299, n. 6.

³⁴ Cfr. R. Rochlitz, *Lukács et Heidegger (suites d'un débat)*, cit., p. 90.

studio.³⁵ Infine, non è da sottovalutare la fortuna che riscontrò, tra alcuni allievi e collaboratori di Heidegger, l'articolo del 1917 di Lukács sulla *Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik*, non solo in Mannheim ma anche in Becker e in Gadamer (che lo cita in *Verità e Metodo*).³⁶ Sempre Gadamer però avrebbe esplicitamente affermato che Heidegger non lesse mai *Storia e coscienza di classe*.³⁷ Questo tipo di argomentazioni in generale fa leva sul fatto che già negli anni '20 ma in particolar modo negli anni '30 viene a formarsi una "scuola heideggeriano-lukacsiana", comprendente quegli autori (soprattutto Mannheim e Marcuse) che integrano il pensiero di Lukács alla problematica di *Essere e Tempo*, e mira a dimostrare che se anche i luoghi di *Essere e Tempo* dove appare la nozione di reificazione non dovessero essere riferiti a Lukács, è poco plausibile che Heidegger non avesse mai sentito parlare di Lukács e del suo specifico utilizzo della nozione di reificazione.

L'ultimo elemento di questo quadro di possibili influenze indirette è costituito dal ruolo di Wilhelm Szilasi, intellettuale vicino a Lukács, influenzato da Emil Lask e facente parte del circolo intellettuale che Lukács fondò a Budapest nel 1915 sul modello del circolo di Max Weber a Heidelberg, dal 1947 docente a Freiburg. Nell'estate del 1922 si stabilì a Feldafing sullo Starnberger See, nei pressi di Monaco, e la sua casa divenne immediatamente un luogo di convivialità per i suoi amici filosofi, tra cui spiccavano Löwith, Husserl e Heidegger. Heidegger in particolare trascorse alcune settimane presso la villa di Szilasi nel settembre 1923, dove è verosimile che potesse trovare un esemplare dell'appena pubblicato *Storia e coscienza di classe*.³⁸

Il secondo elemento fondamentale per l'approfondimento del versante filologico dell'ipotesi di Goldmann è costituito dalla rassegna dei luoghi heideggeriani anteriori a *Essere e Tempo* in cui appare la nozione di "reificazione"; Goldmann non poteva avere questa letteratura a disposizione perché la pubblicazione della *Gesamtausgabe* di Heidegger iniziò solo nel 1974, e in ogni caso i volumi dei corsi friburghesi e marburghesi anteriori al 1927 vennero resi disponibili solo negli anni '80 e '90. È chiaro che l'ipotesi della citazione diretta perde di sostenibilità, una volta appurato che il termine ha una sua pur scarna identità lessicale nel pensiero di Heidegger fino a *Essere e Tempo*. In

³⁵ Cfr. I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, cit., p. 31.

³⁶ Cfr. H. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2019, p. 213-15.

³⁷ Cfr. I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, cit., p. 30.

³⁸ Cfr. N. Tertulian, *Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács*, in «Archives de Philosophie», vol. 56, n. 3, 1993 (ora in N. Tertulian, *Modernité et Anihumanisme. Les combats philosophiques de Georg Lukács*, Klincksieck, Paris, 2019, pp. 159-171); B. Aleksic, *Épilogue au rapprochement de Lukács et Heidegger par Goldmann*, cit., p. 743.

particolar modo, seguendo Tertulian e Aleksic, due sono i testi cui fare riferimento: il primo è il corso di lezione tenuto da Heidegger nel *Kriegsnotsemester* del 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56), dove i termini *Verdinglichung* e *Versachlichung* appaiono varie volte alle pagine 66 e 69; il secondo è l'ultimo appendice pubblicato nel volume 61 della *Gesamtausgabe*, che contiene le annotazioni di Heidegger sulla tesi di abilitazione di un allievo, Julius Ebbinghaus (rimasta inedita), e dove Heidegger pone un interrogativo che (a detta di Tertulian) anticipa quelli di *Essere e Tempo*: «La questione della reificazione, ovvero il suo evitamento “è” ancora fundamentalmente teoretico, cioè manca la motivazione decisiva: *perché* non reificato, *perché* qualcosa d'altro e *a che scopo?*». ³⁹ Leggere in questa breve annotazione un'anticipazione di alcune delle domande fondamentali di *Essere e Tempo* è giustificato dal fatto che il corso del 1922 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, ritrovato negli anni '80 in manoscritto originale insieme alle pagine poste in appendice, fa largo uso di categorie come cura, morte ed esistenza fattuale che verranno pienamente sviluppate nell'opera del 1927. Sembra chiaro, posto che Heidegger abbia trovato nella tesi dell'allievo l'uso della nozione di reificazione, che quanto reputi problematico o degno di nota nella sua trattazione è che la questione rimanga limitata alla sfera della conoscenza teoretica, e che invece un tentativo di dereificazione dovrebbe porsi come problema anche l'esulare da questa sfera, andando apparentemente a ripetere la posizione espressa da Heidegger nelle ultime pagine de *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*.

Per quanto riguarda il corso del 1919, invece, il termine *Verdinglichung* appare alle pagine indicate (66 e 69) per tre volte come tale, ma in generale è utilizzato in modo interscambiabile con *Versachlichung* e *Sachartigkeit*. Heidegger è impegnato nell'analisi dell'esperienza vissuta [*Erlebnis*] della domanda «c'è qualcosa?» [*es gibt etwas?*], interrogandosi sui «puri motivi del senso della pura esperienza» e conseguentemente rifiutando da principio qualsiasi trattazione della *Erlebnis* che la «cosifichi» [*versachlicht*], e non la consideri invece come qualcosa che «si dà» [*es sich gibt*], come ad esempio quella trattazione che la riduce a qualcosa di psichico muovendo solo dal fatto che l'esperienza vissuta è qualcosa che avviene in me, nella mia anima. Chiarire l'esperienza vissuta «come una cosa o come un che di cosificato» [*als Ding und Verdinglichtes*] significa «collocarla in un quadro fattuale» [*in einen Sachzusammenhang hineinstellen*]. ⁴⁰ Fundamentalmente è questo il senso

³⁹ «Die Fragestellung auf Verdinglichung bzw. deren Vermeidung “ist” doch noch im Grunde erkenntnistheoretisch, d.h. es fehlt die entscheidende Motivierung: *warum* nicht verdinglichen, warum *anders* und *wozu?*», M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA vol. 61, pp. 198-199.

⁴⁰ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA, vol. 56/57, p. 66.

dell'espressione in questo luogo, la caratterizzazione oppositiva ritorna in maniera esplicita alla fine del paragrafo quando Heidegger riassume le acquisizioni di questi primi passi dell'analisi: «Caratterizzazione dell'esperienza vissuta come evento – un che di significativo – non cosale» [*Charakterisierung der Erlebnisses als Er-eynis – Bedeutungshafes, nicht sach-artig*].⁴¹ Si tratta qui ancora una volta della polemica anti-psicologista svolta in senso fenomenologico, anche se il corso di lezione manifesta già (soprattutto verso la fine) elementi originali del pensiero di Heidegger (l'intuizione ermeneutica, la storicità dell'essere mondano).⁴²

Che valore hanno queste ricorrenze per la nostra problematica? Certamente attestano un uso specifico della nozione di reificazione da parte di Heidegger prima di *Essere e Tempo*, che muove verosimilmente dall'attestazione del termine nel saggio di Husserl del 1912, ma ne problematizza l'impostazione in ragione del fatto che la questione è mal posta e schiacciata sul versante teoretico. Sono affermazioni che ci permettiamo di avanzare perché sembrano muoversi parallelamente allo sviluppo generale della filosofia di Heidegger verso *Essere e Tempo* e verso l'intera questione dell'Analitica del *Dasein*. Alla luce di questo pur molto ridotto complesso di dati storico-filosofici sembra necessario ridimensionare la portata dell'ipotesi di Goldmann in riferimento alle citazioni lukacsiane per accettare quella più verosimile di un riferimento al testo di Husserl e a una polemica con la filosofia moderna in generale e con Husserl in particolare. Heidegger sarebbe già impegnato esplicitamente su quest'ultimo tema da prima di *Essere e Tempo*, come ad esempio emerge dal corso del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.⁴³ Non è in ogni caso superfluo, a questo punto, ricordare che lo stesso Lukács era consapevole di questa ricorrenza filologica, che prima di *Lukács et Heidegger* (ma non prima del 1945) era stata fatta notare da Georg Mende nel suo *Studien über die Existenzphilosophie* del 1956; ne parla nei primi anni '60 in alcune lettere con Karel Kosik e con il

⁴¹ *Ivi*, p. 69.

⁴² Un'ultima occorrenza degna di nota, infine, è nel corso di lezioni del 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dove la reificazione del soggetto e della coscienza è indicata come qualcosa che si sa da tempo essere un errore ontologico, ma che senza l'adeguato fondamento ontologico è un errore destinato a ripetersi e a trasformare il progetto dell'essere in progetto ontico: «Denn daß das Subjekt und Bewußtsein, wie man sagt, nicht verdinglicht werden darf, nicht so etwas wie ein vorhandenes Ding sei, hört man seit langem auf allen Gassen der Philosophie, aber auch nicht mehr». (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 27, p. 459).

⁴³ Cfr. I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, cit.

suo editore Frank Benseler,⁴⁴ e nel 1967 nella nuova prefazione a *Storia e coscienza di Classe*, riferendosi esplicitamente a Goldmann:

[il problema dell'estraneazione] era nell'aria. Alcuni anni dopo esso passò al centro delle discussioni filosofiche per opera di *Essere e Tempo* di Heidegger, [...]. La questione filologica avanzata anzitutto da Lucien Goldmann quando scorge qua e là nell'opera di Heidegger una certa replica polemica al mio libro – che naturalmente non viene citato – può essere qui trascurata. Affermare che il problema era nell'aria è oggi del tutto sufficiente.⁴⁵

Lo stesso Lukács, quindi, nel 1967 liquidava come secondaria la questione filologica, affermando che per spiegare queste suggestioni bastasse considerare come il problema dell'estraneazione (a cui quello di reificazione è inevitabilmente connesso) fosse presente in generale alla coscienza filosofica europea nei primi decenni del Novecento. Questa chiara presa di posizione di Lukács, per il quale in ultima istanza non valeva la pena interrogarsi approfonditamente sulle evenienze del termine in Heidegger, unita alla più accurata ricostruzione filologica operata dai recettori dell'ipotesi di Goldmann ci porta in definitiva a dover rifiutare l'argomentazione filologica di Goldmann e conseguentemente l'affermazione che *Essere e Tempo* sia un'opera da considerare in dialogo e in polemica *direttamente* con *Storia e coscienza di classe*. Su questo è molto chiaro István Fehér, che tuttavia argomenta sostanzialmente a favore di una connessione rinvenibile tra i lavori “esistenzialistici” del giovane Lukács e lo Heidegger di *Essere e Tempo*, cosa che conferma un'altra parte dell'argomentazione di Goldmann presa nel suo complesso. Il fatto che si possa accettare questo lato dell'argomentazione e allo stesso tempo rifiutare qualsiasi connessione di Heidegger con il Lukács marxista è dovuto al fatto che Fehér rifiuta anche la tesi goldmanniana di una *Überwindung* tra il primo Lukács e il Lukács marxista, affermando la tesi della radicale rottura (*Bruch*), motivata a suo parere dal mutare delle interpretazioni lukacsiane di Hegel e di Schelling dai testi degli anni '10 a *Storia e coscienza di classe*. Nello stesso saggio però afferma che ci sono almeno altri

⁴⁴ N. Tertulian, *Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács*, cit., p. 160. Le lettere utilizzate da Tertulian sono inedite e verosimilmente ormai inaccessibili.

⁴⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1974, p. XXIII.

due terreni di indagine da considerare, ovvero quelli che cercano la connessione nella mediazione di Simmel e di Lask.⁴⁶

Veniamo con ciò al tema e alla struttura propria del presente elaborato: con l'anatomia dell'ipotesi di Lucien Goldmann si è voluto offrire lo sfondo generale tanto del raffronto Lukács-Heidegger in sé quanto (seppur parzialmente) degli sviluppi e delle articolazioni della ricerca in merito. Se il versante che abbiamo chiamato "filologico" dell'ipotesi dev'essere quantomeno destituito di centralità, ciò che dell'argomentazione di Goldmann è da considerare pienamente valido è la rete di connessioni storiche che rende manifesta, non soltanto tra Lukács, Heidegger e la filosofia dell'accademia tedesca dei primi decenni del Novecento, ma altrettanto tra quest'ultima e la stagione dell'idealismo tedesco. Nella misura in cui le indicazioni di Goldmann si configurano come un filo rosso da seguire per instradare un'indagine piuttosto che come un'analisi già strutturata, questa nostra trattazione si limiterà a indagare dal punto di vista teoretico le connessioni rinvenibile tra il pensiero di Emil Lask e quello di György Lukács. La posizione di un confronto fra Lukács e Heidegger, dunque, esula dagli obiettivi di questa ricerca, nel senso però che resta immediatamente oltre i suoi confini ed intorno ad essa, costituendone lo sfondo e determinandone gli obiettivi. Dal punto di vista di questo elaborato, il confronto di cui finora abbiamo trattato rappresenta icasticamente la possibilità di una lettura e di una postura storico-filosofica che oltrepassino binarismi sterili e tassonomie frettolose, una postura che è resa possibile dalla precisa distanza temporale e spirituale che il nostro presente ha concesso. È nostra opinione, infatti, che il senso culturale che un'ipotesi come quella di Goldmann può acquisire ora sia decisamente diverso da quello che doveva significare per i suoi lettori contemporanei: questo non implica che un confronto politico tra due autori agli antipodi come Heidegger e Lukács sia divenuto irrilevante (anzi), ma che è diventato possibile istituirlo sulla base di una più solida e articolata analisi teoretica che lo fondi e lo giustifichi.⁴⁷

L'ipotesi di Goldmann significa per noi una maniera di approcciare la filosofia europea del Novecento che riesca da un lato a riconoscerne il fondamento storico (in modo particolare il peso della filosofia classica tedesca), e che dall'altro rinnovi lo sguardo critico verso il suo sviluppo senza impastoiarsi in interpretazioni preconette che emanano dall'extra-filosofico. Va precisato: questo

⁴⁶ Cfr. I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, cit., p. 34.

⁴⁷ In questa sede passano pertanto in secondo piano le conclusioni tratte da Goldmann, che parteggia esplicitamente per una superiorità di Lukács e del materialismo dialettico.

non significa in nessun modo rifiutare una presa di posizione politica rispetto alla filosofia, rifiutare la critica militante in nome di un'obiettività scientifica essenziale al pensiero filosofico che sarebbe da ritrovare dietro e prima delle sue manifestazioni storicamente situate; significa piuttosto che questa presa di posizione è necessaria e inevitabile, ma che va guadagnata come consapevolezza attraverso l'esercizio di un pensiero che ora, nel vuoto politico dell'università, deve fare uso di una spregiudicatezza radicale senza decadere nella falsa superiorità di un pensiero falsamente neutrale: la critica deve essere immanente al suo oggetto, deve portarne alla luce la struttura logica per pronunciare un giudizio legittimo. Ci sembra, pertanto, che sia possibile riattualizzare il confronto proposto da Goldmann e farlo funzionare come un'impostazione storico-filosofica generale di ricerca riguardo alla filosofia del Novecento e al contemporaneo sviluppo delle scienze sociali. Si tratta con ciò di reintegrare i pensatori all'interno di un contesto storico e di un mondo accademico, scientifico e culturale che manifesta, come vedremo, un'interconnessione complessa e stratificata sia dal punto di vista disciplinare che da quello geografico. È attraverso la preliminare ricostruzione di questo "ambiente" che i singoli pensatori potranno essere presi in esame nella loro originalità, nel loro sviluppo e nelle analogie e contrapposizioni con altri. Sulla base di questa riguadagnata chiarezza storica potrà fondarsi la ricerca propriamente teoretica e, oltre questo elaborato, una presa di posizione riguardo la realtà, la capacità di comprenderla e la possibilità di agirvi.

La traduzione dal tedesco di testi citati e non editi in italiano è opera nostra; il testo originale è sempre indicato in nota per eventuali raffronti. Eventuali modifiche alla traduzione di testi editi in italiano, qualora necessarie, sono sempre state indicate in nota e accompagnate dal testo in originale.

CAPITOLO 1

IL NEOKANTISMO E RICKERT

1. *Profilo storico-filosofico del neokantismo.*

Sotto l'etichetta generica di neokantismo o di neocriticismo la storiografia filosofica ha considerato un complesso movimento di pensiero accomunato, pur nella sua poliedricità e nella sua dinamica interna di sviluppo, da una serie di posizioni fondamentali legate a un ripensamento e a un recupero della filosofia di Immanuel Kant a partire dagli anni '40 del XIX secolo; i pensatori riconducibili a correnti o a espressioni di questo movimento generale hanno complessivamente occupato una posizione di primo piano nella filosofia accademica di area tedesca tra la seconda metà del XIX secolo fino ai primi decenni del XX secolo, quando all'interno delle università tedesche il neocriticismo inizia a declinare, scalzato dall'emergere della fenomenologia di Husserl sin dalla pubblicazione delle *Ricerche Logiche* nel 1900-1901. Simbolicamente si può indicare come il colpo finale abbattuto dalla fenomenologia sul neokantismo sia l'insediamento di Husserl sulla cattedra di filosofia dell'università di Freiburg nel 1916, cattedra che fino all'anno precedente era stata di Heinrich Rickert: è lo stesso Husserl, nella sua allocuzione inaugurale, a rendere esplicito il fatto che «di contro alla produttività secondaria di tali filosofie rinascite, si afferma nel momento più recente il bisogno di una filosofia radicalmente nuova»,¹ ovvero della fenomenologia. Nonostante questa presa di posizione e di distanza da parte di Husserl, non si deve fare l'errore di scambiare la periodizzazione e la tassonomia storico-filosofiche, necessariamente semplificatorie, per la realtà storica: la filosofia di area tedesca del primo Novecento va considerata piuttosto come una vivace e fitta rete di correnti e movimenti di pensiero autonomo, che si compenetravano costantemente a vicenda. Se dal nostro punto di vista attuale, oltre un secolo più tardi, è innegabile che la fenomenologia abbia completamente surclassato il neocriticismo e la filosofia della validità, non si può comunque ignorare che prima di questo simbolico colpo finale i due oppositori fossero

¹ «Gegenüber dieser sekundären Produktivität der Renaissance-Philosophien bricht sich in jüngster Zeit wieder das Bedürfnis nach einer völlig ursprünglichen Philosophie die Bahn», «Die Reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode», E. Husserl, *Die Reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode (Freiburger Antrittsrede 1917)*, in *Husserliana*, XXV, p. 69.

coinvolti in un dialogo serrato e in un vicendevole influenzarsi, tanto che, come Heidegger poté affermare all'inizio degli anni '30, «anche Husserl tra il 1900 ed il 1910 in un certo senso è caduto nelle braccia del neokantismo».²

All'interno di questo quadro, vogliamo intendere per “neokantismo” una specifica modalità di articolare il problema filosofico e scientifico che affonda le sue radici immediatamente dopo la grande stagione dell'idealismo tedesco e, come dicevamo, continua ad occupare una posizione preminente fino almeno agli anni '10 del secolo scorso. Secondo Heidegger il tratto comune del neokantismo si può comprendere innanzitutto facendo riferimento al momento e alle condizioni della sua genesi, ovvero «l'imbarazzo in cui la filosofia viene a trovarsi rispetto al problema di cosa propriamente ancora le rimanga nel complesso della conoscenza».³ A partire dalla seconda metà del XIX secolo, continua Heidegger, la totalità del conoscibile è stata spartita tra le scienze, di modo che alla filosofia, oramai preclusa la conoscenza dell'ente, rimane solo la conoscenza della scienza. È sulla base di questo punto di vista che si ritorna a Kant, principalmente inteso come teorico della conoscenza, come *Erkenntnistheoretiker*: il “ritorno a Kant” è in qualche modo la parola d'ordine e il motto della nuova filosofia dell'accademia tedesca nella seconda metà del XIX secolo; l'espressione è stata resa celebre da uno dei testi fondativi (dal punto di vista storico) del movimento neokantiano, *Kant und die Epigonen* di Otto Liebmann, pubblicato nel 1865, dove vengono esposti i principali problemi di teoria della conoscenza e di epistemologia dell'epoca, concludendo ogni capitolo con la medesima massima: «Also muß auf Kant zurückgegangen werden!», «perciò si deve tornare a Kant».⁴ Accanto alla pregnante, per quanto fulminea, ricostruzione di Heidegger, si deve tuttavia mettere in luce quali rapporti questa generale spinta per un ritorno a Kant intrattenga sia con la situazione storico politica tedesca contemporanea sia con gli esiti della filosofia classica tedesca e in particolar modo con la filosofia di Hegel; il “ritorno a Kant” infatti non si manifesta da subito come un indirizzo univoco, bensì diventa il ricettacolo di una serie di tendenze interpretative disparate e inizialmente caotiche.

Quale predecessore del movimento neokantiano può essere indicato Adolf Trendelenburg, benché egli non si definisse in senso stretto un kantiano ma piuttosto un aristotelico; questa figura costituisce un interessante anello di congiunzione all'interno del panorama filosofico tedesco del

² *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M. E. Reina, Laterza, Milano, 2006, pp. 219-236, qui pp. 219-220.

³ *Ivi*, p. 219.

⁴ O. Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1912.

XIX secolo: fu uno degli ultimi allievi di Reinhold, che tra i pensatori dell'idealismo tedesco gioca un ruolo centrale nel "passaggio", per così dire, tra Kant e Fichte, e tra i suoi allievi più celebri, oltre Dilthey, Cantor e altri, va ricordato Franz Brentano, che costituirà uno dei principali riferimenti di Husserl. Con le sue *Logische Untersuchungen* del 1840 e la loro posizione marcatamente anti-speculativa, Trendelenburg inaugurò in Germania la moderna teoria della scienza e della conoscenza, in un momento ancora egemonizzato dalla filosofia hegeliana.⁵ Una tale egemonia dell'hegelismo tuttavia ebbe vita breve, iniziando a declinare già dai primi anni '50 del 1800; dal punto di vista filosofico questo *Zusammenbruch des Idealismus* è un processo che non si manifesta unitariamente ma piuttosto l'esito dell'emergere di diverse nuove posizioni tendenzialmente irrelate ma accomunate dalla loro opposizione allo hegelismo: non soltanto, dunque, l'aristotelismo di Trendelenburg, ma anche il pessimismo schopenaueriano o il materialismo. Le prime tracce di un ritorno a Kant sono dunque da individuare già nel processo di declino dell'idealismo, senza che tuttavia assumano ancora le fattezze di una corrente determinata e unitaria, e in un contesto anteriore a quello che è stato definito il "divorzio" (*Abkehr*) tra filosofia scientifica-accademica e *Weltanschauung*.⁶

Dal punto di vista storico si può contestualizzare la crisi dell'idealismo e correlativamente il verificarsi di questo "divorzio" nella determinata costellazione politica che venne a costituirsi con il fallimento del '48 tedesco. Dopo la repressione della forte spinta liberale a un rinnovamento costituzionalistico e ad un'unificazione dello stato tedesco, il dibattito politico e sociale venne quasi totalmente bandito dalle università, e la filosofia accademica esperì un processo di auto-limitazione cagionato dalla repressione politica che si manifestò in una generale "scientificizzazione della filosofia" (*Verwissenschaftlichung der Philosophie*) e in suo allontanamento da ogni pretesa di costituire *Weltanschauungen* utilizzabili politicamente.⁷ Negli anni tra il 1850 e il 1870 si situa la generazione di

⁵ Cfr. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des neukantianismus*, Surkhamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 23 e sgg.

⁶ Cfr. Ivi e S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, in S. Critchley, W. Schroeder (eds.), *A Companion to continental philosophy*, Blackwell, Malden Massachusetts/Oxford, 1999, p. 187. Seguendo Cromwell e più in generale lo Husserl de *La filosofia come scienza rigorosa*, con *Weltanschauung* (letteralmente "visione del mondo"), intendiamo qui e nelle pagine seguenti un'idea di filosofia che si ponga come scopo di fornire una spiegazione complessiva del mondo in un determinato presente storica e favorirne più o meno normativamente il progresso spirituale, etico o religioso. La separazione che viene fatta valere ad esempio da Husserl tra la filosofia scientifica e la filosofia della *Weltanschauung* implica una cesura più o meno marcata tra il versante teoretico e quello etico-politico, che in questi termini è essenzialmente estranea al pensiero di Kant e degli altri grandi autori della filosofia classica tedesca.

⁷ Cfr. M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, Fink Verlag, München, 1997, pp. 33-35; K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit. p. 112 sgg.

intellettuali che può essere definita come quella dei precursori del neokantismo, come Rudolf Heym o Kuno Fischer. In questo specifico contesto, Kant apparve come una valida alternativa non soltanto all'idealismo oggettivo di Hegel ma anche al materialismo, e la filosofia, concentrata principalmente sulla logica, sulla teoria della conoscenza e sulla fondazione dei saperi scientifici, perse gran parte del potenziale rivoluzionario che aveva manifestato attivamente fino al 1848. In ogni caso non si può ancora parlare a questo livello di un'unitaria posizione filosofica, quanto piuttosto della spinta a una ristrutturazione di una problematica epistemologica su basi trascendentali. La figura più significativa di questo periodo, per quello che concerne la presente ricostruzione, è certamente quella di Hermann Lotze, che per primo sviluppo in un paradigma coerente le nozioni di valore (*Wert*) e di validità (*Geltung*).

Lotze muove dall'impostazione trascendentale di Kant e dalla *quaestio quid juris*, cioè dalla domanda relativa alle condizioni a priori di possibilità del pensiero e dell'esperienza, ma nella sua interpretazione viene imposta una netta distinzione tra la questione logica della validità e quella epistemologica della cognizione. In Kant la validità degli elementi a priori del pensiero era concepita in stretta connessione con l'indagine della loro efficacia effettiva in un'esperienza possibile, mentre con Lotze tali elementi a priori sono posti come validi in modo indipendente da ogni possibile *Erfahrung*. Secondo Lotze, infatti, la validità pertiene non ai concetti ma alle proposizioni, lo statuto di realtà delle quali è peculiarmente diverso da quello delle cose e degli stati di cose: una proposizione vale come vera o non vale come vera, e la sua validità è indipendente dall'essere attuale cui potenzialmente si riferisce. La torsione interpretativa impressa per la prima volta da Lotze al paradigma trascendentale lo trasforma in quella che verrà definita logica della validità (*Geltungslogik*): le tre domande critiche kantiane che si possono parafrasare nella domanda "cosa rende oggettivamente validi i giudizi di esperienza, di moralità o di bellezza?" si trasformano nella questione "qual è la natura della validità in generale e qual è la relazione tra la validità e i suoi oggetti?". Così la logica trascendentale come ricerca relativa alle condizioni di possibilità dell'esperienza si trasforma in una logica generale interessata a dare ragione di come un oggetto può e dovrebbe esistere o essere creato.⁸

Il passo ulteriore genericamente riconosciuto nello sviluppo del neocriticismo è la pubblicazione, nel 1871, di *Kants Theorie der Erfahrung* di Hermann Cohen; questa data-simbolo va a sua volta di nuovo contestualizzata in una specifica cornice storico-politica: gli anni '70 del 1800 sono infatti quelli in cui, sotto la guida di Bismarck, viene finalmente portato a compimento il

⁸ Cfr. G. Rose, *Hegel contra Sociology*, Athlone, London, 1981, pp. 5-13.

processo di unificazione dello stato tedesco. Nel processo della *Reichsgründung* si verificò anche un importante rinnovamento del panorama accademico e un decisivo aumento delle cattedre universitarie in territorio tedesco, in parallelo al raggiungimento, da parte del liberalismo, del culmine della sua efficacia politica.⁹ Nel corso di questo decennio, e precisamente tra il 1876 e il 1878, tutti i prominenti pensatori neokantiani dell'epoca vennero chiamati a occupare cattedre da professori ordinari in importanti università tedesche: Hermann Cohen a Marburg, Otto Liebmann a Straßburg, Wilhelm Windelband a Zürich (ma subito dopo a Freiburg, poi a Straßburg e infine a Heidelberg), Alois Riehl a Graz (ma in seguito, dal 1887, a Freiburg). In questo contesto la filosofia neokantiana assurgeva come una importante espressione intellettuale del liberalismo politico: i neokantiani erano schierati contro il riduzionismo naturalistico, contro il materialismo, contro il pessimismo schopenhaueriano e contro il clericalismo. La strenua opposizione a qualsiasi pretesa totalizzante e a qualsiasi onnicomprensiva *Weltanschauung* li portava, ad esempio, a sostenere la separazione liberale tra stato e chiesa e a prendere le parti di Bismarck nel *Kulturkampf* del neonato Reich contro il clericalismo. Il periodo tra il 1871 e il 1878, una sorta di “epoca d’oro”, in cui vennero fondati i principali indirizzi che avrebbero caratterizzato il neocriticismo nei successivi decenni (la scuola di Marburg e la scuola del Sudovest) è quasi totalmente caratterizzato dalla problematica epistemologica e dalla teoria della scienza, in una torsione per la quale l'autonomia della filosofia rispetto al sistema delle discipline empiriche non si è ancora determinata come elemento centrale dell'impostazione neocriticista. L'idea di una filosofia scientifica è ancora limitata alla ragione teoretica e manca un interesse verso la filosofia morale di Kant e i motivi metafisici che le sono correlati.¹⁰

Nel 1878, con le *Sozialistengesetze* di Bismarck, la fase liberale del secondo Reich ebbe una brusca fine, con l'acuirsi nuovamente della repressione e con le prime riemersioni di un antisemitismo politico e culturale. A partire da questa svolta si può far iniziare un secondo periodo nello sviluppo del neocriticismo tedesco, che dal 1878 arriva fino alla Prima guerra mondiale; in questo arco di tempo le due scuole sviluppano e articolano le loro differenze più salienti, specificandosi come indirizzi distinti e intrattenenti ciascuno un peculiare rapporto con la problematica della *Weltanschauung*. Negli ultimi decenni del XIX secolo, dunque, la filosofia neokantiana acquisisce una strutturazione e un carattere sistematico, assumendo le fattezze di un nuovo idealismo trascendentale: «all'inizio degli anni '80, una volta affermatosi accademicamente,

⁹ Cfr. K.C. Könhke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit. pp 308-319.

¹⁰ Cfr. S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, cit. p. 187.

il neokantismo aveva trovato la sua forma stabile che avrebbe mantenuto. Il dado era tratto, e lo era in direzione di un idealismo orientato e appellantesi a Kant, che combatté ogni tentativo di chiarire o di mettere in discussione i suoi concetti di forma e di valore in un modo diverso da quello kantiano». ¹¹

La scuola di Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer) e la scuola del Sudovest (Windelband, Rickert, Lask) rappresentano dunque le due differenti posizioni fondamentali in cui il neocriticismo si è sviluppato negli ultimi decenni del XIX secolo a partire dalla comune radice del “ritorno a Kant” e dell’impostazione di Lotze; il punto di svolta che entrambe questi indirizzi rappresentano rispetto alle modalità di sviluppo di questo indeterminato “ritorno” negli anni che precedono la loro fondazione è significativamente indicato dal fatto che i fondatori di entrambe le scuole si indentificano piuttosto con il proposito di un superamento e di un’implementazione della filosofia propriamente kantiana che non con un mero “ritorno”; così Windelband: «Comprendere Kant significa superarlo»; ¹² e altrettanto Cohen: «Dall’inizio si trattava per me di sviluppare ulteriormente il sistema di Kant». ¹³ Gli elementi fondamentali che contraddistinguono le due scuole rispetto al cosiddetto neokantismo dei decenni precedenti sono due: in primo luogo il rifiuto di qualsiasi interpretazione psicologista della filosofia di Kant, e, correlativamente a ciò, la centralità assoluta data al problema della validità. La filosofia intesa come teoria della conoscenza si deve occupare della chiarificazione sistematica dei principi a priori che permettono un pensiero valido nelle differenti sfere della conoscenza, ove per pensiero valido si intende un pensiero che aderisca alle leggi logiche specifiche di ciascuna sfera. Una lettura antipsicologista di Kant rispetto a questo tema implica che i principi a priori, per esempio della sfera della natura fisica, ovvero i concetti puri dell’intelletto, non siano in alcun modo fondati nella psicologia umana o nelle facoltà conoscitive del soggetto, bensì abbiano una validità oggettiva, una validità che appartenga alla struttura formale

¹¹ «Am Beginn der 80er Jahre, als er akademisch fest etabliert war, hatte der Neukantianismus seine bleibende Form gefunden. Die Würfel waren gefallen, und sie waren für einen an Kant orientierten und sich auf ihn berufenden Idealismus gefallen, der jegliche Versuche bekämpfte, die von ihm gebrauchten Form- und Wertbegriffe in irgendeiner Weise zu erklären und zu hinterfragen», M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, cit., p. 45.

¹² «Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen», W. Windelband, *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. 1, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1915, p. IV.

¹³ «Von vornherein war es mir um die Weiterbildung von Kants System zu tun», H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922, pp. XI-XII.

degli oggetti di indagine. Sulla base di questi elementi comuni, tuttavia, le due scuole svilupparono un'interpretazione di Kant significativamente divergente.¹⁴

Il testo fondativo per la scuola di Marburg è, come abbiamo anticipato, *Kants Theorie der Erfahrung* di Cohen, pubblicato nel 1871; con questo testo Cohen elabora la caratteristica interpretazione marburghese della *Critica della ragion pura* come teoria della scienza, e precisamente come fondazione filosofica delle scienze newtoniane. Secondo Cohen la filosofia ha un accesso solo indiretto all'essere, mediato dalle cognizioni guadagnate dalla teorizzazione scientifica, cognizioni che egli definisce «il fatto della scienza» (*Faktum Wissenschaft*); dovendo rifiutare la possibilità di una deduzione speculativa dei propri principi da sé stessa, la filosofia come teoria della conoscenza consiste nell'attività di riflessione sui principi governanti le singole scienze. Questo è il significato fondamentale del metodo trascendentale come riflessione sulle condizioni di possibilità dell'esperienza scientifica: esso fornisce la definitiva unità e articolazione al sistema delle scienze scoprendo i principi sulla base delle quali esse costituiscono l'essere dell'esperienza. Nello stesso spirito, la *Kopernikanische Wende* di Kant viene intesa come affermazione della priorità del pensiero sull'essere e il pensiero viene identificato in ultima istanza con le forme logiche costituenti l'essere dell'esperienza. L'essere viene compreso pertanto come una funzione del pensiero, dal momento che il pensiero consiste nell'infinito processo in cui l'essere è posto come oggetto e riceve le sue determinazioni concrete, mentre il *Faktum Wissenschaft* corrisponde al processo di oggettivazione dell'essere al suo massimo grado: in questo modo la missione della filosofia è determinata come una critica della conoscenza scientifica dell'essere (*quaestio juris*) e non della spiegazione fattuale delle sue determinazioni concrete (*quaestio facti*). La filosofia come logica trascendentale consiste in una presentazione sistematica dei principi apriori delle scienze empiriche, i quali perdono progressivamente il loro carattere costitutivo in favore di una loro interpretazione come assunzioni metodologiche delle scienze. In particolar modo con una delle ultime opere di Natorp, *Philosophie; ihr Problem und ihre Probleme*, del 1911, il neokantismo di Marburg approda a un idealismo che pur non essendo speculativo soffre di una sorta di panlogismo, nella misura in cui minimizza il peso dell'intuizione sensibile (il materiale intuitivo a cui le forme logiche si applicano è il *Faktum Wissenschaft*), integra l'estetica trascendentale nella logica e allontana al massimo grado la filosofia dal mondo della vita e dalla storia, poiché in ultima analisi riduce la riflessione trascendentale a una critica della modalità del darsi dell'essere nell'indagine delle scienze naturali. Appare evidente come

¹⁴ Per quanto segue cfr. in generale M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, cit., pp. 50-69; S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, cit.

questa radicalizzazione del metodo trascendentale inteso esclusivamente come strumento fondativo del procedere scientifico squalifichi a priori ogni coinvolgimento del fare filosofico con la possibilità di una *Weltanschauung* e di una posizione di problemi che esuli dai campi dell'epistemologia e della logica. A ben vedere è precisamente questa posizione marburghese quella a cui Heidegger, con i limiti congeniti alla forma di un dibattito orale, si riferisce nelle prime pagine del *Davos Debatte* con Cassirer: l'interpretazione dell'analitica trascendentale della *Critica della ragion pura* come teoria delle scienze naturali.¹⁵

La scuola del Sudovest, o scuola del Baden, così denominata in ragione del fatto che i suoi centri fondamentali furono le università di Freiburg e di Heidelberg (nonché, seppur marginalmente, quella di Straßburg), si sviluppa pressappoco parallelamente a quella di Marburg, ma infonde da subito una torsione peculiare alla sua interpretazione di Kant e conseguentemente all'idea di filosofia che porta avanti. Il suo fondatore, Wilhelm Windelband, era stato allievo di Kuno Fischer, e ne aveva mantenuto l'approccio soggettivista e fichtiano rispetto alla filosofia di Kant; accanto a ciò, in opposizione all'interesse che la scuola di Marburg tributava verso Platone, nella scuola del Sudovest avanzò una logica più aristotelica centrata sulla tematica dell'ilemorfismo.¹⁶ L'idealismo filosofico-valoriale della scuola del Baden, dunque, si basava su una lettura di Kant non limitata alla prima critica ma tesa a cogliere il pensiero kantiano nel suo complesso, secondo l'articolazione del sistema delle facoltà esposta nell'introduzione della *Critica del giudizio* e interessata soprattutto al cosiddetto primato della ragion pratica presentato da Kant nella seconda critica. Con ciò non bisogna intendere che l'indirizzo badense si discostasse da quella centralità data alla problematica teoretico-conoscitiva che abbiamo indicato come caratteristica per definire il neokantismo nel suo complesso, ma piuttosto che questa medesima problematica non venisse intesa da Windelband e successivamente dal suo allievo Heinrich Rickert come semplicemente limitata alla teoria delle scienze naturali: il primato della ragion pratica infatti si esplica principalmente in una teorizzazione del giudizio che, inaugurata da Windelband nella definizione della logica come «etica del pensiero» e in ultima istanza fondata sull'intuizione di Lotze rispetto alla separatezza tra ambito dell'essere e ambito del valere, verrà pienamente sviluppata da Rickert.

All'interno del giudizio, Rickert distingue due momenti fondamentali: da un lato il momento della sintesi di materiale empirico e forme intellettuali, momento immanente al soggetto della

¹⁵ Cfr. *Dibattito di Davos*, cit., p. 220.

¹⁶ Cfr. S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, cit. p. 188.

conoscenza; dall'altro il momento della valutazione dei risultati della sintesi mediante una presa di posizione del soggetto rivolta a una validità che lo trascende. Il momento pratico, il momento della presa di posizione tramite la quale si valuta la legittimità dell'operazione di sussunzione del materiale rispetto a una misura trascendente, ha secondo Rickert una priorità fondamentale, di modo che l'oggetto della conoscenza non è, come nel formalismo della scuola di Marburg, una funzione del pensiero, ma è invece una funzione dell'attività pratica di valutazione, e la verità non coincide semplicemente con l'oggetto della sintesi ma con il *Sollen* del valore trascendente che deve essere affermato. Ci concentreremo più approfonditamente su Rickert nelle prossime pagine, per ora basti dire che con la centralità accordata al concetto di valore trascendente, parallelamente all'interesse tributato per il sistema kantiano nel suo complesso, la scuola del Sudovest si impegna programmaticamente nell'articolazione di una generale filosofia della *Kultur* articolata nelle indagini specifiche della validità cognitiva-teoretica, della validità etica e della validità estetica, e culminante (almeno per Windelband e Rickert) nella filosofia della religione, seguendo in ciò gli esiti della *Critica del giudizio* e della *Religione entro i limiti della semplice ragione* di Kant. Per quanto riguarda la problematica epistemologica in particolare invece, nella misura in cui, di nuovo a differenza dell'impostazione marburghese, lo statuto dell'intuizione e dell'empiria non subisce alcun processo di riduzione formalistica ma piuttosto, in conformità a quella tendenza aristotelica di cui abbiamo accennato, si stabilisce come fondamentale la relazione stessa tra forma e materiale e non uno dei suoi membri, la scuola del Baden stabilisce una distinzione fondamentale tra le scienze della natura e le scienze dello spirito e tematizza epistemologicamente il problema della conoscenza storica sulla base del modo in cui le specifiche discipline costituiscono i propri concetti e i propri oggetti.

È proprio sulla base di questo allargamento epistemologico e sulla sua fondazione teoretica, che avremo modo di indagare più a fondo nei prossimi paragrafi, che si può comprendere come la scuola del Sudovest fosse stata in grado di entrare in contatto soprattutto all'inizio del XX secolo non soltanto con esponenti di discipline scientifiche allora *in statu nascendi* come la sociologia di Weber o di Sombart, ma soprattutto con una serie di problematiche culturali e politiche della contemporaneità che sarebbero invece state irraggiungibili per un pensiero così rivolto verso l'interno di sé stesso quale quello della scuola di Marburg. Il "divorzio" tra filosofia scientifica-accademica e *Weltanschauung* che si era individuato al momento germinale del movimento neokantiano sembrava perdere la sua radicalità originaria, anche se la posizione fondativa data alla teoria della conoscenza continuò a determinare qualsiasi sforzo volto in questa direzione di ampliamento. Indicativo di questo fatto è il fenomeno che forse troppo ottimisticamente è stato definito come *Heidelberger Hegel-Renaissance*, ovvero il rifiorire nella Heidelberg degli anni '10,

dominata dal neokantismo, dalla teologia protestante e dal pensiero politico liberale, di un interesse verso Hegel che si articolava in senso mistico-politico, con la fondazione programmatica di un nuovo tipo di legami sociali che superassero l'individualismo liberale-borghese in una prospettiva di comunitarismo etico ispirata al pensiero cristiano-cattolico. I rappresentanti più illustri di questa sorta di contro-movimento, che aveva il suo nucleo di aggregazione nel circolo di Stefan George, furono Ernst Bloch e Lukács, entrambi studenti di Rickert. Il fatto che questa *Hegel-Renaissance*, anche probabilmente a causa dell'esplosione della guerra, non si sia mai sviluppata oltre i suoi propositi programmatici, salvo considerare le importanti tracce che se ne rilevano nei lavori giovanili di Bloch, di Lukács e in parte di Franz Rosenzweig, non impedisce di affermare che anche l'apertura della scuola del Baden verso la problematica della *Kultur* non fosse sufficiente a soddisfare l'esigenza di un nuovo corso filosofico.¹⁷ Una tale esigenza era stata rilevata negli stessi anni anche da Natorp, che con il suo idealismo critico aveva cercato per l'appunto di fondare una filosofia in grado di soddisfare la domanda di una *Weltanschauung* sulle basi della *Erkenntnistheorie* marburghese.¹⁸

Questa problematica della riconciliazione tra una filosofia scientificizzata che ha perso ogni contatto con il mondo della vita e la necessità, di contrasto, di un rivolgimento pratico della filosofia, di una *Weltanschauung* in grado di fornire risposte o perlomeno indicazioni in un mondo come quello della *Jahrhundertwende* che andava incontro al proprio collasso con il primo conflitto mondiale, rappresenta in qualche modo il problema nodale degli ultimi anni del neokantismo, che, come abbiamo anticipato, inizia a entrare in declino dopo la Prima guerra mondiale e sopravvive, con sempre meno influenza e mutando progressivamente la propria impostazione, fino agli anni '30 e all'intervento nazista nelle università tedesche, che ne sancisce definitivamente l'estinzione. Rappresentanti di questa ultima fase sono ad esempio Nicolai Hartmann, che imposta una fondazione ontologica dell'idealismo critico natorpiano e Heinz Heimsoeth, che da storico della filosofia riscopre i motivi metafisici della filosofia critica di Kant. Emil Lask, di cui ci occuperemo approfonditamente nella prossima sezione di questo lavoro, può essere considerato un precursore dei temi di questo terzo e ultimo periodo. Prima di dedicarci a Lask, tuttavia, è necessario soffermarsi schematicamente sulla figura del suo maestro, Heinrich Rickert, il quale, pur non essendo in senso stretto il fondatore dell'indirizzo neokantiano del Sudovest, è tuttavia responsabile

¹⁷ Cfr. P. Honigshiem, *Zur Hegelrenaissance im Vor-Krieg Heidelberg: Erkenntnissoziologische Beobachtungen*, in «Hegel-Studien», 1963, vol. 2, pp. 291- 301.

¹⁸ Cfr. S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, cit. pp. 190-192.

dello sviluppo sistematico e articolato dell'impostazione di Windelband, e quindi, in generale, della specifica pregnanza filosofica della scuola del Sudovest.

2. Heinrich Rickert e l'idealismo filosofico-valoriale della scuola del Sudovest

Sarebbe difficile comprendere la posizione di Lask e la peculiare originalità da lui impressa alla dottrina della scuola del Baden privandola del suo fondamento effettuale, ovvero del magistero di Rickert: questi aveva studiato a Straßburg con Windelband e successivamente a Freiburg con Alois Riehl, sotto la cui supervisione completò lo *Habilitationschrift* con cui ottenne la docenza a Freiburg, prima straordinaria, nel 1894, poi ordinaria, nel 1896. Fino al 1915 rimase a Freiburg, dove, tra i tanti, furono suoi studenti Heidegger e Walter Benjamin, e dove nel 1910 contribuì a fondare l'importante rivista *Logos*; nel 1915 accettò la cattedra che era stata di Windelband all'università di Heidelberg, città in cui rimase fino alla morte nel 1936. Le sue due principali opere, che continuò a sviluppare, modificare, ampliare e ripubblicare nel corso della sua carriera, sono *Der Gegenstand der Erkenntnis*, ovvero quello che originariamente era stato lo *Habilitationschrift* nel 1893, e *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, pubblicato per la prima volta nel 1902.¹⁹ Nella misura in cui i nostri interessi in questo lavoro sono principalmente di natura teoretica, nelle prossime pagine ci si soffermerà in larga parte sul primo testo, che rappresenta l'opera centrale in tema di teoria della conoscenza nella filosofia di Rickert e nella scuola del Sudovest, accennando solo brevemente ai temi fondamentali del secondo, relativi alla demarcazione metodologica tra scienze della natura e scienze della cultura. Si vedrà infine come interviene in Rickert il tema della *Weltanschauung* in rapporto alla filosofia e alla fondazione di una Cultura.

Come già abbiamo notato, il problema fondamentale della filosofia neokantiana e anche della filosofia di Rickert è il problema della validità della conoscenza e dei principi sui quali tale validità si fonda; in questo senso l'inequivocabile punto di partenza per la fondazione sistematica della filosofia è identificato con la *Erkenntnistheorie*, la teoria della conoscenza: già il titolo del suo *Habilitationschrift*, *L'oggetto della conoscenza*, pone il problema fondamentale rispetto a cosa sia a determinare l'oggettività (ovvero la validità) della conoscenza per un soggetto che conosce: «La nostra domanda suona: qual è il criterio, indipendente dal soggetto, della conoscenza, ovvero:

¹⁹ Per le informazioni biografiche cfr. A. Staiti, L. Oliva, "Heinrich Rickert", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

attraverso cosa il conoscere riceve la sua oggettività?». ²⁰ L'oggetto del conoscere è separato e indipendente dal soggetto del conoscere, e pertanto la validità del conoscere non è qualcosa che il soggetto possa trovare dentro di sé ma è piuttosto qualcosa di necessariamente trascendente. Per determinare la natura di tale criterio di validità trascendente e con ciò fondare il sistema teoretico conoscitivo, il teorico della conoscenza può seguire due vie, *zwei Wege*, come titola un articolo di Rickert del 1909: l'una oggettiva, che si occupi della sfera trascendente dell'oggetto in maniera puramente logica, l'altra soggettiva, che a partire dall'analisi dell'attività conoscitiva si muova progressivamente nella determinazione dell'oggetto trascendente. ²¹ Rickert imbocca da principio la via soggettiva, per la quale «c'è bisogno soltanto di riflettere *su sé stessi*», ²² e con ciò intraprende una progressiva meditazione filosofica sui possibili significati della nozione di oggetto che il soggetto conoscente può figurarsi, giungendo a tre possibili contrapposizioni di soggetto e oggetto. ²³

Anzitutto si può definire l'oggetto in termini spaziali come ciò che sta fuori di noi; il corpo a cui questo fuori è dato e contrapposto è il soggetto psico-fisico, definito anch'esso in termini spaziali, come corpo appunto. In secondo luogo, nella misura in cui io posso considerare il mio corpo come oggetto, il soggetto si determina come coscienza, e l'oggetto come ciò che sta al di fuori della coscienza: la coscienza e tutti i suoi contenuti psichici assumono lo statuto di soggetto in contrapposizione a tutto quanto di fisico, incluso il mio stesso corpo, si trovi fuori di loro. In terzo luogo, si può determinare come oggetto la serie dei contenuti della coscienza che possono essere considerati come rappresentazioni separate della coscienza stessa. Attraverso un progressivo processo di spoliatura di tutti i caratteri oggettuali e oggettualizzabili, si giunge al radicale nucleo egoico, sopraindividuale (nella misura in cui qualsiasi prodotto di riflessione è a sua volta un contenuto di coscienza) e non-oggettualizzabile, che consiste nell'autentico soggetto epistemologico (*erkenntnistheoretisch Subjekt*), definito da Rickert come «forma-soggetto priva di contenuto» o kantianamente come «coscienza in generale». ²⁴ Giunti a questo risultato, il problema

²⁰ «Unsere Frage lautet: was ist der vom Subjekt unabhängig Maßstab der Erkenntnis, oder wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität? ». H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in der Transzendental Philosophie*, IV und V verbesserte Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1921, p. 1.

²¹ Cfr. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, «Kant-Studien», 1909, vol. 14, pp. 169-228.

²² «Man braucht sich auf dem subjektiven Weg nur auf sich selbst zu besinnen», H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 4.

²³ Cfr. *Ivi*, pp. 14-20.

²⁴ *Ivi*, p. 42.

della trascendenza posto in sede di teoria della conoscenza deve essere riguardato come avente senso solo in riferimento al soggetto epistemologico; in questo modo la teoria della conoscenza di Rickert si determina come idealismo trascendentale, e il mondo della realtà immanente viene a coincidere con «la mia coscienza e il suo contenuto».²⁵ È importante evidenziare come questa riduzione trascendentale sia operata in senso strettamente epistemologico, vale a dire che Rickert non solo non propugna alcun idealismo psicologico, ma si astiene da qualsiasi impostazione che problematizzi l'effettiva realtà del mondo extra-psichico: quando pertanto viene affermato che ogni realtà è il contenuto di una coscienza in generale, non si considera affatto, sotto il titolo di “coscienza”, un soggetto psichico, bensì si afferma che qualsiasi realtà è abbracciata e inclusa da una forma di soggettività generale che la rende teoreticamente determinabile e quindi adeguata alla posizione di una problematica epistemologica: è precisamente la realtà che incontriamo ogni giorno a essere informata dalla forma della soggettività in generale, e il concetto di trascendenza va compreso strettamente all'interno di una elaborazione epistemologica.

L'affermazione dell'immanenza della realtà alla coscienza implicata dalla posizione dell'idealismo trascendentale rifiuta quella particolare teoria della conoscenza secondo la quale «il conoscere deve riprodurre una realtà indipendente dalla sua attività rappresentativa»;²⁶ tale *Abbildtheorie* si fonda sull'assunzione che la conoscenza possa essere ridotta all'attività rappresentativa condotta adeguatamente rispetto a una realtà da essa indipendente. Per impostare una teoria della conoscenza adeguata, Rickert, che giunge qui al cuore della sua argomentazione, inizia introducendo le nozioni di forma e contenuto della conoscenza, prosegue mettendo in discussione la concezione rappresentazionista della conoscenza e pone il problema epistemologico come un problema concernente la teoria del giudizio. Per introdurre la coppia concettuale di forma e contenuto (*Form und Inhalt*), Rickert fa riferimento a due noti passi della *Critica della ragione pura* tratti dalla confutazione kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio: il primo è l'affermazione che l'essere non è un predicato reale (*reales Prädikat*) da potersi aggiungere al concetto di una cosa, il secondo è il famoso esempio dei cento talleri, per cui il contenuto del concetto di cento talleri reali si differenzia dal contenuto del concetto di cento talleri possibili solo per la forma di realtà (*Wirklichkeit*) che gli viene aggiunta.

Quello che Rickert vuole fare emergere è come l'essere nel primo caso e la realtà nel secondo caso siano entrambi da riguardare come mere forme che non mutano nulla del contenuto cui

²⁵ «Die immanente Welt ist meine Bewußtsein und sein Inhalt», *ivi*, p. 43.

²⁶ «[...] das Erkennen eine von seinem *Vorstellen* unabhängige Realität *abzubilden* hat», *ivi*, p. 119.

vengono applicate (che l'essere non sia un predicato reale significa esattamente, secondo Rickert, che non è un predicato determinato contenutisticamente, e lo stesso vale per la realtà nel secondo esempio): «con questo esempio, in ogni caso, diviene chiaro come la conoscenza che qualcosa è reale contiene il problema della forma della realtà».²⁷ Secondo Rickert questo è esattamente il genere di problemi che si danno per la teoria della conoscenza, e che la *Abbildtheorie*, alla quale non si può contestare la correttezza con cui afferma che una rappresentazione è vera quando corrisponde all'oggetto che riproduce («Questa è la cosa più facile del monde, e fino a qui non c'è nulla da dire contro la *Abbildtheorie* immanente»),²⁸ non è in grado di porre, limitandosi all'identificazione dell'oggetto rappresentato con il materiale reale e non sollevando mai l'autentico problema epistemologico, che è un problema relativo alla forma. Quando, secondo l'esempio di Rickert, si afferma che un foglio è bianco e non blu, la frase è vera perché la rappresentazione del foglio bianco riproduce la realtà del foglio bianco, e fino a qui si può essere in accordo con la *Abbildtheorie*; affermare tuttavia che un foglio è bianco non significa solo affermare l'essere reale del bianco, ma anche che il bianco è proprietà di una cosa specifica. Esattamente come essere e realtà negli esempi precedente, quello che Rickert vuole mettere in luce è che anche qui i concetti di cosa e di proprietà sono da riguardare come forme, perché non sono in nessun modo appartenenti al contenuto della conoscenza, che in questo caso è la rappresentazione della bianchezza del foglio. Forma e contenuto sono determinati nella loro differenza fondamentale come rispettivamente caratterizzati dalla universalità e dall'individualità; la pensabilità di qualsiasi oggetto, e quindi la sua conoscibilità, passa sempre secondo Rickert attraverso la determinazione formale di un materiale:

Tutti i significati delle parole alle quali assegniamo un contenuto sono *universali*. Al contrario, il contenuto percepito mostra in ogni caso, differentemente da ciò, un contrassegno, che possiamo chiamare "individuale" per esprimere positivamente la contrapposizione all'universale. Non solo la parola "bianco", bensì persino la parola "questo", che indica l'individuale stesso, in contrapposizione al contenuto che essa designa è universale. Proprio nella misura in cui può designare ogni qualsiasi materiale individuale, essa possiede l'universalità più estesa pensabile. Perciò non possiamo parlare in una maniera intelligibile del contenuto come un mero contenuto in generale. Già quando lo chiamiamo "contenuto", lo

²⁷ «Jedenfalls wird an diesem Beispiel klar, wie die Erkenntnis, daß etwas wirklich ist, das *Formproblem der Wirklichkeit* enthält», *ivi*, p. 125.

²⁸ «Das ist die einfachste Sache von der Welt, und insofern ist nichts gegen die immanente Abbildtheorie zu sagen», *ibidem*.

mettiamo in relazione alla coppia concettuale di forma e contenuto, e con ciò in una “forma” che, al di fuori della conoscenza del fatto che è un contenuto, esso non possiede. Il mero contenuto, o il *contenido del contenido* è il logicamente indifferente e l’indicibile. Si trova ancora completamente fuori dalla sfera teoretica del vero o del falso, e perciò una *conoscenza solo contenutistica* è impossibile.²⁹

La funzione della forma, dunque, è quella di rendere conoscibile un materiale che senza di essa non potrebbe in alcun modo essere afferrato intellegibilmente. In questo preciso senso i problemi della *Erkenntnistheorie* sono da considerare *strictu sensu* dei *Formproblemen*, perché al di fuori della sfera della forma non è possibile alcuna conoscenza: «la *Abbildtheorie* non è soltanto una risposta sbagliata, bensì non costituisce alcuna risposta alla questione che deve essere posta dalla teoria della conoscenza. L’oggetto della *forma* della conoscenza è ancora del tutto problematico, e con ciò allo stesso tempo lo è l’oggetto della conoscenza in generale, perché non c’è alcuna conoscenza senza forma».³⁰

Una volta appurato che una teoria della conoscenza basata sul concetto di rappresentazione non è in grado neppure di sollevare gli autentici problemi di una teoria della conoscenza, Rickert si rivolge al versante del soggetto, chiedendosi retoricamente se un soggetto rappresentante si possa considerare come un soggetto già conoscente. La risposta che immediatamente Rickert si dà è negativa: «era già noto ad Aristotele che la verità è contenuta nei *giudizi*. Perciò avremmo potuto dire da prima che [il conoscere] deve consistere nei giudizi in cui otteniamo conoscenza, e che il problema fondamentale della teoria della conoscenza consiste nella domanda sul criterio o

²⁹ «[A]lle Bedeutungen der Worte, unter die wir einen Inhalt bringen, sind *allgemein*, Die wahrgenommen Inhalte selbst dagegen zeigen durchweg im Unterschied dazu ein Gepräge, das wir “individuell” nennen können, um den Gegensatz zum Allgemeinen positive zum Ausdruck zu bringen. Nicht nur das Wort “Weiß”, sondern sogar das Wort “dies”, das Individuelle selbst bezeichnet, ist im Vergleich zum Inhalt, den es meint, allgemein, ja insofern es jedes beliebige individuelle Material bezeichnen kann, besitzt es die denkbar größte Allgemeinheit. Daher können wir von dem Inhalt als einem bloßen Inhalt überhaupt nicht verständlich reden. Schon wenn wir ihn nur “Inhalt” nennen, bringen wir ihn in eine Beziehung zu dem Begriffspaar Form und Inhalt, und damit in eine “Form”, die er abgesehen von der Erkenntnis, daß er Inhalt ist, nicht hat. Der bloße Inhalt, oder der *Inhalt des Inhalts* ist das logisch Indifferente und Unsagbare. Er liegt noch ganz außerhalb der theoretischen Sphäre von wahr oder falsch, und eine *nur inhaltliche Erkenntnis* ist daher unmöglich», *ivi*, pp. 126-127.

³⁰ «Die Abbildtheorie ist nicht nur eine falsche, sondern überhaupt keine Antwort auf die von der Erkenntnistheorie zu stellende Frage. Der Gegenstand der Erkenntnis-*Form* ist bis jetzt völlig problematisch und damit zugleich der Gegenstand der Erkenntnis überhaupt, da es keine Erkenntnis ohne Form gibt», *ivi*, p. 127.

sull'oggetto del giudicare». ³¹ Questo passo rappresenta un punto di svolta nell'elaborazione di Rickert, che impostando e la problematica epistemologica a partire dal giudizio la ridetermina radicalmente: il soggetto epistemologico viene compreso innanzitutto come soggetto giudicante, e questo permette finalmente di sollevarsi dal punto di vista dell'immanenza per porre in modo adeguato il problema della trascendenza. Come sappiamo la domanda fondamentale che Rickert si è posto al principio riguarda l'oggetto o il criterio trascendente della conoscenza, qualcosa che possa fondare la validità della conoscenza proprio nel suo essere indipendente dal soggetto; la riduzione trascendentale aveva condotto a isolare il correlato soggettivo della conoscenza come coscienza in generale, e l'oggetto come contenuto ad essa immanente. Se a queste premesse si applica una teoria della conoscenza rappresentazionalista, la *Abbildtheorie* per l'appunto, la trascendenza come fonte della validità non può che manifestarsi al filosofo come la necessità di porre una realtà trascendente che esista al di fuori della sfera immanente della coscienza. Nel rifiutare la *Abbildtheorie* in favore di una teoria della conoscenza fondata sul giudizio, Rickert squalifica questo esito perché rispetto al giudizio la trascendenza si manifesta, come vedremo, in un modo del tutto diverso. La nuova posizione problematica si suddivide in tre questioni: 1. Cosa significa precisamente giudicare al di fuori del contenuto rappresentativo dei giudizi? 2. Verso cosa si dirige il momento non-rappresentativo dell'attività conoscitiva del giudizio? 3. La trascendenza di questo oggetto o criterio del giudizio è assicurata al punto da poterne fare il fondamento del conoscere? ³²

Per rispondere alla prima questione Rickert intraprende un'analisi del giudizio come atto psichico e ne individua tre componenti fondamentalmente distinte: anzitutto c'è l'atto psichico reale del giudizio, che ha un inizio e una fine nel tempo; questo atto reale va essenzialmente separato dal contenuto di verità del giudizio, che vale atemporalmente e deve essere determinato come irreali, o come senso trascendente l'atto di giudizio; la terza componente, che funge da mediatrice tra l'atto reale e soggettivo e il contenuto irreali oggettivo, viene definita da Rickert senso immanente del giudizio, e consiste nella essenziale prestazione (*Leistung*) conoscitiva dell'atto di giudizio. Secondo Rickert si può comprendere al meglio la struttura di questo senso e la sua funzionalità quando si considera il giudizio come risposta a una domanda, cosa che, problematica

³¹ «Es war bereits Aristotles bekannt, daß Wahrheit in *Urteilen* enthalten ist. Daher hätten wir von vornherein sagen können, daß es *Urteilen* sein müssen, in denen wir Erkenntnis besitzen, und daß das Grundproblem der Erkenntnistheorie in der Frage nach dem Maßstab oder dem *Gegenstand des Urteilens* besteht», *ivi*, pp. 131-32.

³² Cfr. *ivi*, p. 134.

per una considerazione psicologica dell'atto di giudizio, rappresenta la maniera specificamente epistemologica di riguardare l'attività del giudicare:

La domanda può infatti sempre essere formulata in modo da contenere già tutte le componenti *rappresentative* [*vorstellungsmäßigen Bestandteile*] del giudizio che le fornisce una risposta. Non le manca perciò altro se non la *decisione* richiesta dall'atto di giudizio, e questa deve suonare ogni volta come un sì o un no, nel caso debba pervenire al giudicare e alla sua funzione. [...] Nella misura in cui viene preso in considerazione il suo concetto funzionale [*Leistungsbegriff*] possiamo vedere in ogni giudizio la risposta a una domanda, di modo che l'autentico *atto* di giudizio *può* significare solo un *affermare* o un *negare*.³³

Il senso immanente del giudizio, la sua prestazione conoscitiva, consiste precisamente in una presa di posizione rispetto ai contenuti rappresentativi, che senza questa specifica prestazione non verrebbero in nessun modo conosciuti. A sua volta l'affermazione in senso lato coincide con la forma, ovvero con l'elemento predicativo del giudizio che nell'affermazione viene conosciuto come veramente inerente al soggetto del giudizio. Ad esempio, nel giudizio "questo è reale", l'atto affermativo del giudizio riconosce al soggetto "questo" la forma di "realtà".³⁴ L'atto conoscitivo viene dunque da Rickert fondamentalmente determinato, in considerazione del carattere della sua prestazione teoretica, come una presa di posizione (*Stellungnahme*) nei confronti di un valore (*Wert*):

In considerazione della sua prestazione teoretica, l'atto conoscitivo del soggetto può essere soltanto il riconoscimento di un valore, e ne consegue direttamente ciò: *conoscere deve esser compreso secondo il suo senso logico come riconoscere valori o recusare non-valori*, mentre *errare* corrispondentemente come *recusare valori o riconoscere non-valori*. Questo poteva venire ignorato solo fin tanto che si concepiva il giudicare come un mero scomporre o unificare rappresentazioni o si identificava la contemplazione teoretica come uno stare a guardare, senza

³³ «Die Frage kann nämlich immer so formuliert werden, daß sie bereits *alle vorstellungsmäßigen* Bestandteile des Urteils enthält, welches auf sie antwortet. Es fehlt ihr dann also nichts anders als die vom Urteilsakt erwartete *Entscheidung*, und diese muß stets entweder Ja oder Nein lauten, falls es überhaupt zum Urteilen und seiner Leistung kommen soll. [...] Dürfen wir in jedem Urteil, soweit sein Leistungsbegriff in Betracht gezogen, wird, eine Antwort auf eine Frage sehen, so *kann* der eigentliche Urteils *Akt* nur eine *Bejahung* oder *Verneinung* bedeuten», *ivi*, pp. 153-54.

³⁴ Cfr. L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto. Uno studio sul neokantismo di Heinrich Rickert*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 98-100.

prestare attenzione al fatto che il nucleo logico dell'atto teoretico di giudizio si presenta soltanto come un affermare o un negare.³⁵

Con ciò si è risposto alla prima fondamentale questione e chiarita la natura dell'atto di conoscenza. L'emergenza però della nozione di valore apre da subito alla seconda questione, che si interroga sul tema centrale dell'opera, l'oggetto della conoscenza appunto, sulla base della ridefinizione di quest'ultima che è stata appena guadagnata. Possiamo comprendere al meglio quello che Rickert intende qualificando il conoscere come attività valutativa facendo nuovamente ricorso al concetto di forma, ma prima è necessario soffermarsi sulla fondamentale distinzione che sussiste tra le nozioni di valore e di valutazione. Un valore è per noi sempre connesso a una valutazione, e tuttavia non può mai coincidere con essa: «*beni e valutazioni non son valori, bensì connessioni di valori con realtà. I valori stessi non si trovano perciò né nel dominio degli oggetti reali né in quello del soggetto reale. Essi costituiscono un regno a sé, che si trova al di là di ogni soggetto e oggetto, fintanto che si pensa a questi termini solo come realtà*».³⁶ La trascendenza dei valori è affermata inequivocabilmente: se di una valutazione o di un bene si può affermare o meno che esistano, lo stesso non si può fare per un valore, che non esiste, ma vale o non vale. Nell'atto di giudizio, con il quale affermiamo in ottemperanza al riconoscimento di un valore teoretico, siamo teoreticamente dipendenti dal valore: il sentimento di certezza che secondo Rickert è associato all'atto dell'affermare consiste in un incondizionato essere necessitati all'affermazione ovvero al riconoscimento del valore. Questa *Urteilsnotwendigkeit*, nella misura in cui dipende dal valore irreali, non può essere intesa come la necessità di una causalità fisica, come un *Müssen*, e viene pertanto determinata da Rickert come la necessità di un *Sollen* che, kantianamente, si impone al giudicante nelle vesti di un imperativo. Il criterio trascendente per la validità della conoscenza è dunque dal punto di vista del soggetto un dovere che impone necessariamente di affermare o negare, mentre

³⁵ «[D]er Erkenntnisakt des Subjekts kann mit Rücksicht auf seine theoretische Leistung nur die Anerkennung eines Wertes sein, und es folgt geradezu: *Erkennen ist seinem logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten*, während *Irren* dementsprechend als *Verwerfen von Werten und als Anerkennen von Unwerten* verstanden werden muß. Das konnte übersehen werden, solange man das Urteilen für ein bloßes Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen hielt oder die theoretische Kontemplation einem Schauen gleichsetzte und nicht darauf achtete, daß der logische Kern des theoretischen Urteilsaktes sich überall als Bejahen oder Verneinen darstellt», H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 167.

³⁶ «[...] Güter und Wertungen sind keine *Werte*, sondern Verbindungen von Werten mit Wirklichkeiten. Die Werte selbst sind deshalb weder im Gebiet der realen Objekte noch in dem der realen Subjekte zu finden. Sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt, solange man bei diesen Worten nur an Realitäten denkt», *ivi*, p. 174.

il sentimento di certezza è a sua volta il criterio immanente per la necessità trascendente del dovere. Seguendo l'esempio di Rickert, se sento o mi rappresento un suono sono obbligato (*genötigt*) a giudicare come vero che sento o mi rappresento un suono; non si tratta affatto di una tautologia, ma della testimonianza che con il suono sentito o rappresentato mi è dato anche un dovere, il quale in un eventuale giudizio sul suono richiede e ottiene il proprio riconoscimento.³⁷

Consideriamo il più semplice giudizio di realtà: “questo è reale”; conoscere come vero quanto questo giudizio dichiara significa affermarlo, ovvero riconoscere il fatto che soggetto e predicato possano essere correlati come un dovere che deve adempiersi per necessità. Come abbiamo visto in precedenza, tale correlazione di soggetto e predicato deve essere espressa secondo Rickert per mezzo delle nozioni di forma e contenuto, di modo che affermare il giudizio come vero significa riconoscere la forma di realtà come quella che deve essere attribuita al contenuto reale che funge da soggetto della predicazione: «la forma appartiene al contenuto perché esso deve averla: questo significa per Rickert che il soggetto deve riconoscere un dovere e che il giudizio che afferma il dovere è vero – in ciò sta l'oggettività».³⁸ Dal punto di vista del soggetto conoscitivo, l'oggetto della conoscenza è un dovere nella misura in cui la forma del soggetto della predicazione esige di essere affermata come quella adeguata al materiale: l'oggetto teoretico consiste soltanto nella sincrasi di questi due elementi, i quali si considerano separatamente solo nella considerazione epistemologica. La forma è il valore teoretico, il valore di verità dell'oggetto che impone di essere affermato: solo in questo modo il conoscere soggettivo ottiene la sua validità oggettiva: «l'oggettività dell'oggetto slegata dal soggetto consiste solo nella forma che vale come valore e con ciò assegna al contenuto considerato privo di forma e ateoretico il conio del teoretico».³⁹

Siamo pervenuto dunque alla determinazione dell'oggetto trascendente della conoscenza, che deve essere inteso come oggettività indipendente dal soggetto, forma valida o valore teoretico dell'oggetto. È a questo punto che, abbandonata la via soggettiva, la quale nella determinazione dell'oggetto della conoscenza come *Sollen* rischia di cadere in una *petitio principii*,⁴⁰ Rickert imbecca lo *zweiten Weg*, il cammino oggettivo che muove ormai dal punto di vista dell'oggettività stessa del conoscere e ne offre una trattazione logica. La via oggettiva non deriva più dall'atto valutante del soggetto, bensì dall'oggetto teoreticamente pieno di valore, cioè da quello che Rickert, analizzando

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 180.

³⁸ L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto*, cit., p. 112.

³⁹ *Ivi*, p. 113.

⁴⁰ Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 216-221.

la nozione di giudizio e scomponendola nelle sue parti costitutive, aveva indicato come o contenuto irreal e atemporale del giudizio; nella via oggettiva, quest'ultimo consiste nel significato non più di un atto di giudizio ma di una proposizione vera, e viene definito senso oggettivo o trascendente del giudizio. La sua trascendenza va intesa in rapporto alla sfera dell'essente: «si trova piuttosto “sopra” o “prima” di ogni esistente, e non può essere afferrabile da alcuna ontologia. Ne consegue che ogni conoscenza che qualcosa *esiste*, *presuppone* il senso che inerisce alla proposizione “qualcosa esiste” come vero [...]. Se il senso della proposizione esistenziale non è vero, allora non esiste propriamente nulla. Perciò il senso non si può considerare appartenere a ciò che esiste, bensì lo deve precedere concettualmente».⁴¹ Questa non-esistenza del senso e la sua estraneità ad ogni ontologia permette a Rickert di qualificarlo precisamente con lo statuto di un valore (*Wert*), che non è ma vale, e per il quale è richiesta la fondazione e l'articolazione di una specifica dottrina del valore. Così il senso trascendente coincide con il valore teoretico e con il luogo trascendentale della verità, ovvero con la determinazione dell'oggettività degli oggetti conosciuti come veri; conseguentemente, la dottrina delle forme del valore teoretico prende il nome di logica oggettiva. A questa deve in ogni caso essere riconnessa la dottrina del senso immanente intesa come una psicologia trascendentale quando si voglia rispondere adeguatamente alla questione epistemologica considerata nel suo complesso; in questo modo Rickert recupera le acquisizioni della via soggettiva e ribadisce la centralità della dottrina del giudizio per la sua teoria della conoscenza.⁴² Il soggetto gnoseologico viene determinato come coscienza giudicante in generale, la sua posizione trascendentale come quella di un mediatore dei due regni separati, il regno reale degli oggetti immanente e il regno irreal dei valori trascendenti: «esso li connette perché ci sono oggetti reali solo in quanto noi li pensiamo come realmente affermati da una coscienza giudicante in generale che riconosce necessariamente al loro contenuto la forma della realtà».⁴³

⁴¹ «Er liegt vielmehr “über” oder “vor” *allem* Existierend und ist von keiner Ontologie zu erfassen. Das geht schon daraus hervor, daß jede Erkenntnis: etwas *existiert*, den Sinn als wahr *voransetzt*, der an dem Satz, daß etwas existiert, haftet [...] Ist der Sinn des Existenzialsatzes nicht wahr, dann existiert überhaupt nichts. Also kann der Sinn nicht zum Existierenden gerechnet werden, sondern muß ihm begrifflich vorangehen», *ivi*, p. 229.

⁴² Cfr. L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto*, cit., pp. 115-148.

⁴³ *Ivi*, p. 157.

3. *Filosofia dei valori e scienze particolari.*

L'ultimo capitolo di *Der Gegenstand der Erkenntnis* problematizza il rapporto che l'idealismo trascendentale a cui si è giunti deve intrattenere con le scienze singole che conoscono il reale; se infatti, dal punto di vista trascendentale, "reale" non è altro che una forma irreali da riconoscere peculiarmente come il valore teoretico degli oggetti appunto reali, le singole scienze si sviluppano e costituiscono il loro patrimonio dottrinale senza porsi questa questione problematica espressamente epistemologica. Rickert afferma che l'idealismo trascendentale ha come ultimo compito di dimostrare la legittimità di un realismo empirico nella cornice del quale le singole scienze possano muoversi adeguatamente. Dal punto di vista dell'idealismo trascendentale, per evitare di concepire il contenuto di un giudizio come una riproduzione dell'oggetto reale, dobbiamo muovere dal punto di vista dell'atto di giudizio o della «affermazione datrice di forma» e dire che «attraverso tale affermazione si realizza l'oggetto compiuto che possiede la forma "realtà"». ⁴⁴ Il giudizio di realtà è dunque la condizione logica di ciò che è realmente, o meglio di ciò che è conosciuto come oggetto essente realmente, il quale possiede la forma sulla base di una norma di affinità (*Zusammengehörigkeit*) di forma e contenuto che viene affermata nella sfera dell'essere sulla base della sua validità. Rickert distingue qui tre accezioni di forma con le quali articolare trascendentalmente la nozione di realtà: anzitutto c'è la norma come forma del riconoscimento richiesto dal dovere trascendentale, che è precisamente il concetto di valore di cui finora si è discusso; in secondo luogo, la forma del giudizio compiuto, il quale ha dunque operato il riconoscimento della norma, è la forma che sussiste nell'oggetto conosciuto come reale, e che viene denominata forma trascendentale; infine, la categoria (*Kategorie*) è la forma che media tra il dovere e l'essere reale, fungendo da tramite (*Übergang*) tra i due regni. ⁴⁵ La categoria è la forma che fonda l'essere in conformità al dovere trascendente riconoscendolo nell'atto di giudizio. Il realismo empirista riconosce solo la forma del giudizio compiuto, ovvero la forma della realtà, disconoscendo la sua genealogia che la riconduce alla norma trascendente: in questo modo esso può vedere la realtà come assoluta, come un fattuale dato che le scienze singole possono elaborare concettualmente: «dal punto di vista delle scienze singole il fattuale (*das Tatsächliche*) o il "percepito" (*das Wahrgenommen*)

⁴⁴ «[D]urch sie [die *formgebende Bejahung*] kommt der fertige Gegenstand, der die Form "Wirklichkeit" hat, erst zustande», H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 320.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 321-22.

sono semplicemente *dati (gegeben)*».⁴⁶ Dal punto di vista trascendentale però, questo essere-dato dei fatti percepiti può ancora una volta essere ricondotto a una genesi formale: Rickert parla a questo punto della categoria della datità o della fattualità (*Kategorie der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit*) come della fondamentale categoria costituente i singoli fatti irrelati e individuali della percezione della realtà. Anche la singola percezione ed esperienza va, secondo Rickert, considerata come prodotta da una relazione di forma e contenuto, e conseguentemente ricondotta al riconoscimento di una norma trascendente:

Quando ad esempio mi sono date due macchie di colore, anche dal punto di vista dell'idealismo trascendentale io posso soltanto riconoscere ciò per cui una è blu l'altra rossa. *Questo blu e questo rosso* rimangono sotto ogni riguardo indeducibili, o, come anche si può dire, *irrazionali*, perché ogni "pensiero" trova il suo limite quando incontra qualsiasi contenuto determinato. Rifletto solo sul fatto che io riconosco questo blu e questo rosso come fatti o che li giudico come "dati" reali, cioè assegno al contenuto la forma della datità reale o della fattualità. Per i giudizi "questo è blu" e "quello è rosso", cerco i presupposti logici che li fondano soltanto nella misura in cui voglio conoscere ciò che è comune a entrambi i giudizi contenutisticamente diversi.⁴⁷

Se dunque la datità è la categoria fondamentale in cui i singoli essenti si presentano come reali, tuttavia il materiale su cui le scienze performano la loro elaborazione concettuale non può essere un mero aggregato di fatti, bensì consistere in una nozione di realtà oggettiva che lo scienziato presuppone e che «si mostra come un *ordinamento* di fatti indipendenti dal soggetto, ovvero: il materiale del conoscere presupposto dal realismo empirista si realizza, epistemologicamente parlando, semplicemente in modo che il contenuto di coscienza riceva anche

⁴⁶ «Das Tatsächliche oder "Wahrgenommen" ist vom Standpunkte der Einzelwissenschaften schlechthin *gegeben*», *ivi*, p. 325.

⁴⁷ «Wenn mir z.B. zwei Farbflecke als Tatsachen gegeben sind, so kann ich das, wodurch der eine blau, der andere rot ist, auch vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus lediglich anerkennen. *Dies* Blau und *dies* Rot bleibt in jeder Hinsicht unableitbar oder, wie wir auch sagen können, *irrational*, den an den bestimmten Inhalten findet alles "Denken" seine Grenze. Nur darauf reflektierte ich, daß ich dies Blau und dies Rot als "Tatsache" anerkenne oder als wirklich "gegeben" beurteile, d.h. dem Inhalt die Form der realen Gegebenheit oder Tatsächlichkeit zuspreche. Für die Urteile "das ist blau" und "jenes ist rot" suche ich nach den logischen Voraussetzungen, die sie begründet, nur insofern, als ich das kenne lernen will, was den beiden inhaltlich verschieden Urteilen *gemeinsam* ist», *ivi*, p. 326

altre forme rispetto a quelle assegnate dalla categoria della datità». ⁴⁸ Il riconoscimento della norma mediato dalla categoria della datità non è dunque sufficiente per determinare l'oggetto delle conoscenze della realtà (*Wirklichkeitserkenntnis*), valgono per essa anche altre norme, il cui riconoscimento produce la realtà oggettiva come un mondo di cose le quali, a differenza di un aggregato disorganico di fatti, esercitano l'una sull'altra degli effetti. Le categorie che mediano il riconoscimento di queste norme vengono definite categorie costitutive della realtà oggettiva. È importante a questo punto tenere presente che, con l'aver ricondotto la genesi trascendentale della realtà oggettiva all'atto del riconoscimento di valori e norme trascendentali da parte di un soggetto giudicante, con "soggetto" si fa sempre e comunque riferimento a quello che già con la prima riduzione trascendentale era stato caratterizzato come "coscienza in generale" e, procedendo con l'elaborazione della problematica teoretico-conoscitiva, era stato denominato "coscienza giudicante in generale", ovvero un soggetto né psichico né in alcun modo individuale ma piuttosto una funzione trascendentale necessaria alla fondazione della conoscenza. È in questo senso che la realtà oggettiva, considerata dal realismo empirista come riposante in sé stessa e indipendente dal soggetto, diventa per l'idealismo trascendentale un compito conoscitivo verso il cui soddisfacimento il soggetto trascendentale è in costante tensione:

Tutto ciò che nella realtà esula dal contenuto delle percezioni va compreso come un compendio di imperativi che richiedono che il fattualmente dato venga ordinato o articolato secondo determinate forme. La modalità secondo cui la risoluzione di questo compito deve venire a compimento, cioè la particolarità delle forme che determinano l'ordine, è dipendente dalle norme che valgono, e queste norme costituiscono perciò il criterio o "oggetto" formale e indipendente dal soggetto conoscente. Ad esse deve dirigersi il confermare, dal loro riconoscimento attraverso le categorie dipende l'oggettività dei prodotti della conoscenza. ⁴⁹

⁴⁸ « [...] diese [darstellt] sich als eine vom erkennenden Subjekt unabhängige *Anordnung* von Tatsachen, oder: das vom empirischen Realismus vorausgesetzte Material des Erkennens kommt, erkenntnistheoretisch gesprochen, lediglich so zustande, daß der Bewußtseininhalt noch andere Formen erhält als die durch die Kategorie der Gegebenheit ihm beigelegten», *ivi*, p. 341.

⁴⁹ «[A]lles an der Wirklichkeit, was über den Inhalt der Wahrnehmungen hinausgeht, ist zu verstehen als sein Inbegriff von Imperativen, die fordern, daß das tatsächlich Gegebene nach bestimmten Formen geordnet oder gegliedert werde. Die Art und Weise, in der die Lösung dieser Aufgabe sich zu vollziehen hat, d.h. die Besonderheit der Formen, welche die Ordnung bestimmen, ist von den Normen abhängig, die gelten, und diese Normen bilden daher den vom erkennenden Subjekt unabhängigen formale Maßstab oder "Gegenstand". Nach ihnen hat das Bejahen sich zu richten, von ihrer Anerkennung durch die Kategorien hängt die Gegenständlichkeit der Erkenntnisprodukte ab», *ivi*, p. 346.

Il pieno soddisfacimento di questo compito risulta al soggetto empirico essenzialmente precluso, e acquisisce con ciò la connotazione di un'idea in senso kantiano. A questo soggetto resta come possibilità solo l'elaborazione scientifica della realtà oggettiva, che con le sue forme costituisce il materiale proprio per tale elaborazione concettuale operata dalle scienze singole; i concetti che le scienze producono vengono da Rickert denominate forme metodologiche perché corrispondono alle peculiarità metodologiche con cui le diverse scienze indagano la medesima realtà oggettiva. Nella misura in cui le forme costitutive producono la realtà oggettiva a partire dal materiale fornito attraverso la fondamentale categoria della datità, il loro contenuto è individuale e concreto; al contrario, le categorie metodologiche, che vengono prodotte attraverso un'elaborazione concettuale, hanno un contenuto universale e astratto: secondo Rickert dobbiamo ad esempio distinguere la causalità come categoria costitutiva dalla legalità di una legge naturale come categoria metodologica. La realtà oggettiva che viene prodotta per il tramite delle categorie costitutive non è infatti, come abbiamo detto, un mero aggregato disorganico di fatti individuali, ma piuttosto un ordinamento di fatti indipendenti, che rimangono però fatti individuali; secondo Rickert ogni relazione causale che si istituisce attraverso la categoria della causalità è un processo individuale e unico, mentre la categoria metodologica, poniamo, di una legge di natura esprime precisamente il tratto generale di una correlazione che nella realtà oggettiva si manifesta in fenomeni individuali. Le scienze non possono fare altro che approcciarsi concettualmente una a realtà oggettiva intesa come ordinamento di individualità fattuali di cui non sanno riconoscere la genesi trascendentale. Come abbiamo accennato, Rickert si è occupato approfonditamente di questo problema in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, dove, rivedendo l'impostazione proposta da Windelband, offre una distinzione in primo luogo metodologica, in secondo luogo contenutistica, tra le scienze naturali (*Naturwissenschaften*) e le scienze culturali (*Kulturwissenschaften*). Accenniamo brevemente alla struttura di questa distinzione e ai rapporti che le scienze così determinate intrattengono con la filosofia.

Una volta messa in chiaro la differenza sussistente tra forme costitutive e forme metodologiche, si potrebbe pensare che le discipline scientifiche abbiano il compito di approssimare i concetti che producono, ovvero le forme metodologiche, alle forme costitutive; non è tuttavia così per Rickert, il quale anche in questo caso reitera il suo rifiuto della *Abbildtheorie* e l'identificazione dell'attività scientifica con la riproduzione della realtà oggettiva, e determina il compito delle scienze come quello di rimodellare o rielaborare la realtà fattuale-data in forma di concetti. Tale elaborazione (*Ausarbeitung*) si verifica secondo due criteri distinti per le scienze della

natura e per le scienze della cultura: le une, come già Kant aveva provveduto a evidenziare, performano una formazione concettuale generalizzante, le altre una formazione concettuale individualizzante. La distinzione metodologica concerne il rapporto dello specifico atteggiamento scientifico nei confronti dell'individuale che esperisce l'elaborazione concettuale: nel primo caso esso è sussunto, nel secondo caso esso è conservato. Questa distinzione metodologica viene da Rickert affiancata a una distinzione su base materiale e contenutistica legata alla nozione di valore: il materiale delle scienze naturali è spoglio da qualsiasi riferimento a valori, mentre quello delle scienze culturali è, precisamente all'opposto, coinvolto in riferimenti valoriali, e viene determinato come individualità storica riferita a valori universalmente riconosciuti. Ritorna in questo senso la distinzione concettuale tra valore, valutazione e bene, con la quale Rickert aveva nettamente separato il mondo della realtà immanente da quello della validità trascendente: le scienze, tanto naturali quanto storico-culturali, si rivolgono al regno della realtà oggettiva, che può più o meno essere in connessione con dei valori ma costituisce in ogni caso qualcosa di essenzialmente diverso; anche lo scienziato storico, la cui formazione di concetti si applica a un materiale valorialmente riferito (a dei beni), deve comunque limitarsi all'attestazione di tale riferimento, senza impegnarsi in un'attività valutativa che tematizzi i valori come tali. È precisamente qui che si rende chiara la posizione specifica della filosofia: «che la filosofia debba esplorare l'universo e giungere poi a quella che noi chiamiamo *Weltanschauung*, parola non chiara a molti ma di cui si può difficilmente fare a meno, non dovrebbe essere messo in dubbio. Solo *quella* scienza che si pone il compito conoscitivo più complesso merita il nome di filosofia e soltanto così la si può distinguere dalle altre scienze specifiche». ⁵⁰ Il compito conoscitivo più complesso che caratterizza la filosofia di contro alle scienze specifiche viene da Rickert direttamente connesso con la nozione di mondo (*Welt*) inteso come totalità, ovvero inteso non soltanto rispetto a ciò che concerne la realtà oggettiva (come accade per le scienze), bensì considerando unitariamente il regno della realtà oggettiva, il regno della validità trascendente e allo stesso tempo il regno del senso immanente, che costituisce il tramite tra i due precedenti e il luogo trascendentale della filosofia e della sua attività valutativa. L'obiettivo ultimo della filosofia è la costituzione di una *Weltanschauung*, di una comprensione del mondo inteso nel suo connotato valoriale:

Cosa intendiamo per *Weltanschauung*? Noi vogliamo, attraverso essa, conoscere non soltanto le origini nostre e di tutte le cose, spiegandone i nessi causali, ma vogliamo

⁵⁰ H. Rickert, *Sul concetto di filosofia*, trad. it. a cura di M. Signore, in *Idee*, 2/3, 1986, pp. 114-115.

conquistarci anche una comprensione del mondo che ci insegni il significato della nostra vita, il significato dell'io nel mondo. [...] Chiedere del senso e del significato vuol dire, in ultima analisi, cercare punti di riferimento anche per la nostra presa di posizione davanti al mondo per la nostra volontà e per il nostro agire. Dove vogliamo arrivare? Qual è lo scopo della nostra esistenza? Cosa dobbiamo fare?⁵¹

Questi fini ultimi dell'attività filosofica si fondano secondo Rickert anzitutto nell'articolazione di una dottrina dei valori puri o di un sistema di valori, per il quale la filosofia si serve anzitutto dell'analisi di oggetti culturali ma con un obiettivo differente rispetto alle scienze storico-culturali: se queste si devono limitare ad attestare il riferimento a valori del loro materiale individuale, la dottrina dei valori tematizza propriamente le norme trascendenti e la loro validità, con l'obiettivo di istituire un sistema di gerarchizzazione meta-storico i cui ultimi fini sono essenzialmente pratici.⁵² In questo senso la filosofia si rivolge ai valori e alla sfera della validità, mentre si riferisce alla sfera del senso immanente quando indaga la valutazione come attribuzione di valore alla realtà e quindi la genesi trascendentale degli oggetti dotati di riferimento valoriale: quanto detto finora sulla teoria della conoscenza rappresenta dunque uno delle specifiche direzioni di indagine della filosofia, in particolare quella rivolta al valore logico-teoretico che si ricollega al bene culturale della scienza.⁵³ Benché non possiamo soffermarci ad analizzare queste tematiche nel dettaglio, da questi pochi accenni risulta comunque evidente, come i propositi programmatici di Rickert fossero marcatamente più ampi di quelli semplicemente epistemologici e tenessero in alta considerazione le problematiche di natura pratica intese non astrattamente ma in vivace connessione con il mondo della storia e della cultura, e fossero precisamente rivolti alla fondazione di un sistema valoriale praticamente efficace, cioè di una *Kultur*. Al medesimo tempo anche la trattazione teorico-conoscitiva riguadagna il suo spazio peculiare nell'attività filosofica intesa in senso lato.

⁵¹ *Ivi*, p. 118.

⁵² «[U]na *Weltanschauung* che dia più di una semplice spiegazione del mondo è possibile soltanto in base a una filosofia dei valori», *ivi*, p. 136.

⁵³ «La filosofia teoretica o quella che si chiama logica, gnoseologia ecc., si ricollega al bene culturale “scienza”, che nel corso della storia rappresentava i valori teoretici della verità, ed è soltanto là che possiamo trovarli», *ivi*, p. 128. In totale, Rickert isola sei generi particolari di valore contenenti problemi filosofici: oltre la logica ci sono etica, estetica, due tipi di filosofia religiosa e la filosofia completa della vita personale (Cfr. H. Rickert, *Il sistema dei valori*, trad. it a cura di M. Signore, in *Idee*, 4, 1987, pp. 69-88).

Questa esposizione sommaria della teoria della conoscenza di Rickert e gli accenni generali alla sua concezione di filosofia avevano l'intento di far emergere alcuni dei temi e dei concetti su cui dovremo maggiormente concentrarci nei prossimi capitoli, innanzitutto in rapporto alla figura di Lask ma più avanti anche specificamente riguardo a Lukács. Riassumiamo quanto detto nelle ultime pagine: Rickert aderisce a un'impostazione idealistico-trascendentale che dal punto di vista della teoria della conoscenza considera la realtà oggettiva come un contenuto immanente dell'ego trascendentale; tale ego, il soggetto epistemologico sovraindividuale, viene determinato come coscienza giudicante in generale, sulla base del fatto che contro le teorie della conoscenza rappresentazioniste è il giudizio ad essere riconosciuto come atto conoscitivo fondamentale. La natura del giudizio è essenzialmente pratica, consistendo esso in un'attività di valutazione, di riconoscimento e di affermazione di valori di verità trascendenti che fondano la validità della conoscenza. Tali valori possono anche essere intesi come le forme predicate di un materiale irrazionale che, in una proposizione vera, ineriscono necessariamente al materiale e devono essere riconosciute come costituenti la verità o l'oggettività della proposizione. La realtà oggettiva, che in accordo all'impostazione idealistico trascendentale va intesa come contenuto immanente di una coscienza giudicante in generale, acquisisce la sua oggettività proprio mediante l'attività valutativa della coscienza giudicante in generale e si struttura fundamentalmente attraverso la categoria della datità, che a ogni materiale impone in primo luogo la forma della fattualità o dell'individualità. Sopra questa articolazione basale si applicano ulteriori valutazioni che articolano la realtà oggettiva come un insieme ordinato di fatti individuali. Le scienze specifiche percepiscono la realtà oggettiva ignorare della sua genealogia trascendentale e ne fanno il materiale della loro elaborazione concettuale. La filosofia, invece, ha lo scopo di articolare una generale dottrina dei valori e di ricostruire la genesi trascendentale degli oggetti della realtà, non soltanto dal punto di vista logico-teoretico ma anche estetico, etico e filosofico-religioso. Il fine ultimo della filosofia è la costituzione di una *Weltanschauung*, ovvero di una comprensione del mondo come totalità basata sull'articolazione di un sistema di valori che risulti poi fondativa per l'attività pratica e per i più alti fini culturali.

CAPITOLO 2

LASK

Nato nel 1875 nella Galizia polacca, al confine orientale dell'Impero austro-ungarico, Emil Lask rappresenta un esempio tipico della parabola culturale e sociale della *Ostjudentum* a cavallo tra il XIX e il XX secolo: poté godere di un'istruzione tedesca dopo che, nel 1885, la famiglia si trasferì nella Marca del Brandeburgo. Iniziò gli studi universitari nel 1894 a Freiburg, dove, benché iscritto alla facoltà giuridica, si avvicinò subito agli studi filosofici e alle lezioni di Rickert, allora *Privatdozent*, ma seguì anche corsi di Riehl e di Weber. Nel 1895 si convertì al protestantesimo e si arruolò per un anno di leva volontaria, ritornato dal quale si iscrisse all'università di Straßburg dove nel 1897 conobbe Windelband. Ottenne il diploma dottorale a Freiburg con una dissertazione sulla filosofia della storia in Fichte nel 1901, dopodiché si trasferì a Heidelberg seguendo Windelband, con cui preparò e discusse una tesi di abilitazione alla docenza sulla *Rechtsphilosophie*. Docente a Heidelberg dal 1906, fu un importante frequentatore del *Max Weber Kreis*, e benché di fianco a quelli filosofici avesse coltivato centralmente interessi giuridici ed economici almeno fino all'abilitazione, dopo il 1908 si dedicò quasi completamente alla filosofia e alla logica, pubblicando nel 1911 la *Logik der Philosophie* e nel 1912 la *Lehre vom Urteil*. Negli anni che precedettero il primo conflitto mondiale si dedicò alla ripresa della filosofia greca classica e all'abbozzo di un sistema complesso delle scienze e della filosofia. Arruolatosi volontariamente nell'esercito tedesco già alla fine dell'estate del 1914, morì su fronte dei Carpazi, in Galizia, nel maggio 1915. Degli interessi degli abbozzi filosofici degli ultimi anni sono testimonianza i frammenti del *Nachlass*, pubblicati nel terzo e ultimo volume degli *Schriften*, curati e pubblicati dall'allievo Eugene Herrigel negli anni '20.¹

La figura di Lask, verso cui la nostra trattazione si è finora implicitamente protesa come all'ultimo rappresentante della scuola neokantiana del Sudovest, è in realtà molto più sfuggente e difficile da collocare; certamente non si può negare lo stretto dialogo che lo sviluppo del suo pensiero intrattenne prima con Rickert e poi con Windelband, da un'iniziale adesione ai presupposti generali di questi pensatori fino all'aperta polemica con alcuni fondamentali elementi del pensiero neocriticista, e tuttavia la sua manualistica riduzione semplicemente a un'ulteriore appendice di

¹ Per le informazioni bibliografiche cfr. F. Masi, *Emil Lask. Profilo della vita e delle opere*, in E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, trad. it. a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. LXIII-LXVIII; F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 47-57.

questa declinazione del neokantismo rischia di minimizzare l'originalità e la vitalità del suo pensiero. È certo che la sua prematura scomparsa e la conseguente incompletezza in cui sono dovuti rimanere i suoi propositi sistematici, rendono difficile articolare un giudizio filosofico complesso e unitario sul suo pensiero, della cui influenza sono però testimonianza le parole di numerosi filosofi che lo conobbero o ebbero occasione di studiarne gli scritti: non solo Lukács e Heidegger, ma anche Ernst Bloch, Jaspers, Adorno, Max Weber, Wilhelm Szilasi e altri. Definito «l'ultimo dei neokantiani»,² e addirittura «un sedicente neokantiano»,³ è allo stesso tempo riguardato come responsabile di una profonda revisione dell'impostazione rickertiana e neokantiana in generale, in particolar modo per la decisa decentralizzazione che opera ai danni della soggettività trascendentale in favore di un obiettivismo logico che l'ha reso un punto di transizione tra le correnti idealiste del neocriticismo e quelle neo-ontologiche degli anni '20.⁴ Le oscillazioni che si possono rilevare nella parabola di pensiero di Lask, la quale rimane, complice la sua prematura scomparsa, un percorso a tratti disomogeneo e trainato da istanze che si escludono reciprocamente, sono tuttavia anche il segno della sua originalità e rilevanza filosofica, che ad esempio spinse lo stesso Rickert a una riformulazione del suo impianto trascendentale in risposta alle obiezioni sollevate da Lask. In questa sezione proveremo a ricostruire lo sviluppo della sua speculazione a partire dalla tesi di dottorato *Fichte Idealismus und die Geschichte*, discussa sotto Rickert nel 1901, passando per il suo intervento al congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1908, *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in Logik*, che rappresenta una significativa presa di distanza da Rickert, fino alla sua opera teoretica maggiore, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, del 1911. Trascureremo i testi del *Nachlass*, perché il pensiero di Lask ci interessa in funzione dell'influenza che i testi editi poterono esercitare sul resto dell'ambiente accademico contemporaneo, e faremo riferimento solo marginalmente a *Die Lehre von Urteil*, del 1912, opera sorella delle *Logik* ma dedicata alla teoria del giudizio. Da ora si possono indicare come *Leitfaden* della nostra ricostruzione due istanze fondamentali: in primo luogo l'elaborazione di una modalità valutativa dell'oggetto storico, e, a riguardo, peculiarmente i presupposti teoretici della soluzione della *Wertindividualität* proposta da Lask; in secondo luogo, l'obiettivismo logico-trascendentale con cui Lask intendeva integrare il copernicanismo kantiano e neokantiano.

² E. Bloch, *Karl Marx*, trad. it. L. Tosti, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 185.

³ A. Pastore, *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, in «Sophia», 2, 1934, p. 273.

⁴ Per un'accurata ricostruzione della ricezione interpretativa di Lask nel XX secolo cfr. M. Locci, *Emil Lask e il neocriticismo*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 56, n. 3, 2001, pp. 415-428.

1. *Il Fichte-Buch: individualità valoriale e irrazionalità del materiale*

Nella premessa a *Fichte Idealismus und die Geschichte*, Lask caratterizza il suo testo in due modi: come un'indagine sulla formazione concettuale e sulla logica valoriale della filosofia della storia dell'idealismo tedesco e allo stesso tempo, in ragione dell'ampio spazio riservato alle fondamenta teoretico-conoscitive della filosofia della storia di Fichte, come un contributo alla storia del problema dell'individualità logica e dell'irrazionalità. La connessione di questi due aspetti e l'esplicito rimando che Lask fa alle ricerche di Rickert sulla metodologia delle scienze storiche, del quale egli si pone come continuatore, permettono di identificare il problema centrale sollevato dal testo con la questione della considerazione logica di ciò che è storico (*das Historische*) e della caratterizzazione logica dell'oggetto della storia (*Geschichte*).⁵ Il proposito di determinare filosoficamente la peculiare struttura dell'oggetto di indagine della storia si intreccia indissolubilmente, nell'esposizione di Lask, con l'individuazione da un lato di un'adeguata teoria del concetto e dall'altro di un'altrettanto confacente modalità valutativa di ciò che è storico. Da subito Kant è riconosciuto come l'inauguratore di una nuova epoca rispetto alle precedenti filosofie dell'illuminismo francese e tedesco: «l'autentica importanza del gesto storico-filosofico di Kant si rivela solo attraverso il mostrare quelle linee di connessione, non enfatizzate dallo stesso Kant, che unificano i suoi scritti di occasione storico-filosofici ai principi fondamentali del criticismo. Questo consiste tuttavia nel dualismo del metodo di spiegazione e di valutazione». ⁶ Il dualismo metodologico tra *erklärender* e *wertbeurteilender Methode* consiste nella separazione tra il metodo descrittivo e il metodo critico-trascendentale per cui, ad esempio, la fisiologia, come dottrina scientifica dell'anima e del corpo, si differenzia dalla filosofia teoretica come enucleazione del valore teoretico dal gioco delle nostre rappresentazioni, ovvero estrazione degli elementi razionali-valoriali da ciò che altrimenti merita una considerazione descrittiva. Secondo Lask Kant applica questo dualismo anche alla sua considerazione della vita del genere umano, determinando in tale materia l'elemento valoriale-razionale come cultura (*Kultur*), la quale, intesa nel suo sviluppo come unitario

⁵ Cfr. E. Lask, *Fichte Idealismus und die Geschichte*, in id., *Gesammelte Schriften*, I Band, hrsg. Von E. Herrigel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1923, pp. 1-274, qui pp. 3-5.

⁶ «Das eigentlich Bedeutsam an Kants geschichtsphilosophischer Tat erschließt sich uns vielmehr nur durch Aufzeigung der von Kant selbst nicht hervorgehobenen Verbindungslinien, die seine geschichtsphilosophischen Gelegenheitschriften mit dem Grundprinzip der Kritizismus verknüpfen. Dieses besteht aber in dem Dualismus erklärender und wertbeurteilender Methode», *ivi*, p. 7.

progresso del genere umano, è storia.⁷ Il contributo fondamentale di Kant, dunque, è nell'essere pervenuto «all'indispensabilità di un criterio, applicato con coscienza, per ciò che importa nella storia e nella cultura. Ora comprendiamo cosa è Storia, perché ne conosciamo il *concetto*»;⁸ così come il concetto di esperienza viene costituito dalle categorie dell'intelletto, i prodotti razionali del genere umano nel progressivo esplicarsi della ragione, sono in Kant l'apriori formale del concetto di Storia. La Storia si determina secondo Kant nella progressiva realizzazione della libertà, intesa come il fondamentale valore morale che si esplica nella costituzione di strutture politiche e giuridiche razionali.

Kant ha così riconosciuto per primo, secondo Lask, la necessità di un approccio filosoficamente rigoroso, e dunque critico, a ciò che è storico; se tuttavia la grandezza di Kant va individuata nella «messa in risalto del momento valoriale per il concetto di storia», i limiti della sua impostazione emergono contemporaneamente nella «limitazione a valori formali, nell'abitudine a giudicare il singolo solo come portatore di una generalità di valori».⁹ Lask intende con ciò il fatto che Kant ha ridotto la molteplicità delle manifestazioni culturali e razionali del genere umano e la totalità di valori individuali che si esplicano nello sviluppo storico a portatrici dell'astratto valore morale. In questo modo non è più possibile concepire le singole manifestazioni culturali e storiche nella loro individualità e unicità, di cui esse sono spogliate, e con ciò si rinuncia a un autentico chiarimento della logica valoriale della storia: il rapporto tra valore e individuale viene impropriamente ridotto alla sua manifestazione teoretica, ovvero alla correlazione di universale e particolare che agisce nei giudizi determinanti:

L'empirico o l'aposteriori è la figurazione individuale che l'apriori assume in ogni singolo caso: l'apriori, perciò, [è] un contrassegno comune per l'aposteriori, un *concetto generale*, al quale la molteplicità dell'aposteriori fornisce la vastità empirica, gli esemplari sussumibili. Poiché l'indagine di Kant, secondo il suo proposito complessivo, si dirige soltanto verso la

⁷ Cfr. *ivi*, pp.7-9. Lask fa qui riferimento agli scritti storico-politici kantiani come *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *Inizio congetturale del genere umano* o *Il conflitto delle facoltà in tre parti*, raccolti per il lettore italiano in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Milano, 1995.

⁸ «[...] zu der Unentbehrlichkeit eines mit Bewußtsein angelegten Maßstabes dafür, worauf es denn bei Kultur und Geschichte ankomme. Jetzt erst verstehen wir, was Geschichte ist, denn wir kenne ihren Begriff», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit. p. 9.

⁹ «[K]ants Größe in der Hervorhebung des Wertmoments für den Begriff der Geschichte, seine *Grenze* in der Beschränkung auf formale Werte, in der Gewohnheit, das Einzelne lediglich als Träger von *Wertallgemeinheiten* zu beurteilen», *ivi*, p. 12.

componente apriori e ravvisa in essa il valore conoscitivo sovraempirico, necessariamente valori e non valori si spartiscono in conformità all'opposizione logica di universale e particolare: solo l'*universale* vale sempre come valore sovraempirico, mentre all'opposto il concreto o *individuale* nell'oggetto conoscitivo vale come per sé *privo di valore* ed al massimo idoneo per una valutazione mediata quale *portatore di quei valori universali*.¹⁰

Questa identificazione della contrapposizione valore-non valore con quella universale-particolare è secondo Lask determinante per la comprensione del problema dell'individuale in Kant, per il quale, come accadeva per il razionalismo precritico della scuola wolffiana, l'individuale viene sempre ridotto all'empirico e al puramente fattuale, e nonostante Kant in ambito teoretico abbia decisamente considerato la «inevitabile e razionalmente non ignorabile connessione dell'elemento apriori al materiale empirico», la «brutale indispensabilità dell'empirico»,¹¹ identificò illegittimamente l'empirico con il *Wertlos*, con il privo di valore. In questo modo, pur avendo determinato una svolta con il concetto culturale di storia, Kant finisce per identificare lo storico (*das Historische*) con l'empirico, e per applicare alla storia lo schema astratto per cui l'individuale può essere riguardato solo come esemplare di un genere, come portatore di un valore universale: l'essenza valoriale di un oggetto storico non consiste nelle differenze individuali ma nel fattore razionale identico. Contro questa impostazione, Lask fa valere la nozione già rickertiana di “individualità valoriale” (*Wertindividualität*), sulla base della quale l'individuale storico deve essere riguardato come appartenente un tutto non scomponibile, e pertanto non può essere adoperata nei suoi riguardi la valutazione astratta che ne considera solo una parte, quella universale, sotto cui il particolare è sussunto.¹² Lask rimanda a questo punto a Hegel, come il tipico e maggiore

¹⁰ «Das empirische oder das aposteriori ist die individuelle Gestaltung, die das apriori in jedem einzelnen Falle annimmt; das apriori also ein gemeinsames Merkmal am aposteriori; ein *Allgemeinbegriff*, für den die Mannigfaltigkeit des aposteriori den empirischen Umfang, die subsumierbaren Exemplare liefert. Da nun *Kants* Untersuchung her ganzen Absicht nach sich nur auf den apriorischen Bestandteil richtet und in ihm den überempirischen Erkenntniswert erblickt, so verteilen sich notwendigerweise Wert und Nichtwert folgendermaßen auf die logischen Gegensätze des Allgemeinen und des Besonderen: nur das *Allgemeine* gilt zugleich als überempirischer *Wert*, das Konkrete oder *Individuelle* an den Erkenntnisobjekt dagegen als für sich *wertlos* und wird höchstens als *Träger jener allgemeinen Werte* einer mittelbaren Wertung fähig», *ivi*, p. 13.

¹¹ « [...] die unvermeidliche und nicht rationalistisch hinwegzudeutende Gebundenheit der apriorischen Elemente an empirisches Material», « [die] brutale *Unentbehrlichkeit* des Empirischen», *ibidem*.

¹² Cfr. a riguardo: G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, Mimesis, Milano, 2022, pp. 35-38

rappresentante della modalità valutativa dell'individualità valoriale, per il quale il singolo non viene più riguardato come esemplare di un genere ma piuttosto come componente di un tutto valoriale (*Wertganzen*). Il merito di Hegel, a detta di Lask, è l'aver precisamente indicato una modalità valutativa capace di considerare l'individuale non come l'esemplare di un genere che fornisca l'elemento valoriale a un che di *wertlos*, ma piuttosto come la parte di un tutto valoriale concreto: alla formalistica correlazione particolare-generale, Hegel sostituisce quella ben più concreta di parte-tutto.

Con questa contrapposizione tra Kant e Hegel, riguardati come i rappresentanti di due diverse modalità di valutazione dell'individuale, la questione posta inizialmente e relativa alla logica valoriale della storia si determina in modo più astratto e raggiunge il cuore della sua pregnanza teoretica che verrà sviluppata nel resto dell'opera: le speculazioni di filosofia della cultura e di filosofia della storia vengono riconnesse alla logica trascendentale e alla teoria della conoscenza dell'idealismo tedesco attraverso la concezione teoretica del problema dell'individualità e dell'irrazionalità dell'individuale. Fichte trova il suo luogo sistematico, a questo livello iniziale della trattazione, come il responsabile di un primo fondamentale progresso del criticismo postkantiano nell'aver trasposto l'indispensabilità del fattore empirico dalla filosofia teoretica al dominio della filosofia morale, e con ciò nell'aver minato alle fondamenta l'identificazione kantiana tra storico ed empirico. Lask riassume in questo modo il suo schema interpretativo:

Il contributo principale di *Kant* consiste nella determinazione formale del punto di vista valoriale per i concetti di cultura e di storia; in *Hegel* è particolarmente caratteristico l'impiego [dei concetti] di individualità valoriale e di tutto valoriale; a *Fichte*, infine, spetta il merito di una *prima e metodologicamente significativa presa di coscienza della peculiarità logica dello storico*.¹³

L'obiettivo dichiarato di Lask è l'unificazione della teoria del concetto di Kant, della cui filosofia trascendentale si possono accettare i presupposti logici recusando il formalismo dei valori, con la modalità valutativa dell'individuale di Hegel, di cui si può rifiutare la generale teoria del concetto panlogistica senza rinunciare alla sua feconda creazione di nuovi concetti di valore. La filosofia di Kant e quella di Hegel non vengono riguardate dal punto di vista della loro correlazione

¹³ «*Kants* Hauptleistung besteht in der formalen Festlegung des Wertgesichtspunktes für den Kultur- und Geschichtsbegriff; für *Hegel* ist die Anwendung der Wertindividualität und des Wertganzen besonders charakteristisch; *Fichte* endlich gebührt das Verdienst einer *ersten methodologischen bedeutsamen Besinnung auf die logische Eigenart des Geschichtlichen*», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit., pp. 25-26.

storica, bensì identificate con due contrapposte concezioni logiche e teoretico-conoscitive che Lask intende mettere a confronto in riferimento a quello che per la sua trattazione è il nucleo problematico centrale: «la dottrina dell'irrazionalità della realtà empirica, la trattazione puramente logica dell'individuale».¹⁴ Sulla base della specifica trattazione dei concetti di genere e del loro contenuto di realtà, Lask distingue una logica analitica del concetto trascendentale (attribuita a Kant), secondo cui il reale è irrazionale e ineducibile dal concetto, e una logica emanatistica o emanatica (attribuita a Hegel), per la quale il reale è razionale in quanto deducibile dal concetto; Fichte è a sua volta caratterizzato come il rappresentante di una posizione intermedia che conferisce secondo Lask, l'adeguata centralità all'elemento empirico-irrazionale, mantenendo l'impostazione logica analitica di Kant e implementandola con la modalità valutativa di Hegel. Come vedremo, la posizione di Fichte afferma l'irrazionalità dell'individuale, rimanendo in ciò fedele a Kant e avverso all'emanatismo, ma allo stesso tempo riguarda l'individuale nella sua concretezza e nella sua concreta valorialità, senza ridurlo formalisticamente all'esemplare di un genere.

Per intendere il paradigma della logica analitica è necessario anzitutto determinare il significato della rivoluzione copernicana di Kant rispetto al razionalismo dogmatico precriticista; secondo Lask sono essenzialmente due gli elementi caratteristici di questa posizione, identificata con la metafisica leibniziana-wolffiana: una teoria dei due mondi (*Zweiweltlehre*) e una teoria della conoscenza rappresentazionalista-riproduttiva, quella *Abbildtheorie* cui si è già fatto riferimento nella trattazione su Rickert. La conoscenza viene concepita come riproduzione di una realtà superiore, di modo che il conoscere è dipendente, in quanto sua copia, da un essere assoluto e ipostatizzato in oggetti sovrasensibili contenutisticamente determinati. La svolta copernicana di Kant abolisce tanto l'ipostatizzazione della realtà nel sovrasensibile quanto la dipendenza del conoscere dall'essere correlata all'*Abbildtheorie*: «Kant è il distruttore della *Abbildtheorie*, in ciò consiste il suo “gesto copernicano”. Essere, realtà, oggettività sono regole della connessione di rappresentazioni, una necessità e una validità universale del giudizio».¹⁵ Con il rifiutare la teoria riproduttiva della conoscenza, Kant abolisce anche la correlata metafisica dei due mondi e la sua ipostatizzazione dei valori conoscitivi in realtà sovrasensibili determinate contenutisticamente, di modo che a tali valori ipostatizzati in oggetti pieni di contenuto si sostituisce l'oggettualità come necessità e regola della

¹⁴ «[die] Lehre von der Irrationalität der empirischen Wirklichkeit, [...] [die] rein logische Behandlung des individuellen», ivi, p. 29.

¹⁵ «Kants ist der Zerstörer der Abbildtheorie; darin besteht seine “Kopernikanische Tat”. Sein, Realität, Gegenständlichkeit ist eine Regel der Vorstellungsverbindung, eine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Urteilens», ivi, p. 33.

sintesi del molteplice nel giudizio. Tale necessità è per sua natura da riguardare come contenutisticamente vuota, e per determinare gli oggetti (sensibili o sovrasensibili) che esistono, essa abbisogna di un contenuto separato dalle forme. È in questo modo che il razionalismo kantiano «non soltanto ammette un *certo* empirismo, una certa ineliminabile autonomia dell'empirico, bensì la fonda». ¹⁶ Possiamo in questo modo determinare i tratti fondamentali della logica analitica indicando la «struttura logica del fattore razionale del criticismo» come una forma contenutisticamente vuota e irrealistica che deve dirigersi verso un contenuto reale ed empirico. Secondo il paradigma della logica analitica, dunque, il concetto è irrealistico e separato dal contenuto empirico reale: il secondo non può mai essere del tutto razionalizzato e ridotto al primo. Nella considerazione della realtà dell'esperienza vanno dunque analiticamente distinti questi due elementi che, nella logica di Kant, si identificano rispettivamente con l'universale apriori e l'aposteriori particolare.

Nella filosofia di Kant questa impostazione è, come è noto, espressa dalla nozione di discorsività dell'intelletto, la quale caratterizza l'attività conoscitiva come essenzialmente dualistica e composta da due elementi che, pur interagendo nella modalità della sussunzione del particolare da parte dell'universale, sono l'uno all'altro irriducibili e l'un dall'altro indeducibili. Secondo Lask, è a partire da questa impostazione che possiamo interrogare la logica analitica riguardo al problema dell'irrazionalità e dell'individualità:

in riferimento alla annosa relazione fondamentale tra generale e particolare, troviamo infatti sviluppata in *Kant* la corretta impostazione, secondo la quale la maggiore pienezza di contenuto per cui il particolare si contraddistingue dal suo concetto universale, non si lascia, per la nostra facoltà conoscitiva, dedurre da quest'ultimo, e perciò la connessione del particolare all'universale merita di essere denominata, in considerazione della nostra concepire, come *irrazionale*. Il particolare non è logicamente contenuto nell'universale, pur ad esso sottostando, e perciò in riferimento al concetto è "casuale". L'incapacità della nostra facoltà conoscitiva che si manifesta in questa irrazionalità fonda il *concetto logico di caso*.¹⁷

¹⁶ « [...] der *Kant'sche* Rationalismus [nicht nur duldet] einen *gewissen* Empirismus, eine gewisse unersetzliche Selbständigkeit des Empirischen [...], sondern begründet», *ibidem*.

¹⁷ «Über das alte Grundverhältnis des Besonderen zum Allgemeinen finden wir nämlich bei *Kant* die richtige Ansicht ausgebildet, daß die größere Inhaltsfülle, die das Besondere vor seinem Gattungsbegriffe auszeichnet, aus diesem für unsere Erkenntnis sich nicht ableiten läßt, das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen mit Rücksicht auf unser Begreifen also *irrational* genannt zu werden verdient. Das Besondere ist nicht logisch in dem Allgemeinen enthalten,

Nella misura in cui il particolare non può essere dedotto dall'universale, esso non può presentarsi al nostro conoscere che come *zufällig*, casuale, contingente; tale casualità non è da intendersi come un attributo consustanziale alle determinazioni empiriche, ma concerne piuttosto la modalità dell'attività conoscitiva ed è un diretto corollario del suo carattere discorsivo: Lask determina il materiale contrapposto al fattore formale della conoscenza come il «contingente logico-trascendentale» (*transzendentallogisch Zufällige*),¹⁸ a indicare come esso debba essere riguardato quale un elemento ineliminabile della spiegazione trascendentale della conoscenza. Se le forme razionali, ovvero i concetti, sono essenzialmente vuote e astratte, pena la ricaduta in un'ipostatizzazione dogmatica dell'oggetto della conoscenza, esse devono necessariamente venire affiancate da un fattore materiale che fornisca il contenuto agli oggetti conosciuti. Tale fattore materiale è definito irrazionale proprio in virtù della sua radicale separatezza dalle forme razionali. A questo punto interviene la netta distinzione tra realtà empirica (*empirische Wirklichkeit*) e oggettualità (*Gegenständlichkeit*):

ciò che qui è compreso come “realtà” non può certo venire confuso con la “dignità” dell'*oggettualità*, che piuttosto significa una necessità dell'intelletto. In ogni conoscenza l'oggettività rappresenta, in qualità di funzione sintetica dell'intelletto, proprio ciò che può essere dedotto dalle forme di pensiero, mentre al contrario la realtà empirica rappresenta il residuo non deducibile dalle forme. Dal momento che il fattore formale e quello materiale sono *realiter* mescolati, si può dire che in ogni singolo oggetto di conoscenza, nella misura in cui esso deve essere non soltanto “percezione” bensì “esperienza”, la sua realtà è sempre dotata del carattere dell'oggettualità, o viceversa, che la sua oggettualità deve realizzarsi *individualiter* in esso. “Realtà” significa pertanto solo quell'indicibile e imperscrutabile che allude alla peculiarità dell'individuale, sempre la rigida determinatezza e l'inalterabile essere-così al quale si deve pensare quando si pronuncia la parola “realtà”.¹⁹

unter dem es doch steht, es ist deshalb mit Rücksicht auf den Begriff “zufällig”. Die in dieser Irrationalität sich offenbarende Unfähigkeit unseres Erkennens begründet den *logischen Zufallsbegriff*», *ivi*, p. 39.

¹⁸ *Ivi*, p. 42.

¹⁹«Was hier unter “Wirklichkeit” verstanden wird, darf nicht etwa mit der “Dignität” der *Gegenständlichkeit* verwechselt werden, die vielmehr eine Verstandesnotwendigkeit bedeutet. Bei jeder Erkenntnis stellt die Gegenständlichkeit als synthetische Funktion des Verstandes gerade das aus den Denkformen unableitbaren Rest dar. Da der formale und der materiale Erkenntnisfaktor *realiter* miteinander verschmolzen sind, so darf man sagen, daß in jedem einzelnen Erkenntnisgegenstande, insofern er nicht nur “Wahrnehmung”, sondern “Erfahrung” sein soll, seine Wirklichkeit

Come emerge chiaramente da questa lunga citazione, la realtà empirica è associata al *Wahrnehmen*, alla percezione, che costituisce un elemento imprescindibile in ogni oggetto di conoscenza. L'irrazionalità del fattore materiale, contrapposta al fattore razionale-formale, e l'*Empfindung* come sua portatrice diventano un elemento e una facoltà imprescindibili del processo conoscitivo. Dal momento che in ogni conoscenza della realtà oggettiva i due fattori sono mescolati (*verschmolzen*), la "realtà" può essere definita come residuo indeducibile e indicibile, mentre le forme razionali (le forme determinanti l'oggettualità degli oggetti), dal canto loro, come prodotto astratto e irreali di un'analisi.²⁰ La realtà è in questo passo identificata con il continuum eterogeneo delle sensazioni, l'irrazionale che riceve l'investitura logica, la dignità oggettuale, solo dalle forme separate che gli si applicano. Una tale incommensurabilità dell'individuale secondo il logico analitico deve essere ricondotta all'imperfezione della nostra facoltà conoscitiva; è da questo nodo che in Kant, come è noto, si solleva la questione dello schematismo trascendentale: se tra la molteplicità empirica e i concetti puri dell'intelletto si estende l'ineliminabile abisso dell'irrazionalità, come è possibile un'applicazione degli ultimi al mondo dell'esperienza? Kant individua negli schemi trascendentali prodotti dall'immaginazione il termine medio, e nel tempo la forma generale degli schemi: esso è infatti forma pura a priori e allo stesso tempo è presente in ogni rappresentazione del molteplice. Tuttavia, con il tempo si perviene soltanto alle condizioni a priori della sensibilità, e quando si voglia giungere dallo stato della mediazione apriorica all'individuale, ciò è possibile solo se questo individuale è un molteplice costruibile a priori: secondo Lask «lo schematismo concilia concetto e intuizione, ma non concetto e intuizione empirica, non concetto e realtà individuale».²¹ Questo fatto è manifesto nella *Critica del Giudizio*, dove è esplicitamente indicato il limite dell'applicabilità delle categorie (mediata dallo schematismo), le quali giungono solo fino ai principi necessari della natura ma non alle leggi empiriche contingenti.²² La possibilità di un molteplice costruibile a priori

zugleich mit dem Charakter der Gegenständlichkeit ausgestattet sein oder umgekehrt die Gegenständlichkeit in ihm sich *individualiter* verwirklicht haben muß. "Wirklichkeit" deutet also nur jenes Unsagbare und Unergründliche an, das die Eigenart des Individuellen umspielt, zugleich die starre Bestimmtheit und das unverrückbare Sosein, an das man denken muß, wenn man den Namen "Wirklichkeit" ausspricht», *ivi*, p. 43.

²⁰ Per il concetto logico-trascendentale di caso e la determinazione della realtà empirica come irrazionale, cfr. G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, cit. pp. 60-78.

²¹ «Der Schematismus versöhnt wohl Begriff und Anschauung, aber nicht Begriff und empirische Anschauung, nicht Begriff und individuelle Wirklichkeit», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit., p. 47.

²² Cfr. F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, cit. pp. 150-151.

è invece da Kant ammessa, nella *Critica della ragion pura*, per quanto compete alla matematica e alla costruibilità matematica dei concetti. La matematica è infatti l'unica disciplina in grado di risolvere il problema dell'irrazionalità del suo materiale nella misura in cui produce a priori il materiale intuitivo di cui si serve. In questo modo mantiene l'individualità del suo materiale, ma si sbarazza al contempo della sensibilità, e con ciò dell'irrazionalità. Soltanto la matematica è capace di giungere alla razionalità dell'individuale, essa rappresenta l'unica possibile esplicazione del metodo intuitivo-trascendentale, poiché solo per essa il materiale intuitivo si dà a priori.

Responsabile della più acuta elaborazione delle relazioni tra irrazionalità e metodo intuitivo-trascendentale è, secondo Lask, Salomon Maimon: «l'intera speculazione di *Maimon* si può infatti concepire unitariamente a partire dal suo impegno esclusivo verso un pensiero dell'irrazionalità. Il suo scetticismo non si dirige verso la validità universale dell'apriori – egli era infatti un “dogmatico nel razionale” – bensì verso la *concepibilità del passaggio dal razionale all'empirico*».²³ Il problema centrale per Maimon è l'efficacia della legislazione a priori, la *quaestio facti*, che, portando alle loro conseguenze radicali gli accenni kantiani a riguardo, si può predicare soltanto della costruzione concettuale matematica: nella misura in cui lo schematismo fallisce il suo intento, per Maimon l'esigenza che il molteplice sia dato a priori diventa l'unico criterio del reale, cioè del pensiero contemporaneamente concreto e aprioristico, in quanto è l'unica situazione in cui l'universale apriori si applica efficacemente al proprio materiale, senza alcun abisso irrazionale di mezzo. Per Maimon, dunque, solo la matematica contiene pensieri reali, non le scienze della natura;²⁴ nella ricostruzione di Lask, egli è colui che porta alle sue conseguenze radicali la logica analitica, ma nella centralità che assegna alla matematica permette di cogliere una prefigurazione della posizione emanatistica: è infatti la matematica, per la posizione peculiare che ricopre quale «modalità conoscitiva affrancata dal destino dell'irrazionalità»,²⁵ a costituire l'anello di congiunzione tra la posizione analitica e quella emanatistica. A partire dalla relazione che la matematica instaura tra una grandezza individuale e il concetto di spazio continuo, e seguendo il Kant della prima *Critica*, Lask determina la costruibilità matematica come tale per cui dal contenuto intensionale (*Inhalt*) di una singola realizzazione reale viene ricavata costruttivamente l'intera estensione (*Umfang*) del concetto

²³ «Die ganze Spekulation *Maimons* läßt sich nämlich einheitlich begreifen aus der ausschließlichen Beschäftigung mit dem einen Gedanke Irrationalität. Sein Skeptizismus richtet sich nicht gegen die Allgemeingültigkeit des Apriori – er war ja “Dogmatiker im Rationalen” – sondern gegen die *Begreiflichkeit des Überganges vom Rationalen zum Empirischen*», E Lask, *Fichte Idealismus*, cit. pp. 49-50.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 49-51.

²⁵ «[...] eine *von dem Verhängnis der Irrationalität befreite Erkenntnisart*», *ivi*, p. 51.

di genere che le corrisponde. Tale estensione deve poi essere pensata come un intero dotato di connessione interna; la matematica non arriva alle estreme conseguenze dell'emanatismo, per cui contenuto intensivo ed estensione sono identificati, ma ne prefigura alcuni elementi nella nozione di produzione costruttiva dell'intera estensione concettuale come analoga al contenuto intensionale, come sua mera conseguenza e come potenzialmente già in esso contenuta.²⁶

La matematica dunque riesce a sanare l'abisso di irrazionalità che si estende tra forme e contenuti, ma soltanto perché la sua costruzione concettuale si dispiega al di sopra della realtà empirica; per quanto riguarda l'esperienza, la conoscenza della realtà empirica, Kant ammette come pensabile una soluzione al problema dell'irrazionalità, che deve però rimanere nello statuto di idea e di *Grenzbegriff*: è la nozione di intelletto intuitivo, cioè l'ipotesi di una conoscenza che non sia caratterizzata dalla discorsività e dal necessario riferimento all'individuale-empirico irrazionale. Nella ricostruzione di Lask, è Hegel a intraprendere il «superamento dell'irrazionalità», il quale «può venire pensato soltanto come contemporanea *Aufhebung* del dualismo di concetto e intuizione».²⁷ Riferendosi inizialmente al *Differenzschrift* del 1801, Lask afferma: «Hegel pretese [che] la logica dell'*intellectus intuitivus* [valesse] per noi, al posto del dualismo egli reclamò "l'assoluto centro" dell'intelletto intuitivo»;²⁸ si giunge in questo modo alla definizione del paradigma della logica emanatistica, il cui sviluppo nella filosofia di Hegel ha il suo punto di svolta (e di separazione da una metafisica emanatistica che sopravvive nei primi scritti jenesi), secondo Lask, con la *Fenomenologia dello spirito* e l'ivi esposto programma della trasformazione della sostanza in soggetto e la fondazione della logica del movimento dialettico dei concetti.

La vera filosofia [...] è in grado di trovare nella vera "apriorità" la "possibilità dello stesso aposteriori", nell'infinità il germe del singolare e del finito. Questa pretesa, ad ogni modo, può essere soddisfatta solo quando al posto di separare generale e particolare ed estraniarli l'un l'altro, si inizia con "l'identità", "l'indifferenza", la compenetrazione di entrambi, con un principio, perciò, che non rappresenta un *universale* ma un *tutto* reale, non un'unità "formale" bensì "organica", una totalità chiusa di tutto ciò che è contenuto *sotto* e al contempo *in* esso. Così è sempre comunque il problema del *dualismo* e dell'*irrazionalità*, che da

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 55-56 e F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, cit., pp. 152-153.

²⁷ «Eine Überwindung des Irrationalität nämlich kann nur mit *gleichzeitiger Aufhebung des Dualismus von Begriff und Anschauung* gedacht werden», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit. p. 59.

²⁸ «Hegel beansprucht die Logik des *intellectus intuitivus* für uns, an Stelle des Dualismus fordert er die "absolute Mitte" des anschauenden Verstandes», *ivi*, p. 62.

esso, deriva quello per cui Hegel si convinse dell'inadeguatezza della logica precedente e venne spinto dall'inizio al tentativo di un reale superamento logico dell'irrazionalità.²⁹

La logica emanatistica, dunque, predica che si possa dedurre il particolare dall'universale, la possibilità dell'aposteriori dall'apriori; perché questo sia possibile, però, bisogna concepire l'apriori, il principio, l'assoluto, come già contenente «un'originaria mutevolezza quale fondamento di ogni mutamento»,³⁰ ovvero, in termini hegeliani, un momento di negatività che funga da motore dello sviluppo dialettico dell'Idea. La logica dialettica del concetto prevede che il concetto universale si autorealizzi in *Erscheinungen*, fenomeni individuali, di modo che ogni singola realtà possa essere riguardata e ricompresa come un momento dello sviluppo autonomo della forma razionale (il Concetto): così il radicale dualismo di universale irreal e particolare reale che improntava la logica analitica si ribalta nell'idea che il concetto è tanto più concreto quanto più universale, e allo stesso tempo si fornisce un solido criterio di lettura del divenire storico della realtà come razionalmente conoscibile. La critica che Hegel muove a Kant è precisamente relativa alla vuotezza dei concetti della logica analitica, ed è pertanto correlata al generale problema dell'irrazionalità. Sebbene, secondo Lask, Hegel rappresenti un tassello imprescindibile della storia del problema dell'irrazionalità, tanto che «anche il critico dovrà dare ragione a *Hegel* in ciò: quando i concetti dialettici da sé mutevoli siano resi ammissibili, *allora e soltanto allora* si dà un superamento dell'irrazionalità»,³¹ nonostante dunque la logica emanatistica rappresenti formalmente una risposta al problema dell'irrazionalità, essa va rifiutata perché fallisce nel rispondere adeguatamente al problema da cui tutta l'esposizione aveva preso le mosse. Secondo Lask, infatti, se pur in Hegel il problema dei concetti di valore influisce sulla teoria logica spingendola al superamento dell'abisso

²⁹ «Die echte Philosophie [...] vermag in der wahren "Apriorität" die "Möglichkeit der Aposteriorität selbst", in der Unendlichkeit den Keim alles Einzelnen und Endlichen zu finden. Dieser Forderung kann allerdings nur dann genügt werden, wenn man, anstatt Generelles und Partikuläres zu trennen und einander zu entfremden, den Ausgangspunkt bei der "Identität", "Indifferenz", Durchdringung beider nimmt, also bei einem Prinzip, das nicht *Allgemeines*, sondern ein reales *Ganzes*, nicht eine "formale", sondern eine "organische Einheit", eine geschlossene Totalität alles *unter* und zugleich *in* ihm Befassten darstellt. So ist es immer gerade das Problem des *Dualismus* und der aus ihm hervorgehenden *Irrationalität* gewesen, durch das *Hegel* die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der bisherigen Logik schöpfte und durch das er von Anfang an zu dem Versuch einer rein logischen Überwindung der Irrationalität angetrieben wurde», *ivi*, p. 63.

³⁰ «eine ursprüngliche Wandelbarkeit als Grund aller Veränderung», *ivi*, p. 64.

³¹ «Auch die Kritiker wird *Hegel* darin recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, *dann und nur dann* gibt es eine Überwindung der Irrationalität», *ivi*, p. 72.

dell'irrazionalità, è altrettanto vero che, di converso, la filosofia della cultura e della Storia finisce per riversarsi nella speculazione puramente logico-teoretica, e il punto di vista di una filosofia individualistica della cultura viene nuovamente reso impraticabile. Con la riconduzione dell'individuale all'intero del processuale esplicitarsi dell'idea nella storia, Hegel supera la negatività valoriale che in Kant contraddistingueva ancora l'individuale, ma in ragione delle premesse emanatistiche con cui ciò accade, destituisce l'individuale anche di ogni spessore ontologico. In questo modo l'oggetto proprio della considerazione storica viene completamente a mancare, in quanto ridotto a manifestazione dell'unica realtà dell'Idea.³²

Richiamando le pagine della *Einleitung* dedicate a Hegel, che era stato definito come un rappresentante del punto di vista dell'individualità valoriale avverso alla determinazione kantiana dell'individuale come mero portatore di valori e in ultima istanza come esemplare particolare di un genere universale, egli viene qui nuovamente definito come lo smascheratore delle tendenze atomizzanti della logica analitica, e tuttavia come incapace di fondare in modo adeguato il punto di vista dell'individualità valoriale, nella misura in cui egli ravvisa in ogni singola realtà, ovvero realizzazione del Concetto, soltanto un "pezzo" (*Stück*) avulso da un continuum intelligibile, un atomo che può essere colto nella sua singolarità solo da un astratto processo di isolamento intellettuale che lo separa dall'Idea e dal suo esplicitarsi processualmente unitario. Lask afferma che «l'ultima ragione *speculativa* della sua [di Hegel] polemica è [...] non la preoccupazione metodologica che il tutto culturale concreto, comprensibile soltanto nella sua unicità, venga smembrato dalla tensione atomizzante, ma piuttosto la preoccupazione metafisica che il *tutto sovraempirico del concetto, il metafisicamente-concreto* venga atomisticamente annichilito».³³ Hegel si salva dall'atomismo in ambito logico ipostatizzando il Concetto in una realtà metafisica che pone le sue singole realizzazioni in un tutto unitario, al prezzo però della salvaguardia dell'individualità delle singole realtà, che vengono nuovamente rese inconoscibili nella loro peculiarità e al di fuori del riferimento al Concetto. Secondo Lask, rispetto a questo problema Hegel imposta la propria teoria del concetto in analogia con la costruzione concettuale della matematica, proprio per il fatto che la risoluzione

³² Cfr. C. Tuozzolo, *Giudizio storico e «individualità di valore»: l'incidenza di Hegel sul giovane Lask*, in S. Besoli, R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 23-54.

³³ «Der letzte *spekulative* Grund seiner Polemik ist [...] nicht die methodologische Besorgnis, daß das nur in seiner Einheitlichkeit verständliche konkrete *Kulturganze* durch die atomisierende Bestrebung zerstückelt, sondern die metaphysische Besorgnis, daß das überempirische Ganze des Begriffs, das *Metaphysisch-Konkrete* atomistisch vernichtet werde», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit. p. 72.

del problema dell'irrazionalità conduce alla negazione di qualsiasi pienezza di realtà individuale, e in ultima istanza al venir meno proprio dell'oggetto di una possibile considerazione storica.³⁴

Per comprendere finalmente la posizione di Fichte all'interno di questo quadro problematico è necessario riassumere schematicamente i risultati della storia del problema dell'irrazionalità finora tracciata: ciò che distingue il razionalismo dogmatico prekantiano dal razionalismo idealistico kantiano e postkantiano è l'affermazione dell'*indipendenza del conoscere dall'essere*, affermazione in cui consiste il significato fondamentale della rivoluzione copernicana di Kant; all'interno del razionalismo idealistico, la distinzione operata tra logica analitica kantiana e logica emanatistica hegeliana riguarda invece i diversi gradi in cui è affermata l'*indipendenza dell'essere dal conoscere*: essa può essere pensata come assoluta o come limitata nel suo significato, ma la questione può altrettanto essere posta nei termini della illimitatezza o della limitatezza del conoscere. La logica analitica afferma l'assoluta indipendenza dell'essere, che viene determinato come irrazionale e indeducibile dalle forme della conoscenza, mentre di converso la logica emanatistica afferma l'illimitatezza delle forme conoscere, da cui tutto l'essere viene dedotto. Secondo Lask, tanto Kant quanto Hegel hanno scorto «la minacciosa irrazionalità dell'individuale»,³⁵ ma mentre Kant ritenne il limite che questa poneva al conoscere fosse invalicabile, Hegel lo considerò in ultima istanza oltrepassabile. Non soltanto Hegel, ma i successori filosofici di Kant sarebbero accomunati dalla consapevolezza del problema dell'irrazionalità e da una generale tendenza verso la logica emanatistica, nella volontà di estendere la potenza dell'apriori fino alla determinazione della singolarità dell'individuale. Il Fichte di Lask emerge a questo punto come il portatore di un punto di vista che intende mantenere elementi da entrambe le posizioni senza dover ricadere totalmente in nessuna delle due: se egli mantiene i presupposti fondamentali del copernicanismo e della logica analitica, è allo stesso tempo impegnato nell'articolare una modalità valutativa dell'individualità basata sulla logica emanatistica tutto-parte. Questa duplice tensione sarebbe caratteristica di tutta la filosofia di Fichte, e tuttavia, secondo Lask, solo a partire dalla esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1797, e in particolar modo nella della *Zweite Einleitung*, la sua posizione si determina in modo coerente, mentre all'altezza della *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* del 1794 egli finisce per ricadere in una posizione del tutto emanatista, tanto che Lask definisce l'impostazione fichtiana a questa altezza come una forma di «emanatismo logico-trascendentale».³⁶ La ricostruzione laskiana

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 69-72.

³⁵ «die drohende Irrationalität des Individuellen», *ivi*, p. 74.

³⁶Cfr. *ivi*, pp. 86-99.

indica schematicamente tre diverse fasi della speculazione di Fichte: la prima, l'appena citato emanatismo logico-trascendentale, si situa all'altezza della *Grundlage* del 1794; la seconda fase, che Lask denomina «antirazionalismo critico», va ricondotta agli anni tra il 1797 e il 1801; la terza fase è infine il periodo metafisico del tardo Fichte.

Per quanto riguarda la prima fase, secondo Lask, l'Io assoluto del primo principio della *Grundlage* del 1794 corrisponde alla struttura formale e priva di contenuto dell'appercezione trascendentale kantiana, rimanendo in ciò fedele ai presupposti della logica analitica; con l'introduzione del terzo principio, tuttavia, tale Io inteso come «concetto universale trascendentale- astratto» subisce una conversione non legittima in un «materiale concreto».³⁷ La posizione dell'Io come totalità del sapere, coscienza assoluta nella quale la realtà è immanentemente contenuta, diventa il fondamento di una dialettica emanatistica e la contrapposizione di genere ed esemplare viene sostituita da quella di tutto e parte: «l'egoità, *sotto* cui sta il particolare – separato, tuttavia, dall'abisso dell'irrazionalità – si trasforma nell'*io, nel* quale il particolare è già del tutto contenuto. Così, con arti dialettiche, la realtà empirica viene magicamente estratta da un concetto dialetticamente ottenuto con l'inganno (la totalità del sapere)».³⁸ Quanto accade è che il concetto astratto e vuoto del primo principio, con il terzo sembra ergersi a realtà piena di contenuto rispetto alla quale tutto l'empirico è ridotto al rango di manifestazione derivata.³⁹ Secondo Lask, alla separazione di forma e materiale (l'abisso dell'irrazionalità) va affiancata, come ulteriore criterio per la determinazione di un punto di vista analitico-critico, la contrapposizione di forma pura e idea; nella *Grundlage* del 1794 il rapporto tra Io come forma e Io come idea non è adeguatamente determinato, e questa è la ragione fondamentale delle irrimediabili oscillazioni emanatistiche di questa esposizione della *Wissenschaftslehre*: «nei fatti, questo mescolamento del concetto astratto di Io e dell'idea contiene nella forma più semplice e concentrata il fondamento della logica emanatistica, e la fonte di tutte le altre mescolanze concettuali».⁴⁰

A questo punto, dunque, Lask si rivolge alla *Zweite Einleitung* del 1797 come alla seconda fase della filosofia fichtiana, nella quale ha finalmente luogo la «scomposizione nell'Io come pura forma

³⁷ *Ivi*, p. 88.

³⁸ «[D]ie Ichheit, *unter* der – aber getrennt durch die Kluft der Irrationalität – das Besondere steht, verwandelt sich in das *Ich*, in dem es bereits vollständig enthalten ist. So wird die empirische Wirklichkeit aus einem dialektisch erschlichenen Begriff (der Totalität des Wissens) durch dialektische Künste hervorgezaubert», *ivi*, p. 90.

³⁹ Cfr. G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, cit., pp. 97-98.

⁴⁰ «In der Tat enthält diese Vermischung von abstraktem Ichbegriff und Idee in einfachster und konzentriertester Form den Grund der emanatistischen Logik und die Quelle aller übrigen Begriffsvermischungen», *ivi*, p. 97.

e nell'Io come idea»,⁴¹ e con ciò lo scioglimento di tutte le ambiguità emanatistiche. Tale contrapposizione acquisisce secondo Lask un significato prettamente logico-teoretico nella misura in cui con i due diversi concetti di io sono espressi due peculiari rapporti con l'individuale:

Fichte [...] ha riconosciuto la relazione puramente *logica* del concetto di Idea con il problema della realtà empirica e ha espressamente caratterizzato e disposto entrambi i concetti di Io sulla base della loro relazione al fatto dell'individuale. Entrambi, tanto l'Io formale quanto l'Idea, significano una ragione sovraindividuale, ma in senso ben diverso, infatti l'intuizione intellettuale significa l'Io formale, non ancora individualizzato, l'Idea [invece] l'Io già liberato dall'individuazione. [...] Come in *Kant*, la sensibilità vale [...] come *principium individuationis* e perciò anche come fondamento del dualismo nel nostro conoscere.⁴²

L'Io in entrambe le sue declinazioni si configura come una ragione sovraindividuale, quindi separata dall'individuale, ma con esso in rapporto, di modo che quest'ultimo si mostra come autonomo, non emanaticamente deducibile nell'Io, e con ciò anche quale imprescindibile elemento per la costituzione del sapere: l'esito teoreticamente significativo di questa *Zerlegung* dell'Io è la centralità acquisita dalla sensibilità, che diventa il vero e proprio *principium individuationis* per la nostra conoscenza. La realtà empirica assume nuovamente lo statuto di irrazionalità che gli è necessariamente attribuito dalla logica analitica, mentre l'Io smette di essere fonte del contenuto reale per determinarsi come forma irreali del sapere. Allo stesso tempo, secondo Lask, in Fichte le categorie diventano per la prima volta «ciò che Kant avrebbe voluto saper comprendere sotto di loro: i concetti-radice (*Stammbegriffe*) del conoscere, i concetti universali più alti in assoluto che devono valere per ogni contenuto di pensiero». ⁴³ Fichte conduce a compimento i presupposti kantiani della logica analitica portando il dualismo già al cuore del principio: nell'esposizione del 1797 infatti l'intuizione intellettuale che coincide con il concetto formale di Io e con la *Tatbehandlung*

⁴¹ «[Die] Zerlegung in das Ich als reine Form und in das Ich als Idee», *ivi*, p. 99.

⁴² « Fichte hat [...] den rein *logischen* Zusammenhang des Begriffs der Idee mit dem Problem der empirischen Wirklichkeit erkannt und ausdrücklich die beiden Ichbegriffe nach ihrem Verhältnis zur Tatsache des Individuellen charakterisiert und angeordnet. Beide, das formale Ich die Idee, bedeuten eine überindividuelle Vernunft, aber doch in ganz verschiedenem Sinne, nämlich die intellektuelle Anschauung das Formale, noch nicht individualisierte, die Idee das von der Individuation schon befreite Ich. [...] Als *principium individuationis* und darum auch als Grund des Dualismus in unserem Erkennen gilt [...] wie bei *Kant* die Sinnlichkeit», *ivi*, p. 101

⁴³ «[D]as, was Kant unter ihnen verstanden wissen wollte: Stammbegriffe des Erkennens, absolut höchste Allgemeinbegriffe, die von jedem Denkinhalt gelten müssen», *ivi*, p. 107.

dell'esposizione del 1794, è da subito posta come necessariamente connessa a un elemento sensibile. Così lo stesso Fichte:

[l'intuizione intellettuale] è la coscienza immediata del fatto che io agisco e di ciò che faccio: è ciò attraverso cui io so qualcosa perché lo faccio. [...] Tuttavia, questa intuizione non può accadere da sola come un atto compiuto della coscienza; come anche l'intuizione sensibile non accade da sola nemmeno la coscienza si compie [da sola], bensì entrambe devono essere *colte*. Non soltanto questo però, l'intuizione intellettuale è anche sempre connessa con un che di *sensibile*. Non posso scoprimi agente senza individuare un oggetto rispetto al quale agisco in un'intuizione sensibile che viene colta, senza progettare un'immagine di ciò che voglio creare, che viene parimenti colta.⁴⁴

Secondo la lettura di Lask, nella conoscenza della mancanza di contenuto dell'apriori universale è compresa implicitamente l'ammissione che c'è uno spazio lasciato vuoto per il contenuto, e pertanto il principio della nuova esposizione richiede un inevitabile dualismo di forma e materia, attraverso il quale si perviene a un chiarimento logico della nozione di individuale: «il singolo non è contenuto nelle forme, come secondo la visione metafisico-emanatistica il particolare contenuto di coscienza è contenuto nella totalità del sapere, bensì esso può solo essere accetto o vissuto (*erlebt*) come fatto immediatamente dato».⁴⁵ Esattamente come accadeva in Kant, la realtà empirica si determina come contingenza o irrazionalità, e in ciò come invalicabile limite al chiarimento trascendentale, ma allo stesso tempo Fichte riesce a eliminare i residui precriticisti che in Kant si manifestano nella nozione di cosa in sé; secondo Lask infatti, il fatto che nella filosofia di Kant la conoscibilità della cosa in sé finisca per corrispondere all'intelletto intuitivo rappresenta

⁴⁴ « [Die intellektuelle Anschauung] ist das unmittelbare Bewusstseyn; das Ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue. [...] Nun aber kömmt diese Anschauung nie allein al sein vollständiger Act des Bewusstseyns, vor; wie den auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewusstseyn vollendet, sondern beide müssen *begreifen* werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild, was ich hervorbringe will, zu entwerfe, welches gleichfalls begriffen wird», J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung des Wissenschaftslehre*, in id. *Gesamtausgabe*, I, 4, Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, pp. 167-281, qui p. 217.

⁴⁵ «Das Einzelne ist nicht so in den Formen enthalten, wie nach metaphysisch-emanatistischer Anschauung der besondere Bewußtseininhalt in der Totalität des Wissens, sondern es kann nur als unmittelbar gegebene Tatsache entgegengenommen oder erlebt werden», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit. p. 116.

un residuo dogmatico della metafisica dei due mondi e della correlata *Abbildtheorie*, che con la svolta copernicana veniva apparentemente rifiutata in blocco: «mentre *Kant* da un lato ha riconosciuto l'insensatezza del “concetto trascendente di verità”, d'altro canto, pur in modo inconsequente, non ha potuto pensare la conoscenza ideale di un intelletto intuitivo senza questo presupposto». ⁴⁶ Fichte, al contrario, non intese la limitazione della nostra conoscenza come una cosa in sé, bensì solo come l'idea di una possibile conoscenza illimitata che potesse essere contrapposta alla nostra: «*Fichte* ha il merito di avere conservato la conoscenza dell'irrazionalità e allo stesso tempo di averla liberata dall'intreccio con la cosa in sé. Ha riconosciuto che il significato logico-trascendentale della differenza tra forma e contenuto non autorizza a una frantumazione del conoscere in due metà interpretabili l'una idealisticamente l'altra dogmaticamente». ⁴⁷

In questo modo la posizione di Fichte all'altezza del 1797, denominata da Lask «idealismo critico anti-razionalistico», ⁴⁸ si determina come adeguato sviluppo della logica analitica che la libera dai residui dogmatici ancora presenti in *Kant*. Secondo Lask nei testi posteriori al 1797 Fichte continua a sviluppare questa istanza attraverso quella che, in riferimento periodo della speculazione fichtiana tra il 1798 e i 1801, viene definita “dottrina del sentimento intelligibile”, riscoprendo nella sfera trascendentale un ineliminabile elemento di passività: il sentimento acquisisce il ruolo dell'unica istanza (di contro a quella conoscitiva) capace di recepire come tale la passività dell'empirico e dell'irrazionale, che nell'impianto della logica analitica rimane un necessario elemento della conoscenza; con ciò viene a piena chiarezza quanto prima abbiamo soltanto accennato trattando della fichtiana comprensione della sensibilità come *principium individuationis* delle facoltà conoscitive. ⁴⁹ Il proposito programmatico del *Fichte Idealismus und die Geschichte* si era articolato come la determinazione di una modalità valutativa dell'individuale storico che riuscisse a mantenerlo nella sua peculiarità di individuale senza ridurlo a portatore di un'astratta universalità valoriale (come accadeva in *Kant*) o alla manifestazione in sé priva di verità della forma razionale

⁴⁶ «Während *Kant* einerseits die Sinnlosigkeit des “transzendenten Wahrheitsbegriff” eingesehen hat, vermag er sich andererseits doch inkonsequenterweise die ideale Erkenntnis eines intuitiven Verstandes nicht ohne diese Voraussetzungen zu denken», *ivi*, p. 130

⁴⁷ «*Fichte* hat nun das Verdienst, die Erkenntnis der Irrationalität beibehalten und sie zugleich aus der *Verschlingung mit dem Ding an sich* gelöst zu haben. Er hat eingesehen, daß die transzendentallogische Bedeutung des Unterschiedes von Form und Inhalt nicht zu einem Auseinanderreißen des Erkennens in eine idealistisch und eine dogmatisch erklärbare Hälfte berechtigt», *ivi*, p. 133.

⁴⁸ «[D]er kritisch antirationalistische Idealismus», *ivi*, p. 135.

⁴⁹ A riguardo, cfr. G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, cit. pp. 93-108.

che contiene già in sé il contenuto prima della sua individualizzazione (come accadeva in Hegel); secondo Lask è proprio questa torsione che Fichte imprime alla filosofia trascendentale a essere decisiva: la valorizzazione conoscitiva della sensibilità è esattamente quella che permette di far emergere il punto di vista dell'individualità valoriale:

L'originalità di un tale punto di vista consisterebbe nel fatto che il singolo contenuto, non solo come realizzazione concreta di un astratto, ma espressamente nella sua unicità e particolarità, acquisisce un *valore di conoscenza*, e con ciò dovremmo reperire in questo modo di vedere il riconoscimento di *una pura individualità valoriale teoretico-conoscitiva*.⁵⁰

Il singolo, considerato nella sua individualità e irriducibilità all'elemento formale-conoscitivo, assume per questa specifica ragione lo statuto di individualità valoriale; tale netta separazione tra conoscenza razionale e sentimento si articola ancora ulteriormente nella terza fase della filosofia fichtiana (il periodo metafisico posteriore al 1801): con la determinazione della vita come oggetto della teoria e correlativamente la posizione della separazione di filosofia e vita come principio fondamentale (posizione che altro non è se non un'ulteriore espressione del contrasto tra razionale e irrazionale, tra sapere e sentire, tra forma e contenuto), la realtà vivente (*die lebendige Wirklichkeit*) viene intesa come la somma di tutto i valori concreti e la filosofia, di contro, come la speculazione su tali valori a cui manca la capacità di fondarne autonomamente; essa non è scuola di saggezza pratica ma pura conoscenza teorica dei valori.⁵¹

È proprio il concetto di Vita che, secondo Lask, permetterebbe all'ultimo Fichte di pensare adeguatamente ciò che è storico: l'individualità non è più, come nella prima fase, una mera emanazione della forma, né, come nella seconda fase, il concetto-limite della ragione che deve essere necessariamente presupposto quale fattore materiale dotato di valore per la conoscenza, bensì realtà concreta, viva e irrazionale, quel tutto di valore che consente di superare la generalità valoriale kantiana e cogliere l'individuale in quanto individuale. «In qualche modo attraverso la dottrina dell'inafferrabilità *logica* dell'individuale viene anche concessa una certa autonomia *ontologica* alla singolarità finita di contro all'Assoluto, e questa concezione si scontra fortemente e

⁵⁰ «Das originelle eines solchen Standpunktes würde dann darin bestehen, daß der einzelne Inhalt nicht nur als konkrete Realisation eines abstrakten, sondern ausdrücklich in seiner Einmaligkeit und als Besonderheit einen *Erkenntniswert* erhält, und wir würden somit bei dieser Anschauungsweise die Anerkennungen *einer rein erkenntnistheoretischen "Wertindividualität"* antreffen müssen», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit. p. 152.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 160-162.

inconciliabilmente con quell'altra concezione secondo cui l'Assoluto sarebbe in ogni senso tutto in tutto». ⁵² Concedere autonomo spessore ontologico alla singolarità finita significa, di nuovo, confermare il presupposto fondamentale della logica analitica che assegna la pienezza di realtà al contenuto irrazionale della conoscenza; allo stesso tempo, la posizione di Fichte dovrebbe conciliare all'impostazione analitica il punto di vista valutativo dell'individualità valoriale senza rovinare del tutto nell'emanatismo: «la peculiarità della soluzione fichtiana è secondo Lask caratterizzata dalla persistenza di un residuo logico-analitico che assume la funzione di tutela dell'irrazionalità logica e dell'autonomia dell'individuale, evitandone così la dissoluzione emanatica. Ma è del tutto evidente che la rilevata persistenza logico-analitica o la coesistenza fra logica analitica e individualismo valoriale è ben lungi dal configurare una loro conciliazione o dal risolvere la loro fondamentale incompatibilità». ⁵³

La possibilità di conoscere valori attraverso le loro singole e individuali realizzazioni, nonostante si determini a questo stadio della filosofia di Fichte come il punto di arrivo ideale dell'esposizione problematica laskiana, sembra tuttavia reiterare la medesima impostazione kantiana che già nell'*Einleitung* era stata rifiutata, proprio nella misura in cui in ultima istanza non poteva far altro che ridurre l'individuale empirico a mero portatore di valori universali sovra empirici, rimanendo incapace di coglierlo proprio nella sua individualità: proprio questo accade con la relazione di speculazione e vita espressa dalla soluzione fichtiana. È lo stesso Lask ad ammettere l'insostenibilità gnoseologica del punto di vista dell'individualità valoriale sulle premesse stringenti della logica analitica, confessando il fallimento della propria impresa teoretica e limitandone le possibili applicazioni ai soli concetti metodologici delle scienze singole:

Ora è sì facilmente comprensibile che nella considerazione metodologica sulla struttura delle singole scienze empiriche la scoperta di un'individualità valoriale di significato puramente scientifico può riuscire, ma in nessun modo [si può ammettere] che lo stesso accade nella teoria generale del sapere stesso. Richiamiamo alla memoria infatti l'inscindibile disparità, al netto della loro compredicabilità, delle due modalità valutative che abbiamo prima contrapposto l'una all'altra [...], e riconosceremo che con l'idea di una individualità valoriale teoretico-

⁵² «[Denn] irgendwie wird durch die Lehre von der *logischen* Unbegreiflichkeit des Individuellen auch eine gewisse *ontologische* Selbständigkeit der endlichen Einzelheit gegenüber dem Absoluten zugegeben, und diese Auffassung stößt hart und unveröhnbar mit der anderen zusammen, daß das Absolute in jedem Sinne alles in allem sei», *ivi*, p. 189.

⁵³ G. Morrone, *Il nodo della Wertindividualität. La riflessione sulla storia del primo Lask*, in S. Besoli, R. Redaelli, *Emil Lask. Un secolo dopo*, cit., pp. 189-202, qui p. 195.

conoscitiva si pretende dal filosofo trascendentale che nella valutazione di un individuale neutralizzi espressamente ogni riflessione su un formale ulteriore all'immediatamente dato. Non possiamo accettare questa conseguenza in nessun ambito di valore, e men che meno nella filosofia teoretica.⁵⁴

L'ammissione laskiana dell'inconsistenza del punto di vista dell'individualità valoriale in ambito prettamente filosofico è allo stesso tempo una chiara indicazione di quelle oscillazioni alle quali già all'inizio di questa sezione si era accennato: l'inammissibilità, in ultima istanza, dell'individualismo valoriale e della modalità valutativa votata alla concretezza è comprensibile solo all'interno di un punto di vista come quello di Lask che non vuole rinunciare ai presupposti del copernicanismo e della logica analitica. Come emerge da quest'ultima citazione, infatti, la pretesa che il punto di vista dell'individualità valoriale avanza nei confronti del filosofo trascendentale è la rinuncia al riferimento a un mondo di valori formali, razionali e trascendenti rispetto all'individuale, la rinuncia cioè alla correlazione tra forme razionali irreali e materiale irrazionale reale che caratterizza essenzialmente l'impostazione kantiana e neokantiana.⁵⁵ Delle due tensioni fondamentali che muovono Lask a questo livello, l'una verso l'articolazione di una modalità valutativa concreta, l'altra verso il mantenimento dei presupposti del copernicanismo, è la seconda che ha il sopravvento. Il tema della *Wertindividualität* ritorna centralmente anche nella *Rechtsphilosophie* del 1904, ma con esso emerge di nuovo in modo esplicito la sua problematicità: «l'ambiguità di un'intenzione speculativa che pretende di valorizzare pienamente l'individuale reale continuando tuttavia a dislocare il momento di valore nel regno dell'assoluta validità del non essente».⁵⁶ Se pur Lask ha riconosciuto in Hegel la figura capace di porre adeguatamente il problema fondamentale relativo alla valutazione dello storico, la sua presa di posizione rimane

⁵⁴ «Nun ist es zwar leicht verständlich, daß in der methodologischen Besinnung auf die Struktur der empirischen Einzelwissenschaften die Aufdeckung einer Wertindividualität von rein wissenschaftlicher Bedeutung gelingt, aber keineswegs, daß das Gleiche in der allgemeinen Theorie des Erkennens selbts geschieht. Vergewärtigen wir uns nämlich die von ihrer Komprädikabilität unabtrennlich Disparatheit der beiden früher einander gegenübergestellten Wertungsmethoden [...], so erkennen wir, daß durch den Gedanken der erkenntnistheoretischen Wertindividualität dem Traszendentalphilosophen zugemutet wird, bei der Bewertung eines Individuellen jede Reflexion auf ein über das unmittelbare Gegebene hinausweisende Formale ausdrücklich *auszuschalten*. Dieser Konsequenz dürfen wir uns auf keinem Wertungsgebiet, also auch nicht auf dem der theoretischen Philosophie, entziehen», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit., pp. 152-53.

⁵⁵ Cfr. di nuovo C. Tuozzolo, *Giudizio storico e individualità di valore: l'incidenza di Hegel sul giovane Lask*, cit.

⁵⁶ G. Morrone, *Il nodo della Wertindividualität*, cit. p. 201.

irrimediabilmente dalla parte di Fichte, proprio per la tenace risolutezza con cui intende mantenere i presupposti della logica analitica;⁵⁷ il programma teoretico che dieci anni dopo il *Fichte Idealismus und die Geschichte* Lask esporrà nella *Logica della Filosofia* rimane ancora fortemente marcato da questa impostazione nella sua intenzione di fondare un obiettivismo logico complementare al copernicanismo. Sarà proprio questa tensione all'obiettivismo che lo porterà, pochi anni dopo la pubblicazione del *Fichte-Buch*, ad allontanarsi dall'impostazione teoretico conoscitiva di Rickert.

2. Contro Rickert e il primato della ragion pratica

L'intervento tenuto da Lask al terzo congresso internazionale di filosofia nel 1908 a Heidelberg, *Gibt es einen Primat der Praktischen Vernunft in der Logik?*,⁵⁸ nonostante consista, nella sua trascrizione, in meno di una decina di pagine e si presenti secondo l'opinione dello stesso Lask come «soltanto una piccola annotazione polemica»,⁵⁹ rappresenta una tappa centrale nello sviluppo del suo itinerario filosofico originale: emergono infatti in questo testo, benché ancora *in nuce*, gli elementi fondamentali del programma filosofico che verrà articolato nel 1911 con la *Logica della filosofia*, e questo accade correlativamente alla esplicita presa di distanza dai presupposti dei maestri della scuola del Sudovest. I nomi di Rickert e di Windelband non appaiono mai esplicitamente, e tuttavia già dal titolo e dalle prime righe del testo è evidente come il bersaglio polemico, la dottrina del primato della ragione pratica, sia da identificare con l'impostazione della teoria della conoscenza di Rickert e con la windelbandiana definizione della logica come etica del pensiero:

Sotto la definizione di dottrina del primato della ragion pratica comprendiamo ogni visione che assegni al concetto di volontà soggetta al dovere una posizione centrale anche nella

⁵⁷ Nella *Antrittsvorlesung* del 1905, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung* (in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, I, cit., pp. 333-345), Lask attribuisce a Hegel il merito di avere posto la questione «enormemente importante» relativa alla connessione tra realtà (individuale) e valori, tra tempo ed eternità: «Come accade che l'eterno, l'immutabile, l'intemporale mondo del pensiero abbia una storia?» [«Wie kommt das Ewige, das Veränderungslose, die zeitlose Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben», *ivi*, pp. 344.345]. A questa questione Hegel ha saputo rispondere proprio comprendendo la necessità di individuare oggetti che appartengano contemporaneamente alla realtà e alla sfera dei valori, ovvero la necessità di rimuovere l'assoluta frattura tra valere ed essere, frattura che in ultima istanza Lask non era disposto ad abolire. Cfr. a riguardo C. Tuozzolo, *Giudizio storico e «Individualità di valore»»: l'incidenza di Hegel sul giovane Lask*, cit. pp. 35-38.

⁵⁸ E. Lask, *Gibt es einen "Primat der Praktischen Vernunft" in der Logik?*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, I, cit., pp. 349-356.

⁵⁹ «Nur eine kleine Polemik», *ivi*, p. 349.

filosofia teoretica, ogni posizione che assegni un ruolo dominante al momento valoriale pratico nella dottrina del giudizio. Il contributo presente vuole avanzare solo una piccola annotazione polemica contro questa teoria, semplicemente nell'intento di liberare quella grande visione filosofica fondamentale, alla quale essa deve la sua esistenza, da un disturbante accessorio eticizzante, con il quale l'eterno contenuto di quella è ancora oggi involuppato.⁶⁰

La polemica di Lask è rivolta soltanto a una determinata porzione della generale impostazione della filosofia dei valori, che non viene di per sé rifiutata; Lask, infatti, si dice in accordo con l'immagine complessiva del regno dei valori posto come trascendente e dunque con la separazione di una sfera del senso oggettivo da una sfera soggettiva, e tuttavia afferma che la contrapposizione di valore oggettivo e comportamento pratico soggettivo non esprime la correlazione originaria del dominio del valore, e pertanto manca di cogliere l'autentico correlato soggettivo del valore oggettivo. La teoria di valori non è da rifiutare, ma va individuato ed espunto un certo «moralismo», che alla nozione di valore applica automaticamente come correlato una determinazione pratica del comportamento, una volontà soggetta a dovere; così, riconosciuto in campo teoretico che la verità è un valore oggettivo, il moralismo determina il correlato soggettivo, cioè il conoscere, immediatamente come un'attività non neutrale ma piuttosto come una presa di posizione eticamente coinvolta, di modo che «dietro il conoscere c'è la coscienza morale».⁶¹ Non si può non ravvisare dietro questo moralismo la teoria del giudizio di Rickert e il fatto che in essa il valore oggettivo venga soggettivamente inteso nei termini di un *Sollen*; la critica di Lask si orienta contro l'identificazione del correlato soggettivo del senso (quello che Rickert definiva senso immanente del giudizio) con un'attività pratico-etica, e allo stesso tempo assegna una centralità peculiare alla componente oggettiva: «il punto più alto nell'intero mondo concettuale del non-essere, del valore e del senso, è il concetto del valore oggettivo valente in sé. Il valore specificamente teoretico è la verità valente. È compito della logica riempire con un significato specifico queste parole che sono

⁶⁰ «Wir verstehen unter der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft jede Ansicht, die dem Begriff des pflichtbewußten Willens eine zentrale Stellung auch in der theoretischen Philosophie einräumt, dem praktischen Wertmoment in der Urteilslehre eine beherrschende Rolle zuerteilt. Nur eine kleine polemische Bemerkung gegen diese Theorie soll der heutige Vortrag bringen, lediglich in der Absicht, die große philosophische Grundanschauung, der sie ihr Dasein verdankt, mit dem deren ewiger Gehalt gegenwärtig noch umhüllt ist», *ibidem*.

⁶¹ «Hinter dem Wissen steht das Gewissen», *ivi*, p. 350.

per noi ora soltanto parole vuote». ⁶² L'elaborazione filosofica del valore oggettivo considerato in sé si determina come logica o come dottrina delle categorie, e tuttavia, pur essendo una disciplina che in generale rimane nella sfera della validità oggettiva, nella sua componente che Lask denomina «noetica» essa si rivolge anche a una sfera di senso soggettivo. Vediamo qui delineate le due direzioni in cui la speculazione laskiana andrà a svilupparsi negli anni posteriori al 1908, e precisamente da un lato con la *Logik der Philosophie*, come scritto fondativo per una logica della verità e una logica della filosofia, dall'altro con la *Lehre vom Urteil*, dedicata precisamente alla teoria del giudizio come sfera del senso soggettivo correlata alla validità oggettiva.

Rickert reagì alle critiche laskiane già a partire dalla terza riedizione di *Der Gegenstand der Erkenntnis*, nel 1915, implementando la sua esposizione con il ricorso allo *zweite Wege* della via oggettiva, che, nel proposito di trattare dell'oggetto della conoscenza a partire e senza fuoriuscire dalla sua sfera di dominio trascendente, sembra corrispondere alla logica propugnata da Lask. Tuttavia, nonostante le implementazioni operate da Rickert, la critica laskiana rimane valida perché nell'istituire esplicitamente il programma di una logica come teoria delle categorie intende determinare ed esporre le connessioni essenziali della sfera della validità oggettiva, cosa che in Rickert ad ogni modo, nonostante il ruolo della via oggettiva, non avviene. In secondo luogo, rimane significativa la critica secondo cui a partire da una teoria del giudizio si può tutt'al più arrivare a trattare la sfera del correlato soggettivo del senso, ma mai pervenire alla sfera della logica e della pura validità oggettiva. Come abbiamo detto, la sfera del senso oggettivo è in generale argomento della logica, la quale, come noetica, si articola però anche come dottrina della validità o del senso soggettivo; questa distinzione corrisponde a quella rickertiana tra senso trascendente e senso immanente del giudizio. Lask accetta questa suddivisione e l'espressione della relazione tra le due componenti nei termini di una corrispondenza o di una derivazione del senso soggettivo da quello oggettivo: «[il senso soggettivo] è semplicemente il senso sbiadito del valore oggettivo, il senso che si trova dalla parte opposto e che rispecchia il valore transoggettivo». ⁶³ Questo rispecchiamento è mediato, secondo Lask, dall'*Erleben*, dall'apprensione immediata del valore oggettivo, il cui ricordo

⁶² «Der höchste Punkt in der gesamten Begriffswelt des Nicht-seienden, des Wertes und des Sinnes, ist der Begriff des objektiven Geltens an sich. Das spezifisch theoretische Gelten ist die geltende Wahrheit. Dieses für uns hier nur leere Wort mit bestimmter Bedeutung zu erfüllen, ist die Aufgabe der Logik», *ibidem*.

⁶³ « [Der subjektive Sinn] ist einfach der vom objektiven Gelten her abfärbende, auf der Gegenseite liegende, den transsubjektiven Wert widerspiegelnde Sinn», *ivi*, p. 351.

è al centro della sensatezza del correlato soggettivo e trasporta in essa il senso oggettivo.⁶⁴ Il senso oggettivo quindi è responsabile della «colorazione di senso» (*sinnhafte Färbung*) del comportamento soggettivo:

Perciò, interamente dal valore oggettivo, che possiamo ben definire come il degno di riconoscimento, otteniamo questo correlato che è dedito al valore oggettivo, una soggettività ad esso commisurata, questo “riconoscimento” o questa “dedizione” spettanti al valore dal lato della soggettività.⁶⁵

Rickert aveva marcatamente caratterizzato il giudizio come un’attività pratica, una presa di posizione rispetto a un valore che pretende di essere riconosciuto e con ciò si manifesta soggettivamente come un *Sollen*, ed è qui che Lask prende le distanze dal maestro: la contrapposizione tra senso soggettivo e senso oggettivo non è più mediata da un’attività pratica di *Stellungnahme*, bensì è un rispecchiamento che trae la sua pregnanza dall’oggettivo stesso. La polemica che viene espressa nei confronti di Rickert è chiarissima:

Con ciò è fissata una sfera del senso soggettivo che nonostante il suo carattere “soggettivo” non rimanda oltre sé stessa al “pratico”, una sfera da cui piuttosto la sfera di valore del volere etico deve ancora essere tenuta ben lontana. Sia chiaro: non si tratta qui di una delimitazione psicologica, bensì di una partizione di valore contro valore, di senso contro senso. Ci poniamo con ciò in disaccordo con l’eticizzazione dei concetti di *conoscenza* e di *giudizio*, lamentiamo la mancanza di un concetto di valore non etico per la conoscenza e separiamo nettamente da esso la *vita* scientifica, nella quale la ragion pratica ha evidentemente il primato. Allo stesso tempo vogliamo con ciò denunciare che il valore etico, quando venga inteso come un correlato immediato del valore oggettivo, viene ricondotto a una posizione sistematica che non gli compete.⁶⁶

⁶⁴ Cfr, *ivi*, p. 352: «Es ist eine mitten in seiner Sinnhaftigkeit sozusagen die Erinnerung an das Moment des Erlebens festhaltende, sie mit ihm in sie hineinnehmende».

⁶⁵ «Also ganz vom objektiven Wert her, den wir j als das der Anerkennung Würdige umschreiben können, erzeugen wir dieses Korrelat der dem objektiven Gelten hingegeben, sich ihm anmessenden Subjektivität, diese subjektiverseit dem Wert gebührende „Anerkennung“ oder „Hingabe“, *ibidem*.

⁶⁶ «Damit ist eine Sphäre subjektiven Sinnes fixiert, die trotz ihres “subjektiven” Charakters nicht über sich hinaus ins “Praktische” weist, von der vielmehr die Wertesphäre sittlichen Wollens noch ganz fernzuhalten ist. Wiederum sei hervorgehoben: das ist keine psychologische Grenzregulierung, sondern eine Absonderung von Wert gegen Wert, von

La sfera del correlato soggettivo della validità, ovvero la sfera della conoscenza, viene con ciò caratterizzata esplicitamente come una sfera di valore (e infatti la noetica è una parte della logica), mentre quella della volontà etica o della vita viene da essa nettamente distinta. Lask afferma che la tendenza a trasporre immediatamente la conoscenza in termini pratico-etici è dovuta alla difficoltà che abbiamo nel definire l'essenza specifica di ciò che vale; più sopra, come abbiamo visto, il valore oggettivo era stato definito «degno di riconoscimento» (*das der anerkennung Würdige*), e in base a ciò il valore viene tendenzialmente definito nei termini di un esigere (*Fordern*), di un richiedere (*Heischen*), di un comandare (*Gebieten*) o di una norma (*Norm*), ma in questa definizione è già insito il riferimento a una soggettività: «il valore richiede riconoscimento, è dignità di riconoscimento, ciò che *merita* dedizione, ciò a cui la dedizione *spetta*. [...] Il valere diventa un pretendere o una norma quando lo consideriamo non puramente e per sé solo, ma nascostamente lasciamo che il nostro sguardo si rivolga anche a una soggettività che gli è dedicata».⁶⁷ Per comprendere esattamente cosa Lask intenda con esigere o richiedere (*Fordern*), bisogna considerare la cosa dal punto di vista di una pura relazione di valore, che ridotta alla forma basilare si può parafrasare come: «la conclusione consegue dalle premesse», oppure come: «il predicato inerisce necessariamente al soggetto»; nella misura in cui tale relazione pura è considerata come sussistente di per sé, come un qualcosa che vale atemporalmente senza patire determinazioni accidentali di sorta, la si può anche intendere come: «le premesse esigono la conclusione», o: «il soggetto esige il predicato». Dal punto di vista della conoscenza, cioè del correlato soggettivo, le relazioni oggettive di validità vengono intese in questo senso specifico, come un esigere l'espletarsi della relazione, come una norma. Una tale norma si determina dal punto di vista del soggetto come un comportamento richiesto, ovvero adeguato alla norma, e il conoscere viene dunque a determinarsi come correlato soggettivo del valore oggettivo nella misura in cui è il comportamento che corrisponde al valore inteso come esigere o come norma. È in questo modo che va intesa la nozione

Sinn gegen Sinn. Wir stimmen somit der Ethisierung des *Erkenntnis-* und *Urteils* begriffs nicht zu, wir vermissen einen nichtetischen Wertbegriff des Erkennens, und wir scheiden von diesem scharf das wissenschaftliche *Leben*, in dem die praktische Vernunft freilich den Primat haben mag. Wir erheben damit zugleich den Vorwurf, daß der etische Wert an eine ihm nicht zukommende systematische Stelle gerückt wird, wenn man ihn zum unmittelbaren Korrelat des objektiven Geltens macht», *ivi*, pp. 352-53.

⁶⁷ «[D]er Wert fordert Anerkennung, er ist Anerkennungswürdigkeit, was Hingabe *verdient*, dem sie *gebührt*. [...] Zum Fordern oder zur Norm *wird* das Gelten, wenn wir es nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten», *ibidem*.

laskiana di dedizione (*Hingabe*), e il comportamento richiesto, cioè l'attività della conoscenza del giudizio, ne è soltanto il portatore ideale.

Nonostante il ricorso alla nozione di comportamento richiesto o conforme alla norma, per Lask tutto questo non conduce comunque nella sfera pratico-etica, la quale mostra una struttura più complessa: non bastano infatti, per determinare il valore etico della volontà, un richiedere oggettivo e un comportamento normato di conseguenza, ma serve piuttosto, oltre all'oggettivo richiedere e ad un comportamento dovuto in quanto normato, anche un volere che si diriga verso il comportamento dovuto come suo oggetto. Lask sembra suggerire, kantianamente, che per la definizione di un agire morale non sia sufficiente la conformità del comportamento alle norme, ma sia imprescindibile considerare l'elemento dell'intenzionalità: l'oggetto della volontà etica non è il valore oggettivo, la norma presa per sé, ma il comportamento ad essa improntato. La fondamentale oscillazione a cui si assiste qui consiste nel fatto che quello che nella definizione del conoscere era stato posto dal lato del soggetto, il comportamento richiesto, nella sfera etica può essere determinato come un oggetto e più precisamente come un *Sollen*: «conoscere è un comportamento obbligato dall'oggettivo valore di verità, il volere etico *ha* un comportamento obbligato come oggetto». ⁶⁸ Rispetto alla sfera del senso soggettivo, nella sfera etica ci ritroviamo, come dice Lask, sospinti indietro ancora di una stazione rispetto alla validità oggettiva. ⁶⁹ Si può inoltre con questi chiarimenti intendere cosa Lask intendesse con «vita scientifica» e con l'affermazione che ivi la ragion pratica ha l'assoluto primato: la vita dello scienziato, la vita impegnata nella realizzazione della scienza è caratterizzata da una volontà che ha per oggetto il comportamento normato dal valore oggettivo della verità, ovvero il conoscere, che in quanto portatore del senso soggettivo è esattamente il comportamento rivolto al valore oggettivo di verità. Dal punto di vista dello scienziato in quanto singola personalità etica il conoscere la verità è un *Sollen*, ma dal punto di vista della verità tale comportamento è soltanto il rispecchiamento soggettivo delle relazioni che nella sfera della validità oggettiva sussistono indipendentemente.

Si determinano dunque tre livelli distinti: anzitutto la sfera della validità oggettiva o del senso oggettivo, ove le pure relazioni di valore sussistono di per sé; in secondo luogo, la sfera del senso soggettivo si articola come un rispecchiamento di quella superiore: è la sfera del conoscere, dove il senso è una riproduzione sbiadita di quello oggettivo e le relazioni di valore si presentano come un

⁶⁸ «Erkennen ist ein – vom objektiven Wahrheitsgelten – gebotenes Verhalten, sittlich Wollen *hat* ein gebotenes zum Objekt», *ivi*, p. 355.

⁶⁹ «[W]ir selbst finden uns mit dem etischen Willenswert noch um eine Station weiter zurückgeschoben», *ibidem*.

esigere o come una norma; tale esigere si dirige a sua volta verso un comportamento per il quale la soggettività si determina come dedizione (*Hingabe*) al valore, come un qualcosa di meramente disposto a ricevere la luce della verità di riflesso. Il correlato soggettivo è dunque pura dedizione alla verità, che si manifesta di per sé fluendo dalla sfera oggettiva verso quella soggettiva per il tramite dell'*Erleben* e del contenuto di senso che esso conserva. Queste due sfere si contrappongono in quanto entrambe contengono senso o valore, benché dal lato del soggetto si tratti soltanto di una riflessione sbiadita della validità oggettiva; le cose stanno diversamente per la sfera della volontà etica, definita sfera personale (*personale Sphäre*), che si pone a un livello inferiore e separato dal valore, nella misura in cui il suo oggetto non è un valore ma un comportamento improntato a valore.

Questa è la garanzia più sicura per la legittimità della nostra polemica, cioè il fatto che la dottrina del comportamento pratico nel giudizio, come è risultato, commette l'errore di confondere in una sola cosa nel suo concetto di conoscenza l'immediata sfera soggettiva e la sfera personale, la quale deve subentrare come qualcosa di nuovo. In verità il conoscere come correlato soggettivo del valore oggettivo di verità e la dedizione etica alla scienza sono da distinguere l'una dall'altra, e nella seconda la prima è ricompresa come sua componente. La sfera soggettiva "conoscere" è del tutto indipendente dall'etico personale. L'etico non è *post* in essa, non ha il primato. [...] La dottrina del senso soggettivo "conoscere" sta in qualche modo sotto il dominio dell'etica altrettanto poco quanto la logica in generale.⁷⁰

La *kleine Polemik* di Lask si conclude in questo modo con la decisa espunzione dalla teoria del giudizio, ovvero della sfera del senso soggettivo, di ogni elemento pratico-etico, e allo stesso tempo con l'esplicita subordinazione imputata alla sfera del giudizio stesso rispetto a quella della validità oggettiva. Le conseguenze che questo gesto deve esercitare sull'originale impostazione laskiana della filosofia dei valori sono soltanto accennate, ma riceveranno la loro adeguata esplicitazione

⁷⁰ «Das ist die sicherste Gewähr für die Berechtigung unserer Polemik, daß die Lehre vom praktischen Urteilsverhalten, wie sich jetzt herausstellt, den Fehler begeht, in ihrem Erkenntnisbegriff die unmittelbare Subjektsphäre und die als etwas Neues hinzutretende personale Sphäre in Eins zu verschmelzen. In Wahrheit sind Erkennen als subjektives Korrelat des objektiven Wahrheitsgeltens und etische Hingabe an die Wissenschaft voneinander zu scheiden, und im Letzteren ist das Erstere als Bestandteil eingeschlossen. Die subjektive Sphäre „Erkennen“ ist von der ethisch-personalen ganz unabhängig. Es *steckt* in ihr das Ethische nicht, es hat nicht den Primat. [...] Ebensovienig wie die Logik überhaupt steht die Lehre vom subjektiven Sinn „Erkennen“ irgendwie unter der Herrschaft der Ethik», *ivi*, pp. 355-56.

negli anni immediatamente successivi al 1908. Il rifiuto della teoria del giudizio di Rickert qualifica in Lask l'attività conoscitiva come assolutamente subordinata alla sfera della validità oggettiva: essa è puro *Hingabe* alla verità, la struttura rickertiana del riconoscimento viene in qualche modo mantenuta ma spogliata di qualsiasi caratterizzazione pratica, alla pesa di posizione viene sostituita una passiva ricezione della verità. In questo modo la sfera della validità oggettiva assurge a culmine logico della teoresi di Lask, la quale si articolerà come una logica e una dottrina delle categorie, cioè come l'esposizione delle pure relazioni di validità espletantesi nella sfera oggettiva.⁷¹ A questo elemento va però affiancato quanto è emerso, nel precedente paragrafo, dalla "storia del problema dell'irrazionalità e dell'individualità" esposta nella prima parte del *Fichte Idealismus und die Geschichte*: l'adesione laskiana al paradigma della logica analitica con le dovute revisioni antidogmatiche operate alla filosofia di Kant, e con ciò la determinazione dell'elemento irrazionale dell'individuale come momento imprescindibile ed ineliminabile della conoscenza e dell'articolazione della realtà oggettiva dell'esperienza. A ben vedere, si tratta anche in questo caso di una specifica reazione alla filosofia di Rickert, dove l'elemento materiale-contenutistico assumeva la funzione di un presupposto imprescindibile della conoscenza, come l'alogico necessariamente da postulare per spiegare geneticamente la conoscenza come problema di forme. Rickert rimane in questo senso, coerentemente all'indirizzo generale del neokantismo, all'interno di un'impostazione del problema della conoscenza centrata sulla *quaestio juri*, mentre Lask, con il porre a centralità tematica il momento materiale e la sua originaria pienezza di contenuto rispetto alla vuotezza della forma, si focalizza piuttosto sulla *quaestio facti* e, come vedremo, espone una peculiare dottrina della determinazione della forma logica da parte del materiale.⁷²

⁷¹ Come vedremo nel prossimo paragrafo, la presa di distanza di Lask rispetto a Rickert in relazione alla teoria del giudizio si connette essenzialmente alla caratterizzazione oggettivistica della sua filosofia teoretica, ovvero al fatto che la validità oggettiva viene riconosciuta come il vero originario, rispetto al quale la sfera del giudizio è separata e dal quale è dipendente. Rickert, che rimane invece rigorosamente un teorico della conoscenza kantiano, non può che concepire l'oggetto sotto il dominio della coscienza giudicante in generale. Cfr. a riguardo F. Dastur, *La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne. (Lotze, Rickert, Lask)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1998, vol. 3, pp. 389-403.

⁷² Cfr. R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 23, H. 1, Jan-Mar 1969, pp. 86-97. Questa chiave interpretativa è stata proposta e sviluppata inizialmente in H. Sommerhauser, *Emil Lask in seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Ernst-Reuter-Gesellschaft, Berlin, 1965, delle cui argomentazioni principali l'articolo di Malter è un efficace compendio.

3. La logica della filosofia e l'oggettivismo trascendentale

Con *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, pubblicato nel 1911, Lask articola la sua proposta teoretica originale. Gli elementi teoretici fondamentali sono icasticamente indicati nel proposito programmatico: «occorre riunire oggettivismo e copernicanismo»,⁷³ il quale permette allo stesso tempo di riallacciare l'inizio della nostra trattazione della maggiore opera di Lask con quanto finora emerso rispetto all'irrinunciabile copernicanismo che aveva decretato il fallimento del programma del *Fichte-Buch* da un lato, e rispetto al deciso oggettivismo affermato da Lask contro la dottrina del primato della ragione pratica di Rickert nel suo intervento del 1908 dall'altro. Come vedremo però, anche la figura di Fichte e il concetto di "vita" ritornano a giocare un ruolo non secondario nell'esposizione di Lask: se pur la nozione di individualità valoriale non riappare, e il problema della valutazione dello storico viene in larga parte accantonato, i loro presupposti teoretici, per come sviluppati e articolati da Lask, continuano a esercitare un'influenza decisiva, di modo che nella *Logica della filosofia* possiamo individuare a un nuovo stadio di cristallizzazione quelle istanze fondamentali della speculazione laskiana indicate da principio come *Leitfaden* della nostra esposizione.

Il punto di partenza di Lask è di nuovo la critica alla metafisica dogmatica prekantiana e alla teoria dei due mondi: a partire dalla fondamentale distinzione introdotta da Lotze tra ciò che è e ciò che vale, Lask intende da un lato determinare, di contro al razionalismo dogmatico, la radicale separazione tra filosofia della validità e metafisica, dall'altro articolare la stessa filosofia della validità nei termini di una logica autonoma e distinta dalla logica dell'essere. La totalità del pensabile viene dunque spartita nell'emisfero dell'essente (*Seiendes*) sensibile e nell'emisfero del non-essente (*Nicht-seiendes*), il quale a sua volta è suddiviso nell'in-essente (*Unseiendes*) o a-sensibile, cioè il valevole, e nell'oltre-essente (*Überseiendes*), cioè il sovrasensibile. L'errore della metafisica prekantiana è quello di non riconoscere questa seconda distinzione, e conseguentemente pervenire a un'identificazione della sfera della validità con quella dell'oltre-essente, ipostatizzando la validità nel sovrasensibile metafisico. La scoperta, da parte di Lotze, del regno della validità, distinto tanto da quello dell'essente sensibile quanto da quello dell'non-essente sovrasensibile, permette di abolire questa ipostatizzazione, e proprio a partire dall'individuazione del nuovo continente della validità prende

⁷³ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in id., *Gesammelte Schriften*, II, cit., pp. 1-282, qui, p. 277, Anhang 6, trad. it. E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata, 2016, p. 109, n. 21. D'ora in poi ci riferiremo direttamente alla traduzione italiana, dalla quale abbiamo tratto tutte le citazioni.

le mosse il programma laskiano: «è necessario fondare una logica in cui si riconosca finalmente che anche qualcosa che vale è un qualcosa e non un nulla e invero un qualcosa di conoscibile, e in cui la totalità del pensabile sia legittimata come oggetto della conoscenza».⁷⁴ L'articolazione di una logica della validità, già anticipata nell'intervento a Heidelberg del 1908, viene qui tematizzata appieno come estensione della conoscibilità e della sistematizzabilità filosofica anche all'ambito della validità e con ciò a tutto il pensabile. Emerge inoltre in modo esplicito la tendenza da parte di Lask a voler superare Kant servendosi di Kant stesso, come già era accaduto nel *Fichte Idealismus und die Geschichte*; anche Kant, infatti, nonostante il contributo imprescindibile che il copernicanismo rappresenta in ambito di teoria della conoscenza, è rimasto invischiato parzialmente nei pregiudizi della metafisica precopernicana, ed è anch'egli responsabile di avere articolato una teoria della conoscenza schiacciata sull'ambito dell'essente, senza avvedersi che anche la sfera della validità è conoscibile e degna di una logica peculiare: «l'unica cura sta nel liberarsi dal naturalismo e dal realismo propri della “teoria della conoscenza”, della teoria delle categorie, dall'unilateralità della mera logica dell'essere, opponendo in primo luogo alla critica kantiana della ragione, volta alla conoscenza della natura, una critica della ragione volta alla conoscenza filosofica, riconoscendo la parità delle *due* sfere in cui è diviso il contenuto delle categorie *constitutives*»⁷⁵

Il programma di Lask si determina in questo modo come l'articolazione di una logica della validità, che estenda il problema delle categorie all'ambito del non sensibile e precisamente alla sfera della validità. Tutta la prima parte della *Logik*, tuttavia, si occupa ancora della logica dell'essere, con l'obiettivo di esporre i principi del copernicanismo sviluppati da Kant in questo ambito per poter poi, nella seconda parte, «applicare di nuovo il kantismo a sé stesso»,⁷⁶ e fondare la logica delle categorie filosofiche secondo il metodo trascendentale. Se dunque il proposito programmatico dell'opera in senso proprio è, come da titolo, l'articolazione di una logica della validità intesa come logica della conoscenza filosofica, non meno importante, in particolar modo ai fini della nostra trattazione, sarà tuttavia osservarne i presupposti, ovvero la peculiare esposizione e interpretazione data da Lask al metodo trascendentale e al copernicanismo kantiano nella logica dell'essere: muovendo dalla sua specifica interpretazione della *kopernikaische Wende*, nel corso della prima parte della *Logik* Lask sviluppa tutti i fondamentali concetti teoretici dell'opera, accompagnando questo suo sviluppo originale a un costante riferimento a Kant e a una ridefinizione della tesi copernicana

⁷⁴ E. Lask, *La logica della filosofia*, cit., p. 26.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 26-27.

⁷⁶ *Ivi*, p. 89.

stessa in termini sempre più astratti. Allo stesso tempo, questo ambiguo rapporto con Kant cela già l'altro termine fondamentale cui abbiamo accennato più sopra, ovvero l'oggettivismo: la rivoluzione copernicana annunciata da Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* consiste nel ribaltamento, operato in sede di teoria della conoscenza, per cui la conoscenza vera non è più considerata un adattamento del soggetto a oggetti sussistenti come veri di per sé, bensì si mette, come Copernico aveva fatto con il sole, il soggetto al centro del cosmo della conoscenza, e si commisura la verità della conoscenza degli oggetti a partire dalle leggi a priori dell'intelletto;⁷⁷ quello a cui Lask però è peculiarmente interessato non è tanto la centralità assegnata al fattore soggettivo della conoscenza, quanto piuttosto la riconduzione dell'elemento oggettuale alla sfera della validità logica: secondo Lask, il significato essenziale della svolta copernicana di Kant consiste nella «trasformazione del concetto di essere in un concetto della logica trascendentale».⁷⁸

Il vero superamento che Kant compie di ogni “dogmatismo” (in una rigorosa accezione gnoseologica) consiste nella rimozione di tale metalogicità, di questa “trascendenza” rispetto al logico, nel superamento di questa indipendenza dell'essere dalla sfera teoretica, nella distruzione dell'antichissima scissione tra oggetto e contenuto della verità, nel riconoscimento della logicità trascendentale o della forma “intellettuale” che ha l'essere.⁷⁹

Non si tratta per Lask di una modificazione dei termini del rapporto soggetto-oggetto nella conoscenza, bensì della relazione tra contenuto logico-trascendentale della conoscenza e oggetto: Kant riconduce l'obiettività oggettuale a quella teoretica-conoscitiva del soggetto, superando la scissione tra oggettualità e validità teoretica. A partire dalla svolta copernicana, il contenuto logico

⁷⁷ «Si è ritenuto sinora, che ogni nostra conoscenza debba regolarsi secondo gli oggetti: tutti i tentavi di stabilire su di essi, attraverso concetti, qualcosa *a priori*, mediante cui fosse allargata la nostra conoscenza, caddero tuttavia, dato tale presupposto, nel nulla. Per una volta si tenti dunque, se nei problemi della metafisica possiamo procedere meglio, ritendendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza. Già così, tutto si accorda meglio con la desiderata possibilità di una conoscenza *a priori* degli oggetti, la quale voglia stabilire qualcosa su di essi, prima che ci vengano dati. La situazione al riguardo è la stessa che si è presentata con i primi pensieri di *Copernico*: costui, poiché la spiegazione dei movimenti celesti non procedeva in modo soddisfacente, sino a che egli sosteneva che tutto quanto l'ordinamento delle stelle ruotasse attorno allo spettatore, cercò se la cosa non potesse riuscire meglio, quando egli facesse ruotare lo spettatore e facesse per contro star ferme le stelle», I. Kant, *Critica della ragion Pura*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano, 1976, pp. 23-24.

⁷⁸ E. Lask, *La logica della filosofia*, cit. p. 33.

⁷⁹ *Ibidem*.

è concepito come costituente l'oggettualità, l'oggettualità degli oggetti è identificata e messa in conto al valore logico: «mostrando il suo carattere teoretico di validità, si scopre l'essenza dell'essere, dell'oggettualità, dell'effettualità [*Wirklichkeit*], e non c'è un punto di vista da cui le cose potrebbero sembrare diversamente».⁸⁰ Questa riconduzione dell'oggettuale al logico e contemporaneamente la sua messa al centro, quale fenomeno originario del senso, della teoresi, determina la logica laskiana delle categorie come un aletheologia distinta da una gnoseologia (soggettivistica) in cui dovrà consistere la teoria del giudizio. La verità, dunque, non è più, come in Rickert, nei giudizi, bensì negli oggetti stessi, e in questo senso si è potuta definire l'impostazione di Lask come un'ontologia, che, in quanto associa al punto di vista aristotelico delle categorie come predicati dell'essere il trascendentalismo kantiano, si configura peculiarmente come un'ontologia trascendentale.⁸¹ Tale logicizzazione dell'oggettualità, tale predicata immanenza dell'oggettuale al *logos*, non consiste però in una riconduzione degli oggetti nella loro totalità concreta al puro valore logico, come prevederebbe un'impostazione panlogistica; viceversa, soltanto il carattere di oggettualità degli oggetti viene trasferito nel logico:

Quello che va ascritto al contenuto logico si erge nella ricchezza dell'oggettuale, come un mero momento dell'oggettualità. Così il regno degli oggetti si scinde nel momento dell'oggettualità e in ciò che è oggettuale, nell'essere e nei contenuti essenti, o, in breve, nell'essere e nell'essente, nella cosalità e nella cosa, nella necessità causale e in ciò che è connesso casualmente. Il logico si trova come un semplice momento su una massa alogica.⁸²

Si riconoscono in questo passo i tratti essenziali dell'impostazione della logica analitica descritta nel *Fichte-Buch*, che Lask ora articola in accordo alle nozioni basilari della filosofia della validità, integrando le nozioni di forma, contenuto, materiale e valore: «quello che va ascritto al contenuto logico» è solamente un momento della ricchezza concreta dell'oggettuale, e precisamente il momento che, in quanto ricondotto alla sfera della validità logica, deve valere senza tempo, ovvero una forma; quello che Lask definisce *Geltungsgehalt*, letteralmente “contenuto della validità“, corrisponde, in ragione della sua posizione funzionale al *Formgehalt*, cioè al contenuto della forma, o meglio, alla capacità che la forma ha di contenere un contenuto. Questa relazione tra forma e

⁸⁰ *Ivi*, p. 35.

⁸¹ Cfr. S.G. Crowell, *Emil Lask: Alethiology as Ontology*, «Kant-Studien», 1996, vol. 87, pp. 69-88.

⁸² *Ibidem*.

contenuto che articola la concretezza di ciò che è oggettuale assurge in Lask a principio fondamentale della filosofia della validità e della filosofia trascendentale:

Se si ha di mira una qualsiasi determinatezza, ad esempio il contenuto logico, allora ci si accorge che il contenuto della validità [*Geltungsgehalt*] non riempie il suo senso in sé stesso, non riposa in sé stesso, non forma di per sé un “mondo”, ma indica oltre di sé a un estraneo fuori-di-sé, come un qualcosa che ha bisogno di aderire ad altro, come un qualcosa che reclama di essere completato. Non c'è valere che non sia un valere *riguardo a*, che non sia un valere *riferito a*, che non sia un valere *per*; non c'è una regione di puri e semplici contenuti di validità che sia sufficiente a sé stessa, che sia indipendente, che non abbia bisogno di appoggio, che non rimandi, che non sia orientata, che non sia commisurata ad alcunché fuori di essa. Questa non-indipendenza, quest'inevitabilità di essere in un altro e per un altro si può definire [...] il carattere *formale* del valere.⁸³

L'intreccio di forma e contenuto prende il nome di *sensu* [*Sinn*], e si distingue dalla mera forma nella misura in cui comprende il riempimento contenutistico da essa implicitamente ed essenzialmente preteso. Il «regno della verità», la verità *materialiter spectata*, corrisponde al senso teoretico e alla concretezza di ciò che è oggettuale, distinguendosi al contempo dalla mera forma categoriale della verità. Attraverso l'introduzione dei concetti di forma e di senso, Lask articola la tesi copernicana come segue: «l'oggettualità degli oggetti coincide con la forma teoretica, l'insieme degli oggetti con il senso teoretico», ovvero: «l'oggettualità *formaliter spectata*, l'oggettualità negli oggetti, coincide con la forma categoriale della verità; l'insieme degli oggetti, l'oggettualità *materialiter spectata*, l'ambito oggettuale, coincide invece con l'insieme del senso teoretico».⁸⁴

Su queste basi, la teoria dei due mondi viene trasformata in una teoria dei due elementi: nell'unico regno degli oggetti, nell'unico ambito oggettuale dell'essere, solo l'essente deve essere ricondotto all'emisfero di ciò che non vale ma “è”, mentre la forma categoriale dell'essere, di contro, rappresenta l'elemento non essente che vale. L'ambito dell'essere, che coincide con il senso e dunque con l'intreccio di forma categoriale e contenuto materiale, è l'insieme concreto degli oggetti; da esso e tra loro vanno poi distinti l'essente, ovvero il materiale oggettuale dell'essere, e l'essere dell'essente, o categoria dell'essere, ovvero l'oggettualità o forma oggettuale. Essente e

⁸³ *Ivi*, pp. 36-37.

⁸⁴ *Ivi*, p. 43. Questo passo può essere riguardato come complementare a quello del *Fichte-Buch*, citato più sopra, che distingueva la «dignità dell'oggettività» dalla realtà empirica riguardabile solo come resto irrazionale. Cfr. *supra*, p. 35.

valente si determinano reciprocamente sulla base della loro posizione funzionale: l'essente in quanto materiale figura come «ciò che non vale», così come il valente, nel suo carattere formale, era stato in precedenza (già nel *Fichte-Buch*) caratterizzato come la forma irreali o inessente che riceve la pienezza di realtà esclusivamente dal materiale verso cui è tesa e che avvolge. Occorre a questo punto rammentare che, a questo livello della *Logik der Philosophie*, Lask è impegnato nell'esposizione della logica dell'essere, ma implicitamente è teso verso il proposito di un'elaborazione della logica della validità; solo con questa premessa si può comprendere perché la definizione del materiale come «non-valente» ed essenzialmente come alogico, estraneo alla razionalità logica, sia da considerare limitata alla sola logica dell'essere, mentre, come vedremo più avanti, la logica della validità richiederà una nozione di materiale valente, aderendo in senso proprio alla definizione *funzionale* dei due elementi. Per quanto riguarda il materiale nella sfera dell'essente vale quanto segue: «Considerato rispetto alla sua funzione, ciò che non vale può essere ora determinato in maniera univoca e precisamente non solo come materiale, ma piuttosto come il materiale che è materiale soltanto, il materiale originario [*Urmaterial*], il materiale inferiore, il mero sostrato [*Stoff*], la mera “materia”, la πρώτη ύλη».⁸⁵

A questo punto viene introdotto uno dei concetti teoretici fondamentali dell'esposizione teoretica di Lask, la dottrina della determinazione del significato da parte del materiale, nella quale emergono esplicitamente tanto la sua adesione all'impostazione analitica e copernicana e il suo anti-emanatismo, quanto i suoi contributi filosoficamente originali. La relazione di forma e materiale fornisce i paletti fondamentali dell'impostazione teoretico-conoscitiva laskiana, e tuttavia, rimanendo a questo stato di astrattezza, non permette di intendere come effettivamente i due elementi interagiscano nell'articolazione della realtà oggettiva di cui la loro relazione è pur responsabile. Al culmine dell'indagine logica si trova la forma teoretica in generale, intesa come capacità di contenere separata da qualsiasi contenuto determinato, contrapposta all'*Urmaterial*, il materiale originario da intendere essenzialmente come non-valente ed alogico. Tra i due estremi si squaderna l'esibizione della forma teoretica in generale nel sistema delle categorie, nella molteplicità delle forme logiche determinanti specifici ambiti oggettuali. L'unicità e unitarietà della forma logica in generale esperisce un processo di determinazione e moltiplicazione cagionato proprio dal materiale a cui la forma di volta in volta è connessa: «ciò che è puramente logico, ovvero l'essenza del teoretico, può essere cercato solo nella forma teoretica in generale, mentre le singole forme devono ricevere la loro determinatezza, che le eccede, dall'extra-logico, dall'alogico, restando perciò

⁸⁵ *Ivi*, pp. 50-51.

segnate dalla sua torbidezza».⁸⁶ La categoria dell'essere, ad esempio, che corrisponde alla categoria fondamentale dell'emisfero dell'essente, quella che determina l'ambito oggettuale dell'essere, è determinata secondo Lask dall'intuitività in generale, ossia da un materiale caratterizzato intuitivamente. «Chi voglia conoscere il logico» dice Lask, «per così dire, alla sua fonte, si deve immergere nel predicato d'essere di qualcosa di sensibile. Qui, la più generale essenza della forma della verità si trova nella sua applicazione più originaria, e precisamente nel suo particolare essere messa in capo al materiale sensibile».⁸⁷

Per spiegare il processo della determinazione del significato delle categorie da parte del materiale, Lask ricorre alla nozione di *objektive Bewandtnis* del materiale, nozione di difficile traduzione, in quanto si tratta di un termine che nel moderno tedesco sopravvive solo in espressioni idiomatiche e nel lessico specialistico giuridico; diversamente da Heidegger, che (con precise premesse e conseguenze teoretiche) ricondurrà la parola *Bewandtnis* all'espressione «*es bei etwas bewenden lassen*», cioè «accontentarsi, appagarsi di qualcosa», per comprendere il significato concettuale che la parola assume in Lask, conviene cercare di metterla in relazione contemporaneamente al verbo *wenden*, che significa «girare, svoltare», e alla sua accezione giuridico-normativa, per la quale la si può intendere come *Bestimmung* (determinazione), *Zuwendung* (assegnazione) o *Vervandschaft* (parentela).⁸⁸ Comprendiamo dunque la nozione di *objektive Bewandtnis* nella doppia accezione di «piega, torsione oggettiva» e di «costituzione (*Beschaffenheit*) oggettiva»: l'intento principale di Lask è esprimere come la connessione di forma e materiale, che la *Bewandtnis* incarna, non sia concepita nei termini di una sintetizzazione cognitiva del materiale operata tramite le forme dell'intelletto, bensì vada riguardata come un qualcosa di assolutamente oggettivo e di assolutamente interno all'oggetto, una «unità contenutistica, internamente relazionale»,⁸⁹ ovvero come una relazione che non deriva dalla preesistenza di due membri autonomi e separati come potrebbero essere le forme irreali e la pienezza di contenuto reale della logica analitica, bensì consiste in una dualità i cui membri sono di per sé complicantesi e aderiscono essenzialmente l'uno all'altro. Le categorie non sintetizzano il materiale, poiché esse non sono altro che un certo modo di essere del materiale stesso, una certa piega o torsione del materiale che la categoria si limita a illuminare e a rendere manifesta, di modo che tale piega del materiale consiste

⁸⁶ *Ivi*, p. 61.

⁸⁷ *Ivi*, p. 66.

⁸⁸ Cfr., per la ben più ampia indagine filologico-concettuale da cui traiamo i risultati, F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, cit., pp. 286-296. Per il tema della *Bewandtnis*, cfr. anche S.G. Crowell, *Emil Lask: Alethiology as Ontology*, cit.

⁸⁹ *Ivi*, p. 289.

contemporaneamente nella sua costituzione categoriale: «domandarsi [...] che cosa sia un oggetto, ponendo mente alla sua *Bewandtnis*, significa considerare la sua costituzione categoriale, [...] riferire della costituzione del suo essere costituito mediante il riferimento della forma dell'oggettualità, e di questa forma oggettuale, a questo oggetto, ovvero alla determinazione non formale, *iletica* di questo oggetto».⁹⁰

Se la determinazione del significato è ricondotta alla responsabilità del momento materiale, la funzione che viene assunta dal momento della forma è di rimando quella di aggiungere «una determinata consacrazione logica che si accorda al materiale»;⁹¹ con ciò si esprime precisamente quella funzione che ha la forma di indicare la torsione oggettiva del materiale, di manifestare l'oggettualità degli oggetti concreti che sgorga dalla medesima *Bewandtnis*, si esprime, ovvero, «la più elementare missione che il teoretico ha: quella di mettere un sigillo».⁹² La forma teoretica in generale si connette a un materiale dotato di una peculiare torsione oggettiva e assurge a segnale indicatore di tale oggettività, ovvero a forma teoretica o a forma di oggettualità:

La forma teoretica – in qualche modo già coinvolta nel materiale per essere carica di significato, e portando con sé già i segni del compito categoriale esercitato sul materiale determinato – deve essere indicata come *forma oggettuale* [*Gegenstandform*], come forma dell'oggettualità [*Form der Gegenständlichkeit*]. Questo passaggio dalla pura forma all'oggettualità si può indicare anche come il passaggio alla categoria, poiché solo così la pura forma teoretica mette capo a una determinata sfera materiale e si scompone nei molti “predicati” che si predicano di un determinato ambito materiale.⁹³

La forma teoretica materialmente determinata va intesa come categoria e contemporaneamente viene identificata con la forma di oggettualità generale di un ambito del pensabile. L'esplicita centralità assunta a questo livello dalla nozione di oggettualità si accompagna a un'ulteriore ridefinizione più astratta della tesi copernicana, che ora deve suonare: «negli oggetti bisogna considerare la loro oggettualità come forma categoriale».⁹⁴ Se mettiamo a confronto questa ridefinizione con la prima che era stata fornita, secondo la quale il significato della svolta

⁹⁰ *Ivi*, pp. 289-290.

⁹¹ E. Lask, *La logica della filosofia*, cit. p. 67.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 68.

⁹⁴ *Ivi*, p. 69.

copernicana di Kant doveva essere rinvenuto nel fatto che l'essere era stato trasformato in un concetto della logica trascendentale, comprendiamo perfettamente cosa intenda Lask quando afferma che l'essere appare ora come un caso particolare dell'oggettualità: in riferimento all'emisfero dell'essente, infatti, "essere" rappresenta la specifica forma oggettuale, la categoria d'ambito che, a partire dal materiale nella sua determinazione come intuitività in generale, articola l'intero regno degli oggetti essenti in qualità di categoria fondamentale.

Per definire ulteriormente la relazione originaria di forma e materiale responsabile dell'intera articolazione del sistema categoriale e, Lask utilizza due metafore, per mezzo delle quali le premesse della logica analitica già ampiamente analizzate nel *Fichte Idealismus* acquistano finalmente la loro specifica pregnanza all'interno della sua esposizione originale. Alla nota coppia concettuale kantiana che correla la vuotezza dei concetti e la cecità delle intuizioni qualora i due termini non siano unificati mediante sintesi cognitiva, Lask sostituisce le nozioni di vuotezza contenutistica delle forme e di nudità logica del materiale; alla prima metafora della vestizione di un materiale logicamente nudo da parte della forma, ne viene aggiunta una seconda, quella della chiarezza e della chiarificabilità. Il momento logico formale viene inteso come momento della chiarezza, performante quella nozione di sigillo teoretico nei confronti del materiale, il logicamente nudo e opaco, che non può mai diventare chiarezza di per sé o essere penetrato dalla chiarezza, ma può soltanto essere avvolto dalla luce della forma. La forma come momento di chiarezza è ciò che, anche quando non concettualmente afferrata o tematizzata, rende il materiale intelligibile in forma di oggetti, ovvero costituisce la realtà oggettiva dell'esperienza. La consacrazione logica del teoretico si determina dunque come un investimento di chiarezza che, non riuscendo a penetrarvi, non altera il materiale, ma semplicemente lo pone in una relazione con la forma logica che, aggiungendo il contenuto categoriale al materiale, costituisce il senso teoretico.⁹⁵ Muovendo da questa immagine dell'investimento di luce, da parte della forma, di un materiale logicamente nudo

⁹⁵ «Nel senso teoretico, ciò che è nudo logicamente perde soltanto questo non-essere investito logicamente e si trova così in una nuova situazione, in quella cioè dell'essere investito; ma rimane ciò che era prima, non si altera quanto al suo contenuto e alla sua essenza, non viene modificato né stregato da ciò da cui è cinto e convalidato: non diventa un'entità che ha un contenuto categoriale, ma ne è solo rivestito. Senza alterarsi, esso occupa semplicemente la posizione del materiale rispetto al contenuto categoriale, si trova in una "relazione" con la forma logica, si riveste di un momento che gli fa da sigillo logico. [...] Nella compagine di senso il materiale resta là ed è soltanto *compreso* categorialmente. Qualsiasi possibilità di "concepire" un qualcosa qualunque consiste solo in un tale semplice essere immerso nella capacità di contenere che ha la forma logica», *ivi*, p. 71.

e in sé non chiarificabile, Lask fornisce una definizione rigorosa della nozione di irrazionalità, che può essere intesa secondo due accezioni:

Si può designare l'impenetrabilità, l'inconcepibilità e l'intrasfigurabilità, questa "datità" e irriducibilità al logico, anche come l'*irrazionalità* del materiale. Se si mette alla base questo concetto d'irrazionalità, allora l'intero problema dell'irrazionalità deriva immediatamente dal concetto di senso teoretico, dall'originaria relazione funzionale tra forma e materiale. Bisogna però distinguere questo concetto d'irrazionalità come qualcosa di completamente nuovo rispetto a quello utilizzato in precedenza. Prima abbiamo discusso dell'irrazionalità, cioè della non-razionalità, dell'alogicità, dell'estraneità al *logos*, di tutto ciò che non era appunto il medesimo contenuto logico. In quel caso, irrazionalità significava solo l'essere-altrimenti-cherazionale, il trovarsi fuori dall'insieme del significato logico. Irrazionale era semplicemente il contenuto non-logico in opposizione al contenuto logico. Ora invece non si intende l'irrazionalità nel senso della non-razionalità, ma della non-razionalizzabilità, al cui fondamento sta la relazione funzionale forma-materiale. Irrazionalità adesso non è il contrassegno di un contenuto distinto da quello logico, ma un modo per indicare la posizione funzionale di-contro al contenuto logico, pensato per ciò stesso sempre nel ruolo funzionale della forma. Irrazionale, nel senso dell'alogicità, è tutto tranne il medesimo contenuto logico. Irrazionale, invece, nel senso della non-razionalizzabilità è semplicemente tutto, incluso il medesimo contenuto logico.⁹⁶

All'irrazionalità intesa come alogicità, ovvero come non-validità logica, e dunque, in senso stretto, da attribuire a quell'*Urmaterial* essenzialmente definito come non-valente, bisogna affiancare una definizione *funzionale* di irrazionalità: a partire dall'immagine dell'investimento logico che la forma opera sul materiale logicamente nudo, la relazione originaria di forma e materiale viene intesa funzionalmente, e pertanto vengono separate e distinte l'alogicità e l'impenetrabilità logica, assumendo quest'ultima la definizione di essenza funzionale del materiale categoriale. Che tutto il pensabile possa essere definito irrazionale quando si intenda questa qualifica nell'accezione di non-razionalizzabilità, significa che non soltanto il materiale originario alogico e non-valente può svolgere la funzione del materiale all'interno di una compagine di senso, ma piuttosto che è possibile pensare nella posizione del materiale anche la medesima forma, a sua volta investita della chiarezza di una forma superiore. In questo modo diventa finalmente possibile pensare una logica

⁹⁶ *Ivi*, pp. 72-3.

della validità, una trattazione logico-formale delle forme stesse, che Lask andrà ad articolare (o almeno ad abbozzare) nella seconda parte della *Logik der Philosophie*.

Prima di passare al tema della logica della validità, Lask si sofferma, nelle ultime pagine della prima sezione del testo, sul tema dell'atteggiamento conoscitivo per come viene rideterminato a partire dalla relazione funzionalistica di forma e materiale; il senso oggettivo, o sfera della validità oggettiva, si è determinato precisamente come l'intreccio di forma e materiale, ovvero come materiale determinato categorialmente in forma di oggetto. La dedizione in cui deve consistere l'atteggiamento conoscitivo e con ciò il correlato soggettivo del senso teoretico si rivolge al materiale compreso categorialmente:

Al sopraggiungere della conoscenza su qualcosa di sconosciuto si lega il sopraggiungere della forma categoriale su qualcosa che non è investito categorialmente. La conoscibilità giunge fin dove è possibile catturare qualcosa mediante una forma categoriale. Ciò che non è conosciuto si relaziona a ciò che è conosciuto come il nudo logico al materiale del senso teoretico, ma quando lo si riconosce esso funge da materiale, da ciò che è investito categorialmente.⁹⁷

Il momento di chiarezza della forma è ciò che caratterizza espressamente la conoscenza e la conoscibilità, e ciò che viene conosciuto è il materiale che riceve un tale investimento logico; ciò che è conosciuto non è l'oggetto della conoscenza, bensì il materiale, e l'oggetto della conoscenza in senso proprio, ciò a cui la conoscenza è dedita, è il senso teoretico. Nella conoscenza la forma logica resta di per sé logicamente nuda, e in quanto non investita a sua volta dalla chiarezza di una forma superiore, essa non viene conosciuta ma soltanto esperita, *erlebt*: «conoscere è rivolgersi al senso teoretico; tuttavia così non si conosce il senso teoretico ma solo il suo materiale».⁹⁸ Il momento conoscitivo, dunque, consiste nel conoscere il materiale e contemporaneamente esperirne la legittimazione categoriale, che rimane di per sé non conosciuta, ma senza la quale il materiale, dal canto suo, rimarrebbe opaco e inconoscibile. In questo senso la conoscenza dell'essere, inteso come ambito oggettuale, è più della mera esperienza vissuta, sensibile proprio perché l'immediatezza del percepire viene meno in ragione dell'interposizione, tra conoscente ed esperienza vissuta, della categoria, senza la quale, riprendendo la trasposizione laskiana della terminologia di Kant, il materiale dell'esperienza rimarrebbe nudo e impenetrabile. Nella misura in

⁹⁷ *Ivi*, p. 77.

⁹⁸ *Ibidem*.

cui il materiale in quanto tale non viene mai esperito, o “vissuto” (*erlebt*) nella conoscenza, ma colto solo mediamente la categoria, e, viceversa, la categoria rimane non conosciuta ma esclusivamente vissuta, Lask afferma che la conoscenza “vive” solo nella verità e nel senso teoretico, ma ciò significa appunto che si vive e si esperisce immediatamente *solo* la forma categoriale, e parimenti che tale forma viene *solo* vissuta ed immediatamente esperita. La possibilità di conoscere la forma si manifesta soltanto nella filosofia, dove la categoria conoscitiva fondamentale è la forma della forma, la tematizzazione di sé stessa da parte della forma. La logica della validità, la logica della forma, si configura come logica della filosofia proprio per il fatto che una tematizzazione conoscitiva della forma è esclusa dal conoscere non-filosofico; il senso proprio dell’affermazione di Lask secondo cui bisogna «applicare di nuovo il kantismo a sé stesso»⁹⁹ è per l’appunto il proposito di un’ulteriore applicazione del metodo trascendentale alla conoscenza della filosofia trascendentale articolatasi in logica dell’essere.¹⁰⁰

La logica delle categorie dell’essere è una teoria dell’apriori, una teoria di categoria valenti e non-sensibili che non sono ma valgono: questo è secondo Lask il significato fondamentale della tesi copernicana di Kant e dell’impostazione filosofica trascendentale ritradotte della terminologia della filosofia della validità; la possibilità di mettere conoscitivamente a tema tali categorie valenti, che come abbiamo visto nella conoscenza non-filosofica rimangono non-conosciute, implica l’applicazione di un altro ventaglio categoriale all’a-sensibile delle categorie. Come abbiamo anticipato, è qui che si manifesta il significato proprio della definizione funzionalistica della relazione di forma e materiale, perché il materiale che deve essere associato a tali categorie superiori non è più l’essenzialmente non-valente, l’*Urmaterial* dell’intuizione sensibile, bensì le forme stesse che articolano l’ambito oggettuale dell’essere. La metafora che Lask utilizza è quella di un edificio composto da diversi piani di senso teoretico: «in un tale edificio, l’ambito sensibile dell’essere, cioè il regno del senso che include il materiale sensibile, rappresenta il limite inferiore. Su questo si solleva, come piano superiore, un senso teoretico che si compone della forma inferiore, come

⁹⁹ *Ivi*, p. 89.

¹⁰⁰ «È inevitabile che si cada in vere e proprie assurdità se si equipara l’essere, cioè la forma logica – quale essa si presenta nuda logicamente davanti alla conoscenza dell’essere – con la forma logica resa indipendente come oggetto di validità, costituendo così l’oggetto della conoscenza logica. Colui che si dedica alla conoscenza dell’essere, cioè colui che compie la sua indagine nell’ambito dell’essere, non conosce però l’essere; egli sa dell’essente, ma non dell’essere, sul cui carattere di validità non è affatto suo compito rompersi la testa. Questi “esperisce” solo l’essere come forma logica, senza saperne», *ivi*, p. 113.

materiale, e della forma categoriale che investe *quella* inferiore». ¹⁰¹ I due piani rappresentano l'ultima e fondamentale dualità del pensabile, ma in alcun modo si deve intendere il piano superiore, il piano dell'a-sensibile, come un mondo separato e indipendente: se si esclude il sovrasensibile, il mondo dell'essere rimane l'unico mondo, l'unica realtà oggettiva, e il piano del senso teoretico è essenzialmente caratterizzato da una non-indipendenza che gli deriva dal carattere enclitico di "riferimento-a" della forma, contrapposta al materiale inteso come "ciò che riposa in sé stesso".

Come analogo dell'essere quale suprema forma oggettuale o categoria d'ambito generale del piano inferiore, per il piano superiore Lask indica il valere: «il valere si riferisce a ciò che vale, proprio come l'essere si riferisce a ciò che è; ciascuno dei due, cioè, è una categoria che si riferisce al materiale categoriale, cingendolo». ¹⁰² La relazione tra forma e materiale si esplica nel piano superiore del senso teoretico come la relazione di un momento materiale a-sensibile e valente e di un momento formale altrettanto valente e a-sensibile: diversi materiali producono diverse torsioni del senso, di modo che Lask può distinguere tra un senso teoretico-logico, un senso teoretico-etico e un senso teoretico-estetico, mentre l'ambito dell'essere viene a sua volta ridefinito «senso teoretico-sensibile»: «Tutto questo è senso o verità, ma con un materiale ogni volta differente. Il correlato soggettivo, l'atteggiamento che gli corrisponde, è in ogni caso conoscenza, ma con un materiale conoscitivo ogni volta diverso». ¹⁰³ La verità e il senso teoretico coincidono con gli oggetti, ed è assolutamente da escludere l'interpretazione del livello superiore del senso come un regno della verità trascendente a cui gli oggetti sono contrapposti o rispetto al quale sono compresi nei termini di una riproduzione; Lask esprime questa impostazione evidenziando, ancora una volta, il carattere formale del contenuto logico di validità, quel formalismo della conoscenza secondo cui la forma costitutiva esprime l'essenza degli oggetti stessi, ma sempre come obiettiva *Bewandtnis* del materiale. Questa è l'essenza filosofica dell'oggettivismo che Lask intende coniugare al copernicanismo: la verità coincide con il senso, e dunque con gli stessi oggetti, non con un qualcosa che sia loro trascendente.

Stabilità la distinzione tra i due fondamentali ambiti oggettuali dell'essere e del valere, e allo stesso tempo la loro analogia, il sistema delle categorie esposto da Lask assume il carattere di una doppia serie: se infatti il principio fondamentale della determinazione del significato delle categorie è la *Bewandtnis* operata dal materiale, pur essendo analoghe, le categorie dei due diversi ambiti

¹⁰¹ *Ivi*, p. 91.

¹⁰² *Ivi*, p. 97.

¹⁰³ *Ivi*, p. 101.

oggettuali dovranno dirsi nettamente distinte in ragione della diversità dei loro rispettivi momenti materiali-contenutistici. Lask afferma a questo punto che è possibile individuare un secondo principio per la determinazione del significato, il quale tuttavia costringerà momentaneamente ad abbandonare il livello categoriale costitutivo designante le categorie costitutive dell'oggetto o del senso: si tratta della duplicità soggetto-obietto, ovvero dell'intervento della soggettività nella determinazione del significato. Tale principio deve essere necessariamente chiamato in causa qualora si voglia estendere il problema del contenuto logico al di là delle ramificazioni delle forme costitutive, cioè quando si voglia finalmente problematizzare il dominio logico nella sua estensione generale e universale. Prende qui corpo quell'elemento programmatico che, come più sopra citato, emerge già nelle prime pagine dell'opera: «è necessario fondare una logica [...]in cui la totalità del pensabile sia legittimata come oggetto della conoscenza».¹⁰⁴ Attraverso la dottrina delle categorie riflessive-generalì Lask intende giustificare la possibilità del passaggio alla logica della validità dalla logica dell'essere, ovvero dimostrare la possibilità di un'applicazione unitaria delle fondamentali nozioni teoretiche della filosofia trascendentale a tutto l'orizzonte del pensabile. Questa possibilità è strettamente connessa all'elemento dell'oggettivismo e a quella che Lask denomina «panarchia del logos»,¹⁰⁵ ovvero la riconduzione dell'oggettualità alla sfera della validità logica, l'affermazione dell'immanenza al *logos* di tutto ciò che è oggettuale.

La possibilità di affermare un'egemonia del logico richiede, come anticipavamo, l'abbandono del livello categoriale costitutivo, proprio per il fatto che la essenziale diversità del momento materiale delle due serie contraddice l'asserzione di una qualsiasi generalità. Viene pertanto introdotto un secondo principio di determinazione del significato categoriale, mediato dall'intervento della soggettività, che costituisce forme logiche dal carattere riflessivo: «Un comportamento soggettivo – il quale ricerchi una cosa qualsiasi che si trovi come materiale in una forma categoriale – è un atteggiamento conoscitivo che, attraverso un'esperienza vissuta senza vita e fiacca, produce solo il terreno per una capacità categoriale impallidita e per un contenuto smorto».¹⁰⁶ Nell'atteggiamento conoscitivo di tale soggettività la forma logica costitutiva si assottiglia e impallidisce fino a far dileguare ogni caricamento di significato rimandante al materiale specifico, di modo che al materiale genuino di una compagine di senso si sostituisce un materiale ricreato ad arte dalla riflessività, che diviene «il semplice schema, il semplice modello del “contenuto

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁰⁵ «Non bisogna riabilitare il panlogismo, ma piuttosto la panarchia del logos», *ivi*, p. 125.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 131-32.

generale” del mero qualcosa». ¹⁰⁷ La categoria d’ambito per un tale schema generale del contenuto è l’identità, la categoria del qualcosa in generale e la categoria riflessiva più alta:

Attraverso l’identità il semplice qualcosa diventa un oggetto, un qualcosa che “si dà”. La categoria del “darsi” è l’oggettualità riflessiva. Il semplice qualcosa, stando nella forma logico-riflessiva, è ciò che è identico con sé stesso o che si “dà”. Queste due determinazioni sinonime sono il minimo categoriale che si può predicare, senza distinzioni, di tutto e di ciascuna cosa in quanto semplice qualcosa. L’identità è proprio il minimo di rivestimento categoriale per una cosa qualsiasi, ovvero la categoria d’ambito per il qualcosa sbiadito in generale. ¹⁰⁸

Le forme riflessive sono interne soltanto alla soggettività e non tangono l’effettualità della realtà oggettiva, la cui intera struttura costitutiva è ignorata: i contenuti sono avulsi dalla loro originaria posizione costitutiva, dalla loro specificità oggettuale, per figurare come contenuti in generale, come dei “qualcosa” pensabili. La soppressione dell’ordine costitutivo istituisce una possibilità generale di comparazione che mette tutti i contenuti sullo stesso piano e in relazione tra di loro, astraendo dalla loro componente materiale e metalogica che li caratterizzava costitutivamente. L’identità cui Lask fa riferimento è pertanto quella logica ed esclusivamente formale, che è ancora essenzialmente determinata dal materiale (come ogni forma) ma da un materiale impallidito dall’esperienza sbiadita della soggettività. Nel fatto che si rivolgono allo schema di un contenuto in generale come al loro momento materiale, le categorie riflessive testimoniano dell’egemonia del logico, dacché lo sbiadimento del materiale operato dalla soggettività può entrare in gioco in riferimento a ogni contenuto, mentre lo strato immanente che articola ci libera dalla ristrettezza di ogni contenuto categoriale specificamente determinato:

Il “qualcosa” in generale è il materiale del minimo categoriale; quindi, già qualcosa che è pensato nella posizione materiale, ma a cui è stata sottratta la medesima categoria. Esso è ciò che *può* essere rivestito dalla categoria riflessiva, quindi un *analogon* dell’essente e del valente; non più logicamente nudo ma materiale, semplicemente materiale. ¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 133.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 134.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 145.

La possibilità delle categorie riflessive si manifesta come un presupposto necessario dell'attività filosofica, nella misura in cui all'atteggiamento delle scienze positive, che ricercano le categorie costitutive dell'intelligibilità dell'esperienza pre-teoretica, esse sostituiscono un atteggiamento che tematizza le categorie in quanto tali e pertanto rivelano la struttura propria dell'oggetto come senso. Dopo questa parentesi dedicata alle categorie riflessive, necessaria, secondo Lask, a evidenziare l'impatto che esse hanno anche nella considerazione del costitutivo, per poterlo poi isolare e far emergere nella sua peculiarità ciò che è propriamente costitutivo nell'ambito della validità, l'esposizione riprende il suo corso interrogandosi sulla modalità di determinazione del significato propria della logica della validità.¹¹⁰ Esattamente come succedeva per la logica dell'essere, la differenziazione del significato all'interno dell'ambito oggettuale del valere deve essere messa in carico al momento materiale; il materiale a-sensibile del secondo livello del senso, però, non possiede una molteplicità propria, consistendo nel momento formale del livello inferiore, a sua volta determinato nel suo significato dal suo momento materiale non-valente. Il materiale a-sensibile, dunque, non potrebbe che reiterare a un livello superiore e con interposto un grado di mediatezza la determinazione operata dal materiale sensibile, senza pertanto esprimere una qualsivoglia peculiarità propria. «L'ultimo momento» dice Lask «che determina il significato della molteplicità e del contenuto determinato della forma della forma – attraverso il mondo delle forme inferiori – si trova nel materiale originario».¹¹¹ Questo però significa soltanto che il materiale originario è la prima origine di ogni determinazione di significato, mentre esattamente come le forme categoriali dell'essere non sono un mero raddoppiamento dell'essenza del loro proprio materiale sensibile, la regione della forma della forma non è una ripetizione delle relazioni presenti nella regione delle forme inferiori. Questo significa che nei significati determinati c'è qualcosa di ulteriore ciò che li determina:

Ciò che vi è di nuovo nei significati che valgono rispetto al momento che determina il significato dovrebbe risolversi [...] nella “correlazione” di ciò che vale con ciò che non vale.

¹¹⁰ A riguardo cfr, F. Dastur, *La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne. (Lotze, Rickert, Lask)*, cit., p. 400. Più in generale sul tema delle categorie riflessive e sulle possibili connessioni che rappresenta tra la filosofia di Lask e la fenomenologia di Husserl cfr. C. Gauvry, *Catégorie constitutive et catégorie réflexive chez Emil Lask. Un formalisme à l'orée de la phénoménologie*, «Les Études philosophiques», 3, 2017, pp. 401-419.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 159-60.

[...] Il contenuto di significato è quindi giusto un modo per esprimere il valore che rimanda al momento che ne determina il significato.¹¹²

Se dunque la determinazione del significato è in ultima istanza da ancorare al materiale originario, essa non potrebbe comunque avere luogo senza il corrispettivo carattere di riferimento-a o di valere-per (*Hingelten*) incarnato dalla nozione di forma, e in questo modo l'intera problematica logico-filosofica viene di nuovo ricondotta alla relazione originaria di forma e materiale, ovvero alla relazione fondamentale tra forma categoriale in generale e materiale originario da cui avevamo preso le mosse. Il materiale originario, caratterizzato già in precedenza come non-valente, è il materiale che è materiale soltanto, ciò che riposa in sé stesso, rispetto al quale il materiale valente va inteso come un genere; correlativamente, la forma che interviene nell'ambito oggettuale dell'essere (o eventualmente la forma nell'ambito metafisico-sovrasensibile) è una forma inferiore che va ricompresa subordinatamente alla forma dell'ambito superiore, la forma categoriale della forma, ovvero l'oggetto proprio della logica delle categorie della validità. «Tutte le dottrine delle categorie sono state finora *logiche del piano inferiore*, logiche della forma categoriale per il materiale originario»,¹¹³ sostiene Lask, mentre il compito di un'autentica logica della forma categoriale, reso possibile dalla "scoperta" del regno dell'a-sensibile, dovrà essere l'articolazione di una logica del piano superiore.

Come già emerso, l'articolazione di una logica categoriale della validità in quanto logica della forma della forma esprime il carattere proprio della conoscenza filosofica: al di fuori del fare filosofico la forma in quanto tale resta sconosciuta per il fatto che non interviene un superiore momento formale di chiarezza ad illuminarla. La filosofia invece isola la forma come forma saputa proprio tematizzandola formalmente e riducendola a materiale di una forma ulteriore, e la divisione ultima degli ambiti della scienza si determina come quella tra conoscenza filosofica o conoscenza del non-sensibile e conoscenza filosofica o conoscenza del sensibile. I due ambiti della scienza, che si differenziano in ragione del loro materiale, e proprio perciò secondo il contenuto di significato della loro forma categoriale, sono tuttavia analoghi come analoghi sono gli ambiti oggettuali a cui si riferiscono. Per quanto riguarda, dunque, l'ambito propriamente filosofico:

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ivi*, p. 165.

In comune con la conoscenza della sensibilità dev'esserci che l'atteggiamento rivolto al materiale conoscitivo [...] non può affatto coincidere con l'atteggiamento immediato rispetto al medesimo [materiale], assunto come logicamente nudo. Pertanto, da un lato si esprime l'estraneità che sussiste tra vita e speculazione; dall'altro, però, non si può negare che la speculazione si costruisce in qualche modo sul materiale tratto dalla sfera della vita.¹¹⁴

In riferimento all'ambito della conoscenza del non-sensibile (e in analogia con la conoscenza dell'essere), il concetto di "vita" esprime il non-sensibile nella sua condizione di non-investimento categoriale, esperienza vissuta immediata da intendere come «solo "vivere" e abbandonarsi nel non-sensibile»,¹¹⁵ e pertanto non-conoscenza. Lask cita significativamente a questo punto un passo del *Nachlass* di Fichte risalente al 1799, dove la speculazione viene definita come allontanamento verso un punto di vista esterno rispetto alla vita effettiva, altrimenti inconoscibile, e come l'atteggiamento diametralmente opposto al solo vivere.¹¹⁶ Alla *nur-Leben*, alla vita che è soltanto vita, si contrappone l'atteggiamento teoretico dedito al senso, il quale da canto suo può ben essere definito come un «vivere nella verità» o un vivere nella conoscenza, ma deve essere distinto dal quel soltanto-vivere che costituisce il suo materiale:

vita e non-vita si unificano sempre perché si può avere dedizione immediata solo rispetto alla forma. [...] Alla vita che è soltanto vita [...] si può opporre qualsiasi atteggiamento teoretico ed estetico [...] giacché esso è già un modo per dedicarsi al senso e al contenuto intrinseco [*Sachgehalt*] transpersonale. Per contro, in senso più ampio e relativo, ogni atteggiamento può essere indicato come "vita" a differenza di quell'atteggiamento in cui si aggiunge una forma inglobante.¹¹⁷

¹¹⁴ *Ivi*, p. 177.

¹¹⁵ *Ibidem*. La distinzione tra non-sensibile categorialmente investito e non-investito viene esemplificata da Lask in questi termini: «nella semplice dedizione etica, estetica, religiosa non si può in alcun modo andare oltre [il vissuto] né elevarsi alla coscienza, non ci si può porre dinanzi alla riflessione, né trovare o fare chiarezza al riguardo; tutto questo infatti non appartiene già più all'atteggiamento morale, artistico, devoto in quanto tale, ma solo alla teoria filosofica – prescientifica o scientifica – della moralità, dell'arte, della religione», *ibidem*.

¹¹⁶ «Ciò in cui si è immersi, quello stesso che si è, non si può conoscere. Ci si deve allontanare e spostarsi in un punto di vista esterno ad esso. Questo allontanamento dalla vita effettiva, questo punto di vista esterno ad essa è la speculazione» e più avanti: «Ambedue, vita e speculazione, possono determinarsi solo l'una rispetto all'altra. Vivere è propriamente non filosofare, filosofare è propriamente non vivere», citati in *ivi*, p. 178.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 178-79.

L'esempio che Lask sviluppa per chiarire questa contrapposizione di atteggiamenti è la differenza tra artista o fruitore dell'opera d'arte e *Ästhetiker*, filosofo estetico: il secondo si occupa della forma estetica mentre il primo vive in essa o rivive l'esperienza estetica immediata a ogni fruizione. Similmente può essere interpretata anche la disamina relativa al comportamento pratico-etico esposta nel *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft*.¹¹⁸ La vita viene poi più precisamente definita come il luogo in cui può essere esperito il materiale non-sensibile di cui il momento conoscitivo della filosofia ha bisogno. Quanto bisogna particolarmente evidenziare qui è il carattere di possibilità assegnato da Lask all'esperienza di tale materiale: «la conoscenza filosofica è legata solo a un materiale che può essere ritrovato nell'esperienza vissuta, ma non al materiale non-sensibile che si trova già di fatto nella vita»,¹¹⁹ o ancora, «la filosofia trae il suo materiale non dalla vita fattuale, ma dalla sfera di ciò che è degno di un'immediata esperienza vissuta [*Erlebnismwürdigkeit*], di ciò che è degno di essere vissuto [*Lebenswürdigkeit*].¹²⁰ Tale materiale che può essere rinvenuto ed esperito è il non-sensibile dei valori, ciò che è degno e merita di essere riconosciuto e vissuto; tali valori sussistono indipendentemente da qualsiasi intervento soggettivo e di per sé, tanto che anche il creatore di nuovi valori non fa altro, secondo Lask, che predisporre un luogo in cui essi siano resi esperibili. L'atteggiamento filosofico *strictu sensu* è la dedizione passiva ai valori che si determina come un vitale soggiornare presso di essi: così, ad esempio, la filosofia teoretica è conoscenza delle forme categoriali della validità e allo stesso tempo vita nella verità. Quando invece la filosofia si rivolga alla sfera della vita fattuale, dove i valori sono in opposizione tra di loro, essa assume il nuovo compito di commisurare tali valori fattuali e storici con l'archetipo trascendente cui era rivolta la dedizione, assume cioè il compito della “valutazione” e dell'applicazione di criteri a ciò che è fattuale; la differenza tra questi due atteggiamenti, comunque, è dovuta alla diversa caratterizzazione del loro materiale, pertanto non costituisce in alcun modo l'emersione di una complicazione logica.¹²¹ Piuttosto quello a cui si assiste qui è una radicale separazione fatta intercorrere tra la regione oggettuale e quella giudicativa, una trascendenza logica assegnata

¹¹⁸ Cfr, *supra*.

¹¹⁹ E. Lask, *La logica della filosofia*, cit., p. 181.

¹²⁰ *Ivi*, p. 182., trad. modificata.

¹²¹ «Ciò che fa la differenza tra una tale riflessione valutante e la ricerca puramente filosofico-sistemica – ad esempio la conoscenza sistematica delle forme – è determinato da una complicazione prodotta nel *materiale* della contemplazione filosofica, cioè nella sfera della vita. Seppure il materiale [...] si fa diverso e diventa più complicato, si conserva comunque invariato l'essenziale per la conoscenza, cioè la legittimazione mediante la forma categoriale della verità, [...]. Si tratta pertanto di una faccenda solo materiale che non porta con sé nulla di nuovo sul piano logico», *ibidem*.

all'oggettualità rispetto al terreno della soggettività giudicante che rappresenta il senso proprio di quell'oggettivismo del quale Lask si fa portatore.¹²²

L'atteggiamento valutativo in quanto tale, che Lask denomina anche «atteggiamento critico» è in ogni caso già presente nella vita fattuale stessa prima e al di fuori della filosofia, di modo che quanto caratterizza la valutazione propriamente filosofica è la connessione di tale modo di condursi al carattere meramente contemplativo della dedizione. La valutazione filosofica: «cerca il non-sensibile in sé: non è soddisfatta dalle decisioni fattuali, ma si appella a un tribunale più alto; e non fa, però, tutto questo solo allo scopo di trovare la verità; essa procede verso l'assoluto, ma in modo tale da rispingerlo, al contempo, nella distanza e nella mediatezza del materiale conoscitivo».¹²³ Occorre ora prestare molta attenzione, perché le dense e non del tutto comprensibili pagine di Lask che stiamo passando in rassegna richiedono di essere analizzate con la massima cura: da un lato ciò che caratterizza *essenzialmente* la filosofia è il suo carattere conoscitivo, l'atteggiamento intimamente teoretico con cui si rivolge al materiale non-sensibile delle forme categoriali, il quale a sua volta, però, si caratterizza di nuovo come un «vivere nella verità», come un vivere, e pertanto qualcosa di apparentemente opposto all'atteggiamento conoscitivo stesso. Scopo della filosofia non è trovare conoscitivamente la verità, bensì soggiornare in essa, e questo accade proprio perché una conoscenza assoluta della verità dell'assoluto sarebbe sempre subordinata a un momento formale superiore, il quale rimarrebbe di per sé opaco e non illuminato da alcuna forma. Il risultato della

¹²² Il tema della trascendenza gnoseologica della sfera del giudizio è il tema proprio dell'ultima opera di Lask, la *Lehre vom Urteil*, pubblicata nel 1912, che, come anticipavamo, articola quanto sommariamente espresso nell'intervento del 1908 riguardo alla subordinazione della sfera del senso soggettivo rispetto alla validità oggettiva. Tale trascendenza imputata alla sfera soggettiva del giudizio è un correlato essenziale dell'oggettivismo e dell'affermata immanenza logica dell'oggetto. La trasposizione della validità nell'ambito dell'oggettività pura, infatti, costituisce la fondazione di uno strato di senso unitario, rispetto al quale la distinzione tra forma e contenuto necessaria all'attività valutativa del giudizio appare come un'astrazione: «Questo strato, per propria natura, è necessariamente anteriore al giudizio, poiché la funzione logico-trascendentale del medesimo non può consistere in nient'altro che nella decisione sul fatto che, ad un contenuto, debba o meno essere assegnata una determinata forma, in quanto sua propria e ad esso adeguata. Così il giudizio può trovarsi al proprio posto solo ad un livello essenzialmente alternativo rispetto a quello della logica; già di per sé esso presuppone la separazione di forma e contenuto, la "frantumazione" del senso unitario, come è lo stesso Lask ad affermare, e quindi la possibilità della negazione e della falsità (*Falschheit*): lo si può infatti interpretare sensatamente solo in rapporto a quest'ultima». (G. Lukács, *Emil Lask*, in id., *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli editore, Bologna, 1981, pp. 171-193, qui pp. 184-85). Sul tema cfr. anche S. Besoli, *Naufragio della conoscenza e negative certezze nella dottrina del giudizio di Emil Lask*, in *Emil Lask. Un secolo dopo*, cit., pp. 109-154; F. Dastur, *La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne. (Lotze, Rickert, Lask)*, cit., pp. 401-402.

¹²³ *Ivi*, pp. 183-84.

conoscenza è pertanto «un'immediata esperienza vissuta, e quindi un non-sapere riguardo alla forma logica che, proprio perché riveste categorialmente qualcosa, resta perciò inevitabilmente nuda».¹²⁴ Così l'essenziale atteggiamento conoscitivo si tramuta paradossalmente nel suo opposto, in un vivere nella luce della forma che smette di cercare di illuminare la fonte stessa della propria luce.

Quanto la filosofia ha in comune con la vita fattuale, invece, è la presa di posizione rispetto all'assoluto, il momento critico e valutativo, il quale, in connessione al momento conoscitivo essenziale alla filosofia, ne cagiona «l'autonomia sconfinata: la posizione critica, probante, giudiziale rispetto alla molteplice autorità della vita e della storia».¹²⁵ Proprio il vivere nella luce dell'archetipo trascendente del valore e della verità permette alla filosofia di porsi autonomamente nei confronti della vita fattuale e della storia, di modo che essa può valutare la vita fattuale e storica e dal punto di vista del cielo intemporale del valore di verità, che pure è in grado di raggiungere attraverso la progressiva conoscenza di una realtà ancorata nella massima fattualità dell'*Urmaterial*. Su questo, Lask è esplicito: «il rimando della conoscenza filosofica, e cioè della forma delle categorie filosofiche, al riempimento contenutistico e alla datità impenetrabile non ha niente a che fare con la sottomissione dello storicismo positivista alla realtà della vita storica»,¹²⁶ vale a dire che l'ancorarsi della forma nell'irrazionalità del materiale non coincide in alcun modo con una sua subordinazione alla vita fattuale. Per l'intima ed essenziale connessione di questi due aspetti, secondo Lask: «la filosofia è, in ultima istanza, "illuminismo", un fare chiarezza su ciò che è assolutamente giustificato e, allo stesso tempo, la citazione del dato dinnanzi alla cattedra del tribunale della ragione».¹²⁷ Come è evidente, il problema centrale sollevato dalla nozione di *Wertindividualität* nel *Fichte Idealismus und die Geschichte*, ovvero la possibilità di una valutazione non formalistica della storia, assume qui i connotati riconducibili alla soluzione kantiana, secondo cui il fattuale storico viene commisurato sul criterio di un archetipo valoriale trascendente, senza che la sua individualità concreta venga mantenuta. Come era già emerso, questa è una conseguenza ineluttabile dell'adesione al paradigma analitico e alla *Geltungsphilosophie*.

Allo scopo di chiarire questo apparentemente paradossale inanellarsi reciproco dei concetti di vita e di conoscenza, che sono da un lato nettamente contrapposti e dall'altro riguardati nel loro

¹²⁴ *Ivi*, p. 193.

¹²⁵ *Ivi*, p. 184.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 184-185.

¹²⁷ *Ivi*, p. 185.

costante rimandare l'uno all'altro, Lask definisce un concetto unitario di vita come «dedizione immediata a una qualsiasi cosa».¹²⁸ In riferimento al dominio del non-sensibile, questo concetto unitario di vita trova la sua opposizione complementare nella filosofia, e l'opposizione consiste nel contrasto tra conoscenza del non-sensibile e esperienza immediata del non-sensibile, ovvero conoscenza della forma (e quindi filosofia, che tematizza formalmente le forme dell'essere) ed esperienza della forma (ovvero conoscenza dell'essere, che conosce l'essente ma non la forma essere): chi si dedica alla conoscenza dell'essere conosce il sensibile ma non il contenuto categoriale dell'essere, chi si dedica alla filosofia conosce invece proprio un tale contenuto categoriale. Se invece si riconduce l'opposizione tra vita e conoscenza all'interno dell'ambito stesso della conoscenza, alla conoscenza filosofica si contrappone tanto la conoscenza delle scienze dell'essere quanto la filosofia stessa come immediata esperienza vissuta della forma teoretica. Infine, all'interno della filosofia stessa, la genuina logica filosofica si determina come autocoscienza della filosofia medesima che porta a chiarezza ciò in cui tutte le altre conoscenze filosofiche (come la logica dell'essere o la logica generale) semplicemente vivono scientificamente. È evidente che anche tale autocoscienza della filosofia deve finire per determinarsi come un'esperienza immediata, un vivere nella verità la cui forma rimane logicamente nuda, ma secondo Lask la possibile obiezione di un *regressus ad infinitum* è da rifiutare semplicemente per il fatto che un'ulteriore riflessione conoscitiva sulla forma della forma superiore non potrebbe che riscoprire la medesima forma categoriale del valere, e quindi nessuna nuova forma superiore ma il puro reiterarsi entro sé stessa della forma della validità.

A ben vedere, questa spiegazione strutturale della filosofia centrata sull'opposizione di vita e conoscenza non fa altro che riproporre la relazione originaria di forma e materiale che costantemente emerge come il centro radiante della sistematicità laskiana; in questo senso, l'ultimo passo che Lask si appresta a compiere nella *Logik* consiste nel ricondurre all'ambito oggettuale della validità l'opposizione tra empirismo e razionalismo che la filosofia trascendentale di Kant aveva risolto solo limitatamente alla conoscenza sensibile e che deve essere considerata come il caso del più ampio problema gnoseologico che contrappone irrazionalismo e razionalismo:

[C]ome in entrambi gli ambiti, ciò che è logicamente nudo non può darsi da sé la propria forma categoriale, ma deve attendere di essere investito categorialmente e deve farselo piacere; come dunque il sensibile e il non-sensibile possono essere investiti categorialmente, e la forma

¹²⁸Ivi, p. 192.

non può essere trovata, irrazionalisticamente, nell'alogico sensibile e non-sensibile, così d'altro canto il sensibile e il non-sensibile non possono essere penetrati e scomposti, ma *solo* investiti e compresi dalla forma logica. Come contro l'irrazionalismo, in ciascuno dei due ambiti, occorre sostenere che il logico non è contenuto dall'alogico e che è indispensabile per l'irrazionale la possibilità di essere toccato dalla forma categoriale, che gli si aggiunge, così contro il razionalismo bisogna mettere in rilievo l'insuperabile irrazionalità che resta in ogni possibilità d'essere investito. [...] Irrazionalità del materiale ma non irrazionalismo; razionalità della forma, ma non razionalismo!¹²⁹

La corrente filosofica che Lask denomina «empirismo sovrasensibile», e di cui riconosce come esponenti principali nel dibattito post-kantiano Jacobi, Fichte e Fries, ha il merito di avere per la prima volta nella storia della filosofia messo in rilievo l'irrazionalità del non-sensibile, avendo posto accanto alla sensazione, alla percezione e all'intuizione sensibili un'altra fonte della vita immediata, cioè la sensazione, la percezione e l'intuizione a-sensibili o intellettuali, un senso interno posto accanto a quello esterno.¹³⁰ La nozione di intuizione viene intesa come irrazionalità in senso ampio, come il genere rispetto al quale intuizione sensibile e intuizione non-sensibile sono da riguardare come specie particolari. Il concetto di intuizione condivide tuttavia la medesima ambiguità propria dei concetti di immediatezza e di vita, che in ultima istanza devono anch'essi essere compresi, come i concetti di forma e materiale, funzionalmente: «tutto è allo stesso modo irrazionale, e tutto è allo stesso modo razionalizzabile».¹³¹

Quali sono, al termine di questa schematica ricostruzione dei contenuti della *Logik der Philosophie*, gli elementi della filosofia di Lask di cui dobbiamo tenere conto ai fini della nostra trattazione? In primo luogo, ci si può riferire ai due fondamentali pilastri del copernicanismo e dell'oggettivismo, ovvero al fatto che Lask prende le mosse dalla tesi copernicana di Kant,

¹²⁹ *Ivi*, p. 195.

¹³⁰ In modo particolare è significativa quanto viene detto di Fichte, a conferma di quanto già si trova nel *Fichte-Buch* del 1901: «In Fichte, durante un certo periodo dello sviluppo del suo pensiero, alla contrapposizione tra la sfera della vita sensibile e la sfera della vita non-sensibile si lega una straordinaria chiarezza circa la doppia fondazione materiale così ottenuta, su cui – attraverso l'elaborazione delle due diverse specie di materiale – si eleva la duplicità tra conoscenza della scienza dell'essere e conoscenza filosofica. Come la conoscenza dell'essere si fonda sull'indipendente “sentimento sensibile”, sull'immediata “intuizione sensibile”, così la conoscenza filosofica si fonda sul “sentimento etico”, sull'immediata “intuizione intellettuale”», *ivi*, pp. 196-97.

¹³¹ *Ivi*, p. 202.

interpretata come l'affermazione che la componente oggettuale degli oggetti deve essere ricondotta alla sfera della validità logica, e allo stesso tempo la espande in senso oggettivistico, non più limitando il categoriale-logico alla facoltà conoscitiva di un soggetto ma affermando l'immanenza di logico e oggettuale. In secondo luogo, questa elaborazione della tesi copernicana si poggia sulla tesi fondativa della filosofia della validità, che Lask ritrova in Lotze, secondo la quale la sfera logica della validità va individuata come un terzo regno distinto tanto dall'essente sensibile quanto dal sovra-essente sovra-sensibile. Infine, ci si può riferire all'impostazione della logica analitica come al terzo elemento fondamentale, che dal *Fichte-Buch* trascorre nella *Logik*, secondo cui la conoscenza e il darsi della realtà oggettiva dell'esperienza si producono solo tramite la relazione di forme razionali vuote con un materiale irrazionale pieno di contenuto. I valori vengono dunque intesi mediante la nozione di forma, il loro carattere formale consiste nell'essenziale riferimento a un momento materiale riempitivo, nel loro essere validità-per, che consiste proprio in quella vuotezza e irrealtà delle forme cercante il suo riempimento nel materiale irrazionale. La relazione di forma e materiale della logica analitica, dunque, situata nell'impostazione generale della filosofia della validità e oggettivisticamente risemantizzata, va considerata come l'elemento centrale e fondamentale della filosofia teoretica di Lask.

Questa relazione di forma e materiale può a sua volta essere riguardata sotto due punti di vista distinti, a seconda che si faccia riferimento a quelle che abbiamo definito la definizione funzionale e la definizione essenziale del momento materiale. Tale distinzione, che nell'esposizione di Lask soddisfa a precise esigenze teoretiche, è allo stesso tempo, a nostro avviso, la fonte della fondamentale oscillazione a cui facevano già riferimento i due *Leitfaden* indicati all'inizio della ricostruzione: da un lato una tensione alla concretezza e il sopravvivere di un materiale indipendente, resistente e pieno di realtà, dall'altro un trascendentalismo oggettivista che fa del materiale un concetto-limite e una necessità puramente funzionale. Secondo la definizione funzionale dei membri della relazione, materiale e forma sono le funzioni, presenti in ogni compagine di senso, rispettivamente dell'impenetrabilità e nudità logica foriera di contenuto e determinante la *Bewandtnis* del senso, e del momento di chiarezza che avvolge e riveste il materiale nudo cagionandone la conoscenza. La possibilità di intendere tali momenti come funzioni permette che la conoscenza prodotta attraverso la relazione possa darsi anche, riflessivamente, come conoscenza della forma, forma della forma, e con ciò conoscenza filosofica. D'altro canto, tuttavia, la definizione essenziale del momento materiale emerge come un correlato necessario, in quanto la struttura a livelli del senso teoretico in cui la relazione originaria di forma e materiale si articola non può che fondarsi in quello che Lask chiama materiale originario, *Urmaterial*, il quale è materiale

essenzialmente: esso è il non-valente, l'assolutamente estraneo alla forma, l'alogico. Senza la definizione essenziale, l'edificio a livelli del senso teoretico non può trovare fondamento alcuno; senza la definizione funzionale, esso non può articolarsi in un piano di senso ulteriore a quello basale della logica dell'essere. Come è emerso dalle ultime pagine della nostra ricostruzione, Lask riconduce l'irrazionalità del materiale in ultima istanza all'intuizione, ancora una volta funzionalmente intesa. Quando tuttavia nel *Fichte Buch* Lask si concentra sul periodo metafisico di Fichte, l'irrazionalità del momento materiale smette di essere considerata un concetto limite della ragione in senso kantiano, ma diventa realtà viva e concreta, tanto che Lask parla di una certa «autonomia ontologica» concessa alla singolarità finita.¹³²

Come ha lucidamente annotato Ernst Bloch, la dottrina della determinazione del significato di Lask prevede sì che il contenuto materiale trascorra fin dentro la struttura delle forme e del sistema delle forme, e tuttavia si tratta di un materiale inteso ancora come concetto-limite differenziante, non di una materia proprio del modo d'essere categoriale stesso.¹³³ Bloch coglie appieno le oscillazioni dell'impostazione laskiana riguardo al tema dell'irrazionale: «l'irrazionalità (o meglio: alogicità) di Lask sembra ancora ambivalente; è simile a san Nicola la vigilia di Natale, che un po' terrorizza, un po' assegna doni».¹³⁴ Si parla di oscillazioni e non di aporie perché, come abbiamo visto, le due definizioni di materiale si correlano reciprocamente, benché il senso che veicolano sia ben distinto: l'autonomia ontologica della singolarità finita in cui consiste strettamente la definizione essenziale conduce a una lettura della dottrina della determinazione del significato che tende verso un'impostazione materialistica, mentre la definizione funzionale che considera l'*Urmaterial* come un concetto limite e l'intuizione sensibile come un caso dell'intuizione in generale, parigrado all'intuizione non-sensibile, e conseguentemente soltanto come il nudo logico funzionale, non accenna a uscire dall'impostazione idealistico-trascendentale, malgrado l'oggettivismo. Quello che Bloch contesta a Lask, insomma, è di essere rimasto fino alla fine idealista e kantiano,

¹³² «[E]ine gewisse *ontologische* Selbständigkeit der endlicher Einzelheit», E. Lask, *Fichte Idealismus*, cit., p. 189. Cfr. *supra*, p. 45.

¹³³ Cfr. E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in id., *Gesamtausgabe*, 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, pp. 85-86. Secondo Bloch, che nella sua storia del materialismo espone un punto di vista ovviamente teso al marxismo-leninismo e analizza i pensatori sotto la prospettiva rappresentata da quest'ultimo, Lask è una figura di mediazione e di passaggio, e nonostante la sua filosofia rimanga inevitabilmente idealismo borghese, egli individua e intuisce alcune strutture teoretiche correttamente.

¹³⁴ «Lasks "Irrationalität" (besser: Alogizität) wirkt derart noch ambivalen; sie ist eine Art vorweihnachtlicher Nikolaus, der teils erschreckt, teils Geschenke notiert», *ivi*, p. 86.

nonostante il fatto che, come affermò invece Lukács, egli rappresentasse appieno quell'esigenza di portare la validità a concretezza tipica della *Geltungsphilosophie* della scuola del Sud-ovest.¹³⁵

Quello finora definito come oggettivismo o come ontologismo trascendentale, invece, consiste propriamente nell'interpretazione laskiana della tesi copernicana, che, come si è esaurientemente visto, riconduce l'oggettività e il fattore formale degli oggetti alla sfera della validità logica. Non è in senso proprio l'oggettivismo a richiedere la definizione funzionale, quanto piuttosto il generale auspicio laskiano alla panarchia del logos e all'articolazione della logica della validità. Allo stesso tempo, però, questo ontologismo che ritrova nelle categorie il co-appartenere della realtà oggettiva anche al regno della validità logica, senza postulare né un soggetto della sintesi né un regno trascendente della verità sostanziale, è da distinguere dall'autonomia ontologica della individualità singola, che significa piuttosto un riconoscimento essenziale di ciò che il trascendentalismo si limita a leggere funzionalmente. La definizione funzionale, dunque, è richiesta dalla peculiare interpretazione laskiana del metodo trascendentale rispetto al proposito di applicare Kant a sé stesso, e quell'empirismo che il razionalismo di Kant «non soltanto ammette [...] bensì fonda»¹³⁶ rimane in Lask un empirismo funzionale e interno al trascendentale.¹³⁷

Dal nostro punto di vista quello che ci sembra dover essere particolarmente evidenziato, al netto della fittissima rete di problematiche squisitamente logiche che la nostra ricostruzione non ha toccato, è proprio tale tensione alla concretezza riportata al centro della trattazione teoretica, questo essere irrimediabilmente appesantite e materialmente incarnate delle forme, questo riportare la molteplicità logico-formale alla oscura presenza e concretezza del momento materiale che costantemente e necessariamente perturba la pura chiarezza formale. Benché le due linee di oscillazione individuate conducano possibilmente a soluzioni filosofiche diverse e benché, già dal *Fichte-Buch*, la linea che appare come maggiormente battuta e quella della logica analitica-trascendentale di contro a quella della valutazione del concreto, è proprio in questa irrisolutezza di fondo che riconosciamo un elemento di grande interesse nella filosofia di Lask. Il tema della vita, infine, che ritorna anch'esso gravato dalla doppia etichetta funzionale ed essenziale, e la definizione della filosofia come "illuminismo" manifestano nuovamente quella tensione alla concretezza che la teoresi sembra costretta a precludersi in nome della propria auto-dichiarata coerenza.

¹³⁵ Cfr. G. Lukács, *Emil Lask*, cit, pp. 171-72.

¹³⁶ «[...] der *Kant'sche* Rationalismus [nicht nur duldet] einen *gewissen* Empirismus, eine gewisse unersetzliche Selbständigkeit des Empirischen [...], sondern begründet», E. Lask, *Fichte-Idealismus*, cit., p. 33.

¹³⁷ Cfr. G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, cit.

CAPITOLO 3

IL GIOVANE LUKÁCS

Nostro intento in questa prima sezione è mettere in luce come la problematica teoretica relativa allo statuto della realtà oggettiva emerga in Lukács a partire dal suo interesse verso il tema dell'estraneazione degli individui nella cultura moderna, sociologicamente inteso e saggisticamente elaborato, per giungere a un maggiore raffinamento teorico mediante il suo l'entrare in contatto con l'ambiente e la concettualità della filosofia neokantiana del sudovest. All'interno del periodo cosiddetto giovanile e premarxista di Lukács, che si può schematicamente delimitare da un lato con l'inizio della redazione della sua prima opera, *Lo sviluppo del dramma borghese moderno*, nel 1907, ed dall'altro con gli scritti del 1918 immediatamente anteriori alla "conversione" marxista, quali *Il bolscevismo come problema morale* o *Discussione sull'idealismo conservatore e sull'idealismo progressista*, gli anni 1911-1912 rappresentano uno specifico momento di cesura gravido di conseguenze tanto filosofiche quanto esistenziali per la vita e l'opera di Lukács, di cui è efficace indicatore lo stilisticamente anomalo saggio-dialogo del 1912 *Sulla povertà di spirito*. Gli eventi che nel 1911 gettano il ventiseienne Lukács nel più profondo sconforto sono il suicidio di Irma Siedler a maggio, con la quale Lukács aveva intrattenuto una relazione amorosa a cui lui stesso aveva posto fine con un gesto kierkegaardiano, e la morte per tubercolosi dell'amico Leo Popper in ottobre.¹ Soprattutto il suicidio di Irma Siedler mette in crisi il già fragile sistema etico-estetico che fungeva da impalcatura teorica alla produzione saggistica del giovane Lukács. L'incertezza non si protrae comunque troppo a lungo: un'annotazione del diario personale di Lukács, datata 15 dicembre 1911, recita: «la crisi sembra essere alla fine. Mi sono rifugiato nella teoria della conoscenza e nella frivolezza».²

Dal punto di vista di una ricostruzione schematica e semplificatoria dei riferimenti filosofici del giovane Lukács, la "fuga" nella teoria della conoscenza del 1912 va intesa come un avvicinamento esplicito e concreto alla filosofia dei valori di Rickert e di Lask, e contemporaneamente una presa di distanza dall'impostazione sociologica di Simmel che agiva da

¹ Per le informazioni biografiche ci riferiamo, qui e in seguito, principalmente a A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Blackwell, Cambridge, 1991.

² G Lukács, *Diario (1910-1911)*, Adelphi, Milano, 1983, p. 67. Quasi simbolicamente, si tratta della penultima annotazione del diario (l'ultima è datata 16 dicembre, il giorno successivo).

scheletro sistematico soprattutto del testo *Sull'evoluzione del dramma moderno*. Proprio di una fuga è opportuno parlare, nella misura in cui la stesura della sua prima Estetica sistematica, che occuperà Lukács in modo discontinuo dal 1912 al 1918, può essere interpretata come un raffinamento astratto e teoretico di tutta la problematica culturale relativa all'estraneazione degli individui nella società moderna che costituisce il sottofondo costante delle opere saggistiche e riemerge in modo esplicito e centrale, seppur sotto una nuova luce interpretativa, in *Storia e coscienza di classe*. Ci riferiamo in modo particolare all'analisi, in larghissima parte estratta dal Simmel della *Filosofia del denaro* o de *La metropoli e la vita dello spirito*, delle strutture sociali frammentate ed estraniare del mondo moderno, secondo cui la specificità della società e della cultura borghese sarebbero da imputare al processo di razionalizzazione della vita economica. Dalla produzione industriale il processo di oggettivazione si estende a tutte le manifestazioni della vita individuale e sociale, mediante una generale depersonalizzazione e quantificazione che trova espressione adeguata nell'assetto categoriale delle scienze moderne. Se però Simmel è in grado di individuare, dal punto di vista sociologico, tutta una serie di fenomeni tipici dell'alienazione moderna, il suo giudizio su di essi non è di natura storica, ma piuttosto riferito a un concetto sovrastorico di cultura essenzialmente ed inscindibilmente intrecciato con quello di estraneazione: il soggetto è contrapposto a un mondo di oggettivazioni che sono a un tempo sovraindividuali e spirituali, ovvero oggettivazioni del soggetto stesso elevatesi ad universalità e ad esso contrapposte. Per Simmel l'oggettivazione e la reificazione delle relazioni sociali costituiscono un processo identico e necessario allo sviluppo dell'autentica individualità del singolo; la *Kultur* è l'insieme delle oggettivazioni operate dagli uomini, ed essa prevede strutturalmente l'opposizione di individuale-soggettivo e oggettivo-generale e il movimento processuale-evolutivo della reintegrazione delle forme dello spirito oggettivo nella soggettività. Di conseguenza, ogni manifestazione moderna dell'estraneazione degli individui va ricondotta alla legge strutturale del concetto di cultura e alla sua peculiare tragicità.³

La crisi del 1911 ha però una doppia direzione di sviluppo: non soltanto la “fuga” nella teoria della conoscenza, ovvero il rivolgersi da parte di Lukács a una più impegnata riflessione filosofico teoretica, ma altrettanto, a partire dalla medesima costellazione problematica, un approfondirsi della ricerca nella dimensione etica che, proprio a partire da *Sulla povertà di spirito*, si articolerà

³ Cfr. a riguardo K. Kavoulakos, *Georg Lukács's philosophy of praxis. From Neo-kantianism to Marxism*, Bloomsbury, London, 2018, pp. 96-102; A. Hoeschen, *Das »Dostojewsky«-Projekt. Lukács neukantisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1999, pp. 10-23; R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Siedler, Frankfurt am Main, 1987, pp. 189-215.

parallelamente all'elaborazione dell'Estetica negli anni tra il 1912 e il 1918. Le oscillazioni della *Zeitdiagnose* del Lukács dei primi anni '10 possono trovare un'esposizione schematica e generale nel raffronto tra l'articolo *Cultura estetica*, del 1910, i saggi più significativi de *L'anima e le forme* e il dialogo *Sulla povertà di spirito*.⁴ Come abbiamo detto, l'interesse problematico che si manifesta già nei primi testi di sociologia della cultura è relativo all'estraneazione degli individui nella società moderna, estraneazione che presente però uno statuto di radicale insuperabilità in ragione del suo essere concepita come elemento consustanziale al darsi della cultura. Tale statuto problematico della Cultura trova espressione, nei saggi de *L'anima e le forme*, per il tramite della relazione tra Forma e Vita, dove l'essenziale tragicità del rapporto estraniato tra soggetto e oggetto e dei rapporti interumani si cristallizza nella costantemente vanificata tensione alla realizzazione della Forma nella Vita. La crisi del 1911 rappresenta un momento di svolta proprio perché soltanto a partire da *Sulla povertà di spirito* si manifesta il tentativo di superare la tragicità della forma e l'illusione della sua redentività con la ricerca di nuove modalità pratiche, e parimenti la fuga nella *Erkenntnistheorie* apre a un significativo approfondirsi della determinazione teoretica del problema dell'estraneazione.

1. *Incomunicabilità, etica e forma negli scritti sociologici e saggistici*

«Ammezzo che oggi esista una cultura, potrà trattarsi soltanto di cultura estetica»:⁵ così si apre l'articolo del 1910, nel quale, sulla base del concetto simmeliano di cultura, Lukács definisce l'esteta il tipo ideale dell'epoca moderna dal punto di vista culturale. L'atteggiamento dell'esteta è essenzialmente caratterizzato dall'impiego dello stato d'animo quale criterio interpretativo dell'arte, «il rapporto fuggevole, fortuito, non sottoposto ad analisi [...] tra l'osservatore e l'oggetto dell'osservazione», e la cultura estetica presuppone l'estensione di questo atteggiamento al complesso della vita, «quando cioè la vita si trasformò in una successione ininterrotta di stati d'animo in perenne mutamento».⁶ Sebbene l'esteta si illuda, nel suo atteggiamento, di trasformare la vita in arte, quello che fa è estendere il rapporto superficiale e non realmente comunicativo che intrattiene con l'arte a tutto il resto, pervenendo alla negazione di ogni vera attività pratica dell'anima, «perché la sua unica manifestazione di vita consiste nell'aderire agli attimi con pieno

⁴ Seguiamo in ciò una diffusa linea interpretativa che si ritrova ad esempio in K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie. Georg Lukács' neukantisches Frühwerk*, De Gruyter, Berlin, 2014; A. Hoeschen, *Das »Dostojewsky«-Projekt. Lukács neukantisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1999.

⁵ G. Lukács, *La cultura estetica*, in Id., *Cultura Estetica*, Newton Compton, Roma, 1977, pp. 12-30, qui p. 12.

⁶ *Ivi*, p. 15.

abbandono».⁷ L'atteggiamento della cultura estetica, ovvero della cultura moderna, è dunque quello di un'ingenua passività di fronte al mondo e alla vita. Il superamento di questo stato di cose passa, secondo Lukács, per la radicalizzazione dell'estetismo, o meglio, per il suo essere coerentemente perseguito sulla base dell'applicazione alla vita interiore del vero principio estetico, che non è quello del fruitore o dell'osservatore di oggetti artistici, ma piuttosto quello del creatore, ovvero la forma. L'estetismo si tramuta pertanto nell'imperativo etico dell'applicazione della forma alla vita, in un'etica dell'auto-formazione individuale: «l'esteta applica il concetto di forma alla vita, e la cultura estetica equivale a dare forma all'anima».⁸ Ciò che dovrebbe salvare dalla perdita di qualsiasi autentico rapporto con la realtà e con la vita è il potere redentivo della forma artistica, che deve oggettivarsi nell'opera d'arte.

L'estetismo radicalizzato non è comunque in grado di restaurare la cultura dell'epoca moderna: la cultura estetica, anche quando fondata sulla nozione di forma, non porta mai al superamento dell'estraneazione, proprio perché necessariamente costretta al ripiegamento individuale e al tragico eroismo solipsistico dell'etica dell'autoformazione.⁹ La tragicità consustanziale al rapporto della forma con la vita è il *leitmotif* più esplicito dei saggi de *L'anima e le forme*: in questi testi e altrettanto in *Sulla povertà di spirito* il carattere estraniato della cultura moderna trascorre completamente all'interno della nozione di vita ordinaria o abituale, la quale è «senza forma, perché in essa nessuna forma riesce a definirsi chiara e pura»;¹⁰ essa è, ancora, «un'anarchia del chiaroscuro: nulla si realizza totalmente in essa, mai nulla giunge a compimento»;¹¹ la vita ordinaria, l'esistenza al di qua della forma e separata da essa, è puro caos. I suoi caratteri essenziali si lasciano schematizzare in questo modo: essa non conosce alcuna necessità all'infuori della necessità meccanicistica del meramente dato; la sua mancanza di forma significa per l'uomo che in essa tutte le possibilità rimangono perennemente aperte; nessuna azione e nessun segno possono

⁷ *Ivi*, p. 16.

⁸ *Ivi*, p. 28.

⁹ «È una redenzione che ognuno può raggiungere solo per sé stesso, e nulla può aumentare la beatitudine di chi sia già stato redento. [...] Uomini simili non creano una cultura, né hanno intenzione di farlo: la santità della loro vita consiste nel fatto che sono stati privati di ogni illusione. Non creano una cultura, ma vivono come se vivessero in una cultura; non creano una cultura, ma vivono in maniera tale da conquistarne il merito», *ivi*, p. 30.

¹⁰ G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Una lettera e un dialogo*, in id. *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli Editore, Bologna, 1981, pp. 100-115, qui p. 110.

¹¹ G. Lukács, *L'anima e le forme*, trad. it. a cura di S. Bologna, SE, Milano, 2002, p. 232.

mai acquisire in essa un significato definitivo e inequivocabile.¹² Non soltanto l'individuo della vita ordinaria è alla mercè di un mondo di oggettivazioni sociali e culturali che gli si oppongono e verso le quali non ha potere, egli è destinato anche alla totale incomprendimento di sé stesso e degli altri nella misura in cui ogni tentativo di esternarsi con un gesto, di trasformare una possibilità in realtà, di realizzare, insomma, la forma nella vita, risulta vano. Se nessun gesto può davvero realizzarsi, ogni tentativo dell'individuo di porsi autonomamente verso la realtà risulta incomprendibile; è sulla base di ciò che la dimensione della vita ordinaria ed abituale si caratterizza essenzialmente a partire dalla vacuità e dal fallimento della comunicazione interindividuale. Per il giovane Lukács, posto che per comprendere un'altra persona non è sufficiente intendere in modo concorde i medesimi contenuti di pensiero veicolato da un'espressione o da un gesto, ma è piuttosto necessario intendere i motivi dell'espressione stessa, nella vita abituale la comprensione si arresta prima di questa seconda esigenza, nel momento preciso, cioè, in cui essa diventa moralmente rilevante.¹³

Su queste basi appare chiaro come il gesto fatale di Kierkegaard con Regina Olsen (e allo stesso modo il gesto tentato da Lukács con Irma Siedler), gesto che pretende di importare la Forma nella vita e di applicarla al materiale della vita stessa, possa soltanto fallire, esattamente come fallisce la pretesa romantica di estetizzare il mondo incarnata (di nuovo ne *L'anima e le forme*) dalla figura di Novalis. Il gesto kierkegaardiano tenta di tenere insieme la dimensione della vita ordinaria con la sua confusione semiotica e il mondo delle forme, in cui regna invece l'inequivocabilità del significato; la sua debolezza è insita nella continuativa relazione interpretativa in cui è situato e che è costretto a riprodurre costantemente. La forma calata nella vita attraverso il gesto deve costantemente giustificarsi attraverso l'esposizione dei motivi del gesto stesso, negando proprio l'univocità e l'immediatezza con cui intendeva imporre il proprio significato: «daddove la psicologia è l'elemento dominante della vita, non esistono più gesti che abbracciano in sé vite intere e situazioni di vita».¹⁴ La domanda fondamentale di tutto il primo periodo della speculazione lukacsiana, se la forma possa effettivamente essere imposta alla vita, riceve una risposta tragicamente negativa, e questo accade perché, anche qualora l'intenzione soggettiva riesca a realizzarsi nel dominio caotico della vita, quest'ultimo non elimina le possibili ambivalenze tra

¹² Cfr. a riguardo K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit., pp. 23-4.

¹³ Questa teoria della comprensione, o piuttosto della non-comprensione dell'altro nella vita ordinaria deriva a Lukács ancora una volta da Simmel. Cfr. A. Hoeschen, *Das »Dostojewsky«-Projekt*, cit., pp. 15-16.

¹⁴ G. Lukács, *L'anima e le forme*, cit. p. 70.

l'azione presuntamente *eindeutig*, inequivocabile, e i suoi veri motivi, o perlomeno ciò che di essi può essere compresi dagli altri soggetti. La determinazione reciproca e continua tra anima e gesto porta alla distruzione del gesto stesso e allo smarrirsi della forma nel caos dell'esperienza psicologica. È proprio in ragione del carattere caotico e volubile della vita che l'unione inequivocabile di un segno determinato con una determinata esperienza psichica a cui il segno rimandi è impossibile, e pertanto anche ogni pretesa comunicabilità e comprensibilità del gesto si rivela illusoria.

Sulla povertà di Spirito è uno scritto che può essere riguardato come la traduzione letteraria della crisi esistenziale in cui il suicidio di Irma Siedler gettò il giovane Lukács, che sgomento si ritrovò costretto a rimettere in discussione tutto l'assetto categoriale che aveva strutturato il suo pensiero fino a quel momento.¹⁵ I protagonisti dello scritto del 1912, che è redatto nella forma di un dialogo trascritto per lettera, sono un uomo, l'eroe-filosofo che è Lukács stesso, e una donna la cui sorella, che con l'uomo intratteneva una profonda relazione spirituale, si è recentemente tolta la vita. La voce narrante è quella della donna, che racconta il dialogo avuto con l'uomo due giorni prima che anch'egli si risolvesse per il suicidio. Il secondo suicidio non è spiegabile come una conseguenza del primo: il protagonista maschile sa e afferma di non essere colpevole, davanti alla morale umana, del fatto di non aver potuto comprendere e aiutare la donna. La morale umana, ovvero la morale della vita abituale, non gli imputa alcuna responsabilità causale, né potrebbe, proprio perché tale impossibilità di comprendere l'altro nella profondità della sua anima caratterizza questo piano dei rapporti tra i soggetti e tra il soggetto e il mondo: è ancora una volta la diagnosi di un'incomunicabilità tra i soggetti della realtà estraniata. Egli prosegue, però, sostenendo che avrebbe potuto comprendere la donna se gli fosse stata concessa la «grazia della bontà». L'elemento di novità e di rottura che questo scritto manifesta consiste proprio nel tema della bontà e nella conseguente ridefinizione dell'etica che comporta, nella misura in cui, affermata per la prima volta la possibilità che una comprensione possa sussistere, diventano manifeste tutta la vacuità e l'inadeguatezza del potere redentivo della forma:

¹⁵ «Il giovane Lukács conduce qui una specie di “esperimento intellettuale”: prende le idee che l'hanno occupato fino a quel momento, le proietta nel suo eroe secondo le esigenze della situazione conflittuale data, e fa in modo che ripensandole nei loro termini estremi questi ne tragga tutte le sue conseguenze. [...] in tal modo si confronta egli stesso con le conseguenze delle sue idee, e queste non gli risultano accettabili», A Heller, *Sulla povertà di spirito. Un dialogo del giovane Lukács*, in F. Fehér, A. Heller, G. Markus, A. Radnóti, *La Scuola di Budapest*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 47-58, qui pp. 48-49.

«[L]a maggior parte degli uomini vive senza la vita e non se ne accorge. La loro vita è solo sociale, solo infraumana [...], per essi l'adempire agli obblighi è l'unica possibilità di alzare più in alto la vita. Perché ogni etica è formale: il dovere è postulato, forma – e quanto più è perfetta una forma tanto più vive una vita propria, tanto più cade lontano da ogni immediatezza. La forma è un ponte che ci distanzia; ponte in cui andiamo e veniamo senza incontrarci mai. [...] La vera vita è oltre le forme, la vita ordinaria è invece al di qua delle forme e la bontà è la grazia per spezzare queste forme.¹⁶

Il destino dei protagonisti del dialogo è definito dall'estraneità alla vita della forma e dal fallimento della comunicazione mediata da segni nella dimensione della vita ordinaria. La forma intesa come «un ponte che ci distanzia» (*eine Brücke die trennt*) deve essere spezzata dalla bontà, che oltre la forma trova la vera comprensione dell'altro e la sensatezza dei gesti morali. Al di qua della forma, invece, la vita ordinaria è il regno dell'incomunicabilità e dell'estraneazione. Il problema di Lukács rimane, quindi, come sia possibile accedere alle interiori profondità dell'altro quando manca il criterio per comprendere financo le proprie intenzioni ed esperienze psichiche, e la soluzione a cui finalmente si accenna, oltre la tragica fallimentarietà della Forma, è la bontà come grazia divina, la bontà che va oltre l'umano: «L'uomo buono non spiega l'anima dell'altro, ma vi legge dentro come nella propria, egli è divenuto “uno con l'altro”». ¹⁷ Il tema dell'incomunicabilità nella vita ordinaria non è esplicitamente elaborato, ma se ne ritrovano chiari segnali, e altrettanto chiaro è il fatto che l'etica della bontà corrisponda all'opposto speculare dell'incomunicabilità della vita estraniata:

La conoscenza umana è solo una spiegazione di parole e di segni e chi sa dire se sono veri o mendaci? E una cosa è certa: spieghiamo secondo le nostre proprie leggi ciò che avviene nell'ignoto eterno degli altri. Ma la bontà è grazia. Ricordi pure come divengono manifesti a S. Francesco d'Assisi i pensieri altrui. Egli non li indovina, no, ma gli diventano manifesti. Il suo sapere è oltre le spiegazioni e i segni: egli è buono, in questi momenti egli è l'altra persona stessa.¹⁸

¹⁶ G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 102-103.

¹⁷ *Ivi*, p. 104.

¹⁸ G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., p. 102.

Se all'altezza de *L'anima e le forme* e di *Cultura estetica* la contrapposizione fondamentale era quella tra il caos della vita ordinaria e la Forma come tentativo di ricostruire sensatezza, con *Sulla povertà di spirito* emerge una terza e ulteriore dimensione che tenta di superare le aporie dell'etica dell'autoformazione spingendosi oltre la Forma. La figura di San Francesco è soltanto uno dei numerosi *exempla* (tra cui, non da ultimi, figurano personaggi dei romanzi di Dostojevskij) del modello etico rappresentato da questa terza possibilità, l'etica della bontà, che scavalca il problema della comunicazione (ovvero il problema del rapporto tra Forma e vita) perché supera la mediatezza della Forma e riconduce il significato etico delle azioni a una bontà sovraumana che trascende la causalità di qualsiasi etica formale: ciò che conta in essa è la bontà inequivocabile delle sue motivazioni e dei suoi propositi, non gli esiti concreti a cui conduce.¹⁹ Il dialogo si conclude con una restaurazione metafisica del concetto di casta in riferimento agli atteggiamenti eticamente possibile per gli uomini e la sua tripartizione gerarchica in una casta della vita ordinaria e comune (soggetta a un'etica formalistica del dovere di tipo kantiano), una casta della forma (dove l'oggettivazione del gesto etico è mediata dall'opera d'arte) e infine una casta della vita vivente ed essenziale, al di là delle forme (di cui fanno parte gli uomini che posseggono, quasi per predestinazione, la grazia divina della bontà).²⁰

L'etica oltre-formale della bontà rappresenta l'elemento di maggiore novità del dialogo, in quanto del tutto assente nelle opere precedenti il 1912 e allo stesso tempo anticipante una delle direzioni di sviluppo intrapresa da Lukács negli anni immediatamente successivi con i testi dedicati a Dostoevskij. La conclusione di *Sulla povertà di spirito* lascia aperte due diverse vie per il superamento dell'etica formalistica della vita ordinaria: da un lato il cammino dell'opera e dell'autoformazione, con i limiti già rilevati, dall'altro lato il cammino della bontà, riservato solo a pochi eletti, metafisicamente predestinati. Lukács, che immedesimato con il protagonista maschile del dialogo non sente personalmente alcuna grazia, ripiega sul primo cammino. Ma l'opera e il mondo utopico che essa costituisce non offrono alcuna soluzione al problema della comunicazione, che rimarrà infatti centrale e verrà tematizzato proprio nella sua irrisolvibilità negli scritti degli anni successivi, e in particolar modo nella *Filosofia dell'arte di Heidelberg* e nell'*Estetica di Heidelberg*. Non mancherà, allo stesso tempo, un tentativo di intraprendere anche il cammino dell'etica della bontà,

¹⁹ «A chi ha giovato il principe Mischkin? Non ha disseminato piuttosto tragedie dove camminava? Eppure, certamente non aveva questa intenzione», *ivi*, p. 104.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 113-114, e di nuovo A. Heller, *Sulla povertà di spirito. Un dialogo del giovane Lukács*, cit., p. 51.

unici risultati del quale saranno la *Teoria del Romanzo* e i frammenti, ritrovati dopo la morte di Lukács, di un *Dostojewskij-Buch* del quale la *Teoria* avrebbe dovuto costituire il capitolo iniziale.

2. *Estetiche neokantiane*

Dopo il 1912 Lukács si trasferì a Heidelberg intenzionato a stabilire contatti con alcune delle personalità filosofiche dell'accademia tedesca di quel periodo e ad ottenere una cattedra universitaria in Germania. La “fuga” nella teoria della conoscenza si concretizza dunque nella stesura di una *Estetica* il cui obiettivo è tematizzare la sfera autonoma della validità estetica prevista dalla sistematizzazione di Lask ma mai realmente elaborata. La travagliata composizione dell'opera, che rimane a tratti frammentaria e incompiuta, è intuibile immediatamente dall'edizione curata dopo la morte di Lukács dall'allievo Gyorgy Markus, la quale è suddivisa in due tomi nettamente distinti: una *Filosofia dell'arte di Heidelberg*, redatta tra il 1912 e il 1914, e una *Estetica di Heidelberg*, risalente al periodo 1916-1918. La scelta editoriale di suddividere il corpus dei frammenti di un'opera che doveva essere stata concepita come unitaria non è dovuta soltanto alla diversa periodizzazione temporale, ma si giustifica piuttosto sulla base di una differenza contenutistica, e sulla ipotesi comprovata che nel 1916 Lukács intraprese una seconda stesura del capitolo iniziale, del quale infatti si trovano due diverse versioni al principio dei due tomi.²¹ Per quanto riguarda il tema che ci interessa peculiarmente, ovvero il nesso rappresentato dalla nozione di *Erlebniswirklichkeit* e dalla comunicazione intersoggettiva, vedremo come la sua problematizzazione subisca un significativo mutamento dalla *Filosofia dell'arte* all'*Estetica* proprio in rapporto alle due differenti stesure de primo capitolo, che in entrambi i casi ha l'obiettivo di porre il problema estetico all'interno di una più comprensiva sistematica teoretica. Se infatti all'altezza della *Filosofia dell'arte*

²¹ Cfr. a proposito la *Nota* di G. Márkus in G. Lukács, *Estetica di Heidelberg*, trad. it. di L. Coeta, Sugarco, Milano, 1974, pp. 313-345. La posizione di Márkus riguardo un sostanziale cambio di paradigma tra le due stesure dell'opera è stata contestata da Hoeschen (cfr. A. Hoeschen, *Das »Dostojewskij«-Projekt. Lukács neukantisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, cit., pp. 201-206), il quale afferma piuttosto che l'accento vada posto maggiormente sugli elementi di continuità dovuti alla coerenza dell'impostazione neokantiana, malgrado gli elementi *lebensphilosophisch* presenti nella *Filosofia dell'arte*. La più recente presa di posizione è quella di Kavoulakos (cfr. K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit., pp.232-238), che ricerca una terza via tra Márkus e Hoeschen affermando l'unitarietà generale dovuta all'impostazione filosofico-valoriale (come Hoeschen) ma individua allo stesso tempo una discontinuità rispetto alla possibilità di una *Kultur* come soluzione empirico pratica all'estraneazione della *gewöhnliches Leben*.

Lukács, servendosi in parte della concettualità della *Lebensphilosophie*, connette in modo essenziale le due questioni, nell'*Estetica* la sfera della vita abituale riceve la sua fondazione teoretica come sfera derivata del senso all'interno di una sistematica concettuale di marca prettamente laskiana e si emancipa dal problema della comunicazione. In ogni caso, l'impostazione teoretica di riferimento per Lukács è già da principio essenzialmente neokantiana, nella misura in cui si articola come il tentativo di esporre una filosofia del valore estetico.²²

Il punto d'avvio della *Filosofia dell'arte di Heidelberg* è una peculiare riformulazione della domanda trascendentale di Kant: «Si danno opere d'arte – come sono possibili?». ²³ Nel frammento che nell'edizione tedesca della *Filosofia dell'arte* titola *Das Dasein des Werks*, e che costituisce verosimilmente un abbozzo dell'incipit del primo capitolo, Lukács fornisce la cornice metodologica rickertiano-laskiana sulla base della quale tale domanda deve essere intesa: l'opera d'arte rappresenta il *faktum* estetico da cui l'interrogazione scientifica deve necessariamente muovere, e corrisponde alla scienza matematica della natura in ambito teoretico e alla legge morale in ambito etico. Il carattere fattuale del punto d'inizio non è soltanto una necessità insuperabile del pensiero, ma altrettanto ne determina il movimento essenziale e caratteristico: «Pensare è il diventare voce dell'oggetto [...]. Questo pensiero vuole imparare dalle cose. Intendendo purificarle e liberarle dai falsi vincoli e dall'impotente falsa libertà insita nel puro e semplice darsi affinché possano riscattarsi nella sistematica, non fa altro che ricondurle alla purezza loro peculiare come qualcosa di connaturato, non dando loro niente se non ciò che potevano avere unicamente perché mancava loro la purezza». ²⁴ In completa coerenza con la traduzione laskiana della tesi copernicana, l'approccio di Lukács all'estetica muove dal presupposto metodologico che l'oggettività degli oggetti pertenga alla sfera della validità teoretica, e che conseguentemente la sistematizzazione del sapere debba muovere dalla fattualità concreta per isolarne l'elemento formale, senza dimenticare, allo stesso tempo, che la *Bewandtnis* del senso oggettuale è determinata precisamente dal momento materiale opaco. Pertanto la sistematicità neokantiana, e in questo caso lukacsiana, si articola in sfere di senso autonome l'una dall'altra perché fondate in fattualità reciprocamente incommensurabili piuttosto che sull'implementazione di un principio universale sovraimposto: «se un sistema conoscitivo non vuole limitarsi ad essere una costruzione concettuale vaga e oziosa, la quale finisce per non cogliere niente e alla quale niente si riferisce, deve sottomettersi a questo

²² Cfr. K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit., pp. 74-76.

²³ G. Lukács, *Filosofia dell'arte di Heidelberg*, trad. it. di L. Coeta, Sugarco, Milano, 1973, p. 3;

²⁴ *Ivi*, p. 301.

processo: carpire alle datità le loro determinazioni formali metodologiche e quindi comprendere queste ultime – che sono datità riconquistate e pure di secondo grado – nelle loro connessioni». ²⁵ La domanda trascendentale «come è possibile» riceve la risposta «è necessario» provando sé stessa nella circolarità del sistema che esprime la logica immanente dei concetti delle cose e delle loro relazioni.

Per quanto riguarda il tema della comunicazione intersoggettiva, esso sorge, non meno tempestivamente, nell'articolazione più dettagliata della domanda di partenza. Che si diano opere d'arte significa infatti:

Si danno certe immagini configurate che sono create da esseri umani e che – nonostante portino in sé il sigillo della personalità che le produce – sono capaci, in modo indipendente da questa e assolutamente a sé stante, per la stessa forza del complesso forma-materiale che è a loro immanente, di esercitare effetti immediati; effetti che per la loro natura di rivivibilità non vanno nettamente distinti da quelli della usuale realtà dell'esperienza vissuta e nei quali però [...] si manifestano elementi di un comportamento normativo, di un rapporto con un valore. ²⁶

Va tenuto presente che in questo passo Lukács non sta fornendo una definizione rigorosa dell'opera d'arte, bensì semplicemente esplicitando i caratteri del suo darsi fattuale anteriore a qualsiasi approccio scientifico. Gli effetti immediati che l'opera d'arte esercita rimandano alla possibilità di una concreta comunicazione intersoggettiva proprio per il carattere di rivivibilità che li contraddistingue e li avvicina alla realtà dell'esperienza vissuta; allo stesso tempo però l'essenza dell'opera d'arte non va ridotta a quella di un mezzo di espressione, poiché in essa si manifestano parimenti le caratteristiche di un rapporto con un valore, che esercita effetti a partire dalla forza immanente della sua costituzione di senso e indipendentemente dalla volontà del soggetto creatore. Il pericolo metodico insito nel concepire l'arte come espressione della volontà artistica e come esito adeguato di un processo di comunicazione consiste nel negare a causa di ciò proprio il suo carattere immanente di valore realizzato; viceversa, negare che gli effetti esercitati dall'opera siano accostabili a quelli della realtà dell'esperienza vissuta significa negare che essa possa avere effetti in coloro che ne fruiscono concretamente. L'essenziale paradosso dell'opera d'arte che si annuncia nel suo darsi fattuale e che verrà sviluppato nel resto del primo capitolo è proprio quello di essere contemporaneamente vicina e lontana dalla realtà dell'esperienza vissuta. In quest'ultima regna,

²⁵ *Ivi*, p. 303.

²⁶ *Ivi*, p. 3.

secondo Lukács, un'incrollabile fede nel potere catartico dell'opera d'arte, che affratella gli esseri umani e ne esprime universalmente i moti dell'animo: l'arte libera l'uomo dal suo isolamento sociologico e palesa la possibilità della comunicabilità intersoggettiva. Nel momento in cui, tuttavia, l'arte diventa «l'organo del desiderio umano di unità»,²⁷ nel momento in cui viene concepita come un mezzo di espressione che riesce nel suo intento comunicativo, essa cessa di essere sé stessa perché inserita in un rapporto che la supera dialetticamente.

Tale *Erlebnismwirklichkeit*, nella quale l'arte non può che manifestarsi in una tragica paradossalità, corrisponde alla *gewöhnliches Leben* degli scritti precedenti il 1912: Lukács muove dall'idea, tipica della filosofia della vita, che si dia una costituzione olistica dell'esperienza vissuta come realtà originaria dell'uomo, ma la situa nella cornice laskiana della riflessività come decadimento dal senso originario. Tutto ciò che è dato al soggetto è mediato dall'esperienza vissuta soggettiva, di modo che per esso non può darsi altra realtà diversa da quella esperita; se su questa assunzione Dilthey fondava la possibilità di una psicologia descrittiva capace di esporre una struttura omogenea e universalmente umana della *Seelenleben*, Lukács rifiuta nel modo più assoluto l'eventualità che nella realtà soggettiva dell'esperienza vissuta si possa individuare qualsivoglia principio di atteggiamento normativo nei confronti degli oggetti, ovvero che a partire da un'analisi psicologica della percezione si possa accedere alla sfera di valore che rende ragione dei principi costitutivi della realtà oggettiva. L'anti-psicologismo di Lukács lo porta ad affermare l'ineliminabile unicità qualitativa dell'esperienza vissuta soggettiva, e con ciò una precisa forma di solipsismo sulla base del quale si articola l'intera problematica comunicativa. Il solipsismo della *Erlebnismwirklichkeit*, che la tramuta per ogni soggetto esperiente in una prigione, si configura come un fluire continuo di esperienze vissute in modo immediato: «la continuità della realtà dell'esperienza vissuta è il costante flusso dei suoi contenuti determinati e determinabili, la cui fluidità appunto dipende dal loro essere legati alla qualità soggettiva dell'esperienza diretta; e il soggetto empirico che esperisce, finché è possibile, non va oltre questo limite. Tale immediatezza *indecisa* è quindi l'elemento naturale vitale del soggetto in quanto soggetto empirico, e d'altro lato, una continuità di questo tipo è, come sembra, sufficiente alla sua esistenza».²⁸ La continuità fluente dei vissuti immediati è la patria del soggetto empirico, che si interfaccia unicamente con i vissuti qualitativamente determinati dalla sua individualità di soggetto: questo solipsismo è una premessa imprescindibile per inquadrare la

²⁷ *Ivi*, p. 12.

²⁸ *Ivi*, p. 23.

trattazione lukacsiana riguardante l'opera d'arte, nella misura in cui agli occhi del soggetto empirico quest'ultima appare come il solo rimedio alla sua condizione estraniata.²⁹

Una volta esplicitate le coordinate teoretiche generali del discorso, possiamo seguire l'argomentazione di Lukács a partire dall'osservazione della realtà dell'esperienza vissuta e del desiderio nostalgico di unificazione che muove i soggetti come puri dati di fatto: la prima cosa che emerge quando si considera il comportamento del soggetto empirico nei confronti dell'opera d'arte è il postulato, ingenuamente creduto e tuttavia indimostrato, dell'assolutezza e pertinenza della comunicazione interumana, che costituisce la categoria determinante e l'elemento strutturale della realtà dell'esperienza vissuta. Tale credenza si fonda sul carattere di rivivibilità afferente a ogni fenomeno dell'*Erlebniswirklichkeit*, il quale è «soggettivamente riflessivo per l'oggetto, mentre solo costitutivo per il soggetto di questa realtà».³⁰ La contrapposizione tra costitutivo e riflessivo rimanda alla distinzione di Lask tra categorie costitutive e riflessive. La riflessività, cioè il carattere derivativo di una posizione categoriale, è un elemento tipico della sfera della realtà dell'esperienza vissuta, dove non è individuabile alcun principio di atteggiamento normativo (ovvero, nella terminologia rickertiana, alcun atteggiamento che metta in relazione con un valore), e conseguentemente si possono definire gli *Erlebnis* solo sulla base della loro unicità qualitativa. Per questa ragione la comunicabilità possibile in questa sfera di realtà è problematica e oscillante: se l'essenza di un'esperienza è in ultima istanza definibile solo e soltanto dalla sua unicità qualitativa, è evidente che qualsiasi tramite espressivo non possa che essere parziale e falsificante. «La differenza tra designante e designato» afferma Lukács, «inerisce solo alla realtà dell'esperienza vissuta»,³¹ perché in essa resta sempre indimostrabile l'adeguatezza dell'espressione della qualità dell'esperienza da parte del segno, mancando un qualsivoglia strumento di controllo in ragione del solipsismo dei soggetti empirici. La soluzione psicologista di Dilthey, che predica l'omogeneità delle esperienze, postula una metafisica indimostrabile in questa sfera di realtà, la quale rimane, dal canto suo, paga della propria contraddittorietà:

Il sostrato fattuale di questo contesto strutturale [...] consiste nel desiderio, inestirpabile, di comunicazione, nella credenza generale che realmente si comunichi, vale a dire, si recepisca ciò che si vuole, nel terrore, qua e là avvertibile, che tutti i mezzi dell'espressione

²⁹ Cfr. a riguardo, e in modo particolare per i riferimenti concettuali a Dilthey e a Bergson, K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit., pp. 88-102.

³⁰ G. Lukács, *Filosofia dell'arte di Heidelberg*, cit., p. 14.

³¹ *Ivi*, p. 15.

siano inadeguati e infine nel violento bisogno di superare – o dimenticare – la frattura prodottasi. A tutto ciò si contrappongono il paradosso, già accertato, di tutti i mezzi espressivi in rapporto alla qualità e, insieme, la constatazione che la massa di tutto ciò che viene comunicato si tramuta nondimeno in una continuità e in una coerenza sentite come ovvie.³²

Nella sfera della *Erlebnismwirklichkeit* la comprensione dell'altro è mediata esclusivamente dalla proiezione della nostra auto-comprensione, e pertanto basata sul presupposto di una possibile corrispondenza delle *Seelenleben* nel momento in cui il processo comunicativo si verifica con successo. La comprensione adeguata dello stato interiore dell'altro è in ultima analisi impossibile: la comunicazione che si pretende sussista in tale sfera è mediata da segni inadeguati, che hanno tutt'al più la forza di suggerire e suggestionare la comprensione, nella misura in cui manifestano un'efficacia pratica; proprio in ciò consiste lo schema strutturante la dinamica comunicativa della realtà dell'esperienza vissuta: «esso è perfettamente atto a produrre l'illusione della comunicazione contenutistica e, insieme, la rende assolutamente impossibile».³³ Il solipsismo dei soggetti empirici corrisponde all'elemento qualitativamente singolare della loro esperienza vissuta, che il soggetto comunicante tenta di veicolare con un medium espressivo per principio inadeguato ad esprimerne l'unicità: «è la profonda miseria, l'isolamento, mai superabile dialetticamente, dell'uomo immerso nella realtà vissuta».³⁴

La congenita fallimentarietà e inadeguatezza della comunicazione che emergono dalla sua fattualità sembrano tuttavia trovare nell'arte la promessa della loro redenzione: essa pare predestinata a colmare la frattura tra soggetti perché, pur essendo una forma di comunicazione superiore alle altre esperienze solo per l'intensità del suo suggestionare (e quindi non esulante dal generale schema della comunicazione), nell'opera prodotta da un altro soggetto empirico, l'esperiente «sente con grandissima intensità soprattutto sé stesso ed esperisce ciò che in essa si manifesta come una manifestazione della sua essenza più profonda».³⁵ Non soltanto però la comprensione che il fruitore dell'opera d'arte ritiene di ottenere riguardo alla singolarità qualitativa dell'*Erlebnis* del suo creatore è illusoria, come ogni paventata comprensione dell'altro nella sfera della realtà vissuta, ma questo atteggiamento ha l'effetto, come abbiamo già visto, di degradare l'opera a processo di comunicazione e negarne l'essenzialità. Il solipsismo della *Erlebnismwirklichkeit*

³² *Ivi*, p. 21,

³³ *Ivi*, p. 28.

³⁴ *Ivi*, p. 33.

³⁵ *Ivi*, p. 26.

non è in alcun modo superabile qualora si rimanga all'interno di questa sfera, la comunicabilità e l'adeguatezza dei segni sono possibili soltanto con il definitivo svincolarsi da essa da parte del concetto, ovvero nello spazio della sfera logica:

Il solipsismo [...] è dunque l'espressione concettuale per la struttura interna della realtà dell'esperienza vissuta [...]. Siffatta posizione oscillante è superabile solo dal potere – sicuro per forza e sostanzialità proprie – del concetto che si è svincolato dalla realtà dell'esperienza vissuta in modo definitivo. [...]; importante è, ai fini del nostro discorso, constatare come la validità generale non sia impegnata a superare in qualche modo tale eterogeneità dei soggetti e come, d'altro canto, nel tramite logico e metasoggettivo, così raggiunto, della comunanza ed univocità non si possa scorgere un anello di congiunzione per i soggetti che nella realtà vissuta si trovano separati.³⁶

Kant avrebbe colto, secondo Lukács, precisamente questo stato di cose, riconoscendo la non confrontabilità qualitativa della sensorialità passiva, costruendo la sua logica e la sua etica sulla base dell'attività spontanea del soggetto in contrapposizione alla recettività passiva e infine ricercando il tramite tra le i due mondi così separati nel gusto come *sensus communis*, ovvero analizzando atteggiamenti nella sfera dell'esperienza che siano allo stesso tempo esigibili da chiunque analogamente al comportamento normativo che sussiste nelle sfere della logica e dell'etica. Ciò che tuttavia in ultima istanza Kant salva di questa ambiguità del giudizio di gusto non è il comportamento di chi esperisce, ma ancora una volta quello di chi giudica: la validità generale del giudizio estetico ha la medesima base della validità logica, di modo che anche il giudizio di gusto è già orientato verso un valore e si emancipa dall'immanenza dell'*Erlebnis*. In Kant, esattamente come nel razionalismo greco, l'equivoco sotteso alla forma espressiva nasce dall'abbandono del mondo esperibile e dall'intellettualizzazione della sua struttura, e lo stesso accade con la sottomissione dell'estetica alla metafisica o alla religione (come in Schelling, Hegel o Schopenhauer) con cui va perduta l'autonomia dell'estetica. Tale autonomia della sfera estetica, il suo fondare un peculiare dominio della validità separato da quello logico e da quello etico, si radica proprio sulla tesi dell'impossibilità della comunicazione nella realtà dell'esperienza vissuta, dimostrata la sussistenza della quale l'opera d'arte acquisisce un paradossale posto sistematico:

³⁶ *Ivi*, p. 34.

Essa ha un'immediatezza normativa e generale e possiede un valore oggettivo superindividuale che, da un lato, è necessariamente legato ai processi soggettivi della sua realizzazione e, dall'altro invece, non è mai colto da questi stessi processi riguardo alla sua essenza. Questa singolare e paradossale collocazione dell'arte intesa come *eterno equivoco* rende finalmente possibile l'autonomia e l'immanenza dell'estetica.³⁷

Nell'opera d'arte il momento essenziale dello schema della comunicazione della realtà vissuta diventa sostanza esclusiva, la sua essenza è precisamente l'equivoco, la suggestione che si dia comunicazione adeguata, suggestione la quale in ultima istanza rappresenta l'unica forma possibile di comunicazione diretta. La definizione dell'opera d'arte che Lukács fornirà nel secondo capitolo della *Filosofia dell'arte* è quella di *coincidentia oppositorum*, per il fatto che in essa è contenuta la pretesa utopica all'appagamento della tensione comunicativa e al medesimo tempo la negazione di questo appagamento. L'opposizione contrastiva incarnata dall'opera corrisponde a quella tra materiale e forma nella sistematica neokantiana: la forma è il valore estetico che deve essere realizzato, il materiale è l'*Erlebnis* del soggetto creatore. Se nella sfera logico-teoretica il contrasto di forma e contenuto è sempre relativo, nella misura in cui il contenuto è sempre rivestito formalmente e parimenti la forma è determinata materialmente, il medesimo contrasto è per la sfera estetica un contrasto assoluto. Tale assolutezza del contrasto fa sì che il dominio della sfera estetica si costituisca simbolicamente: l'opera in quanto realizzazione del valore è simbolo perché non rimanda ad altro, a un valore superiore e separato, ma esclusivamente a sé stessa, come a quella realtà utopica che è promessa di comprensione intersoggettiva e allo stesso tempo negazione di qualsiasi possibilità comunicativa. L'opera infatti è la realizzazione del valore estetico mediata dall'attività del soggetto produttivo, e rimane pertanto dipendente dalla particolare personalità del creatore; allo stesso tempo l'opera in quanto valore realizzato non può essere ricondotta soltanto alle condizioni soggettive della sua creazione, poiché come valore oggettivo sussiste al di là del soggetto che la crea. In ciò riappare proprio quel posizionamento paradossale dell'opera d'arte, contemporaneamente vicina e lontana alla realtà dell'esperienza vissuta, e nondimeno l'essenziale tragicità della Forma caratteristica degli scritti saggistici del giovane Lukács: il fallimento della pretesa utopico-comunicativa dell'artista è parimenti la condizione del germogliare dell'opera, ovvero della costituzione del valore estetico.

³⁷ *Ivi*, p. 40 (corsivo nostro).

Il secondo e il terzo capitolo della *Filosofia dell'arte di Heidelberg* tematizzano approfonditamente le ultime questioni che abbiamo accennato, ma per noi è sufficiente avere fornito un quadro delle premesse teoretiche relative allo statuto della realtà dell'esperienza vissuta. Come appare, il tema della comunicazione e della sua impossibilità, il solipsismo dei soggetti empirici e la tragicità della forma sono temi che trascorrono pienamente in questo scritto dalla precedente produzione saggistica di Lukács, ma subiscono un raffinamento teoretico grazie all'implementazione della concettualità della filosofia neokantiana dei valori. Allo stesso tempo, rimanendo inalterate le sue premesse, il problema della possibilità di una nuova *Kultur* che permetta di superare la condizione di estraneazione e distanza degli individui non riceve soluzione. Come già accennato, nel 1914 Lukács interrompe la redazione della sua *Estetica*, che riprenderà solo due anni dopo, nel 1916, riscrivendo interamente il primo capitolo. Un confronto tra queste due stesure permette di ipotizzare una determinata linea di sviluppo non tanto della problematica estetica in quanto tale (la tesi sull'autonomia dell'estetica dovuta alla sua relazione con l'esperienza vissuta rimane invariata) quanto piuttosto dell'impostazione teoretica che ne funge da basamento. Nella *Estetica di Heidelberg*, infatti, Lukács abbandona la terminologia e l'impostazione della *Lebensphilosophie* per abbracciare in toto quella della scuola neokantiana del Sudovest.

Come già nella *Filosofia dell'arte*, il punto di partenza dell'*Estetica di Heidelberg* è ancora una volta la domanda trascendentale sull'opera d'arte: «si danno opere d'arte – come sono possibili?»³⁸ e la definizione metodologica della fatticità; la problematica estetica è tuttavia immediatamente inquadrata nel più generale tema della posizione di oggettualità:

[S]i possono distinguere due tipi di sistematica (o, dato che il carattere del secondo tipo è assai problematico, due tipi di posizione, di determinazione formale del «mondo»). Il principio sotteso a questa distinzione si muove in ultima analisi entro questa alternativa: o la loro oggettualità è completamente autonoma, autocratica, ed elimina l'oggettualità di altri modi di posizione oppure, per lo meno, li trascura o, ancora, mediante tale posizione gli oggetti, che sono debitori della loro oggettualità ad altre posizioni, possono venire – mutati o soltanto modificati – per così dire avvolti dalla nuova forma imposta da questo tipo di posizione.³⁹

Si danno due tipi di posizione dell'oggettualità del mondo: da un lato la posizione che prevede un'oggettualità completamente autonoma ed esclusiva e fondante una sfera autonoma del senso da

³⁸ G. Lukács, *Estetica di Heidelberg*, cit., p. 3.

³⁹ *Ivi*, p. 10.

cui esclude le altre posizioni; è il caso della logica e dell'etica nella filosofia di Kant, posizioni autonome che traggono da sé stesse la loro oggettualità senza attribuire rilevanza, ad esempio, all'oggettività della realtà naturale. Dall'altro lato si danno posizioni derivate, cioè oggettualità non autonome che vengono applicate ad altri oggetti già posti in un determinato modo; l'esempio fornito a tale riguardo da Lukács è la struttura formale della Cultura, la cui posizione prevede un mondo già formato da altre posizioni come suo postulato. La differenza tra le due modalità di posizione riguarda il loro materiale: una posizione derivata infatti ha la peculiarità di presupporre come postulato un mondo già formato da altre posizioni, essa non crea oggettività radicalmente nuove ma solo inserisce oggetti già esistenti in nuove connessioni formali. La peculiarità delle posizioni autonome, invece, è precisamente l'assenza di postulati, ragion per cui il materiale di cui abbisognano corrisponde a «ciò che non è ancora formato e che ha bisogno di essere formato».⁴⁰

La natura delle posizioni autonome esprime la specifica essenza teoretica del materiale, la sua irrazionalità funzionale (secondo la definizione di Lask), che deve essere posta in stretta connessione con la *Erlebnishaftigkeit*; tale nozione, che si può tradurre con «esperienzialità», indica la possibilità in assoluto dell'esperienza, il dato da cui imprescindibilmente la posizione formale dell'oggettualità deve muovere. Il rapporto instaurato tra materiale ed esperienza allude alla non derivabilità del materiale dalle forme valutative, «al fatto cioè che esso deve essere accettato come tale e non rivela la propria essenza reale»: ⁴¹ l'opacità del materiale alogico è analoga alla datità dell'esperienza. La correlazione va precisata nel senso che un'esperienza in assoluto deve darsi come condizione trascendentale di possibilità del materiale. L'esperienza in assoluto, l'esperienzialità, è il materiale originario, ciò che sta al di là della forma e contemporaneamente ciò che costituisce «la base trascendentale di ogni materiale concreto, ossia di ogni realizzazione formale». ⁴² La kantiana cosa in sé allude esattamente, secondo Lukács, a questa imprescindibile condizione trascendentale per il dispiegarsi del senso tramite la relazione forma-materiale, condizione che corrisponde all'alogicità per antonomasia, a ciò che è inconoscibile e inesprimibile in quanto precedente il rivestimento formale. Anche il tentativo hegeliano di liberarsi del concetto di cosa in sé per fondare una posizione assolutamente autonoma non riesce, secondo Lukács, a superare la necessità trascendentale di postulare il materiale originario:

⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 13.

Siamo così giunti alla paradossalità fondamentale delle posizioni veramente autonome: ognuna, sia che rientri nel modello kantiano o in quello hegeliano, è priva di postulati proprio perché non postula nulla, ossia: ciò che la posizione deve necessariamente postulare, ad una analisi attenta si rivela essere il puro e semplice inesprimibile che equivale esattamente al puro nulla assoluto per quelle forme che fondano una sfera autonoma, in cui in conformità alla sua essenza l'essere diventa necessariamente una categoria, cioè l'inesprimibilità. Il paradosso, evidentemente, consiste in questo: non è che non si debba postulare niente, si deve postulare il nulla.⁴³

Come appare evidente, Lukács recepisce pienamente la concettualità e la terminologia di Lask, muovendo dalla relazione originaria di forma e materiale quale presupposto per la posizione della realtà oggettiva e reiterando la definizione dell'irrazionalità funzionale del momento materiale, ma allo stesso tempo sembra rifiutare l'oggettivismo laskiano che riduceva il correlato soggettivo del senso nell'aletheiologia alla funzione di pura *Hingabe* delle forme. Quando infatti Lukács passa a trattare delle posizioni secondarie, alla contrapposizione fondata sul momento materiale ne aggiunge una legata al ruolo del soggetto. La contrapposizione acquisisce il suo senso più proprio in rapporto alla principale posizione secondaria, cioè la realtà dell'esperienza vissuta, ma allo stesso tempo costituisce un'indicazione del fatto che Lukács non può essere definito un pedissequo continuatore di Lask ma va piuttosto considerato come inserito nel dibattito complessivo della scuola neokantiana del Sudovest, assestandosi in riferimento alla questione del soggetto su una posizione apertamente rickertiana. Lukács fa infatti riferimento a uno specifico soggetto normativo valutante che agisce come correlato soggettivo nelle sfere della validità, dal quale il soggetto della realtà naturale deve essere nettamente distinto.⁴⁴

La principale posizione secondaria, come abbiamo anticipato, è quella della realtà dell'esperienza vissuta, o realtà naturale; la definizione che Lukács ne fornisce è la seguente: «il mondo dell'oggettività data, già confezionata, i cui principi sono tuttavia eterogenei e determinano un'oggettività che per principio è mista».⁴⁵ Trattandosi di una posizione secondaria, il suo materiale

⁴³ *Ivi*, pp. 18-19.

⁴⁴ «[M]entre nelle posizioni autonome abbiamo a che fare con soggetti normativi, con soggetti che non coincidono sostanzialmente con l'«uomo», anzi spesso non hanno nemmeno bisogno di intrattenere con lui alcuna relazione, qui [nelle posizioni secondarie] invece ci troviamo di fronte a un soggetto che in certo modo si avvicina all'«uomo» e non è scindibile da lui», *ivi*, p. 22. A proposito dell'oscillare della posizione di Lukács tra quella laskiana e quella rickertiana cfr. di nuovo K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit. pp. 206-212.

⁴⁵ G. Lukács, *Estetica di Heidelberg*, cit., p. 24.

non è l'alogico originario bensì l'esito di precedenti realizzazioni formali oggettive, pertanto, a differenza delle sfere della validità, dove la posizione autonoma assicura l'omogeneità dell'oggettualità in gioco, caratteristica essenziale della realtà naturale è l'eterogeneità dei tipi oggettuali. Il concetto di soggetto della realtà dell'esperienza è denominato dal Lukács «uomo intero», e la sua funzione di soggetto si lascia compendiare nella nozione di «vita» come radicalmente contrapposta alla valutazione: se alla valutazione del soggetto normativo corrisponde la posizione autonoma di un'oggettualità omogenea, il concetto di «vita» è correlato alla posizione di un'oggettualità per principio disomogenea e «mista». Vita e valutazione si escludono reciprocamente, di modo che l'unico modo per l'uomo intero di abbandonare la sua dimora naturale, cioè la realtà vissuta, è il salto che lo porta a sottomettersi ai principi di una sfera valutativa e a trasformarsi nel corrispondente soggetto normativo, cessando con ciò totalmente la sua naturalità di uomo intero. La dicotomia insuperabile tra realtà vissuta e sfere della validità, già presente nella *Filosofia dell'arte*, viene affermata qui in modo esplicito. La contrapposizione dei comportamenti soggettivi è essenzialmente quella tra la costituzione attiva degli oggetti da parte del soggetto normativo e il mero passivo *Erleben* di essi da parte dell'uomo intero:

Questo comportamento immediato e naturale presuppone che il soggetto si trovi in un mondo oggettivo già preconfezionato, in un mondo che egli accoglie in sé a modo suo e nel quale però non riesce né a cambiare né a creare nulla. Questo mondo che l'*Erleben* dell'«uomo intero» trova in una maniera del tutto «naturale» è la realtà divenuta tale in quanto plasmata dalle posizioni normative.⁴⁶

La realtà oggettiva è risultato delle posizioni autonome e normative, ma quella che appare all'uomo della realtà dell'esperienza come la sua propria realtà immediata e naturale deriva da una «messa tra parentesi» della validità delle posizioni, ovvero da una sospensione della consapevolezza relativa alla genesi trascendentale della realtà.⁴⁷ La messa tra parentesi dell'attività valutativa (cioè del comportamento del soggetto normativo che, in accordo all'impostazione rickertiana, riconosce i valori e li attualizza, portando a costituzione la realtà oggettiva) non significa il venire meno delle oggettualità che per suo tramite vengono poste, ma il loro mutare funzionalisticamente in materiale e l'essere rivestite da una nuova forma:

⁴⁶ *Ivi*, p. 26.

⁴⁷ Lukács utilizza l'espressione «messa tra parentesi» riferendosi esplicitamente a Husserl. Cfr. *Ibidem*.

le oggettualità possono essere conservate, ma contemporaneamente vengono trasformate da una valutazione in un essere [...] esse, nella loro totalità, vengono plasmate da un'altra forma, cioè da quella della *Erlebtheit* ad opera dell'«uomo intero». Perché tutto ciò che viene rivissuto in questo modo viene rivissuto come oggettività preconfezionata sicché il nuovo principio costitutivo della realtà dell'esperienza vissuta non è altro se non la forma dell'*Erlebtheit*.⁴⁸

La trasformazione della valutazione in essere significa l'oblio della genesi trascendentale della realtà oggettiva da parte del soggetto della realtà naturale, al quale le oggettualità discendenti dalle posizioni autonome si presentano rivestite dalla nuova forma strutturale della *Erlebtheit*. La realtà si trasforma per l'uomo intero in un flusso di vissuti esperienziali, in puro essere e *factum brutum*, acquisendo con ciò la struttura di una «oggettività completamente trascendente»,⁴⁹ la qual cosa porta a specifiche conseguenze rispetto al comportamento che il soggetto può verso di essa intrattenere. Nella realtà dell'esperienza vissuta non è per definizione possibile alcun tipo di pensiero contemplativo, poiché «con l'atto del più semplice pensare la realtà dell'esperienza viene superata»,⁵⁰ pertanto il pensare può essere concepito solo in senso pratico, come razionalità strumentale.⁵¹ Da parte sua poi, il comportamento pratico che venga tentato nella sfera della realtà naturale esperisce la trascendenza dell'oggetto come una fattualità immodificabile, e si muta paradossalmente in atteggiamento contemplativo incapace di intervenire concretamente sulle cose, nella misura in cui la sua piena realizzazione come comportamento pratico-etico è negata dalla struttura formale della realtà vissuta. Lukács definisce il complesso di forze che si parano fattualmente contro il soggetto empirico con il termine «apparato», dando come esempio la fatticità rivissuta della morale che va intesa come legalità convenzionale opposta all'autentico agire etico.⁵² I tentativi dell'uomo della realtà naturale di agire in essa, praticamente o teoreticamente, si rivelano sempre limitati e fallaci, proprio in ragione del fatto che si pongono in relazione a oggetti già pronti, rispetto ai quali egli non è coinvolto in alcun processo di posizione: comportamenti autenticamente contemplativi e

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 29.

⁵⁰ *Ivi*, p. 31.

⁵¹ Allo stesso modo, nella *Filosofia dell'arte* la comunicazione interumana nella *Erlebnismwirklichkeit* non poteva mai darsi adeguatamente, riuscendo tutt'al più ad essere suggestionata per il fatto di soddisfare fini pratici; ivi era già stato inoltre messo in evidenza come l'adeguatezza della comunicazione e il superamento del solipsismo fosse possibile solo con l'accesso alla sfera logica.

⁵² *Ivi*, p. 30.

autenticamente pratici sono possibili solo nelle rispettive sfere di validità. Il soggetto della realtà dell'esperienza vissuta acquisisce parimenti al suo oggetto una struttura trascendente: è anch'esso datità semplicemente accettata, non determinato dalle massime di una sfera attraverso gli oggetti, né determinante gli oggetti attraverso le massime (come accade all'opposto per il soggetto normativo). Il suo esperire è immediato, ma non giunge al cuore delle cose, proprio perché gli è contemporaneamente nascosta e sottratta la mediazione delle posizioni autonome.

Determinato in questo modo lo statuto della *Erlebnismwirklichkeit* e il suo rapporto con le sfere della validità, Lukács passa finalmente ad occuparsi della sfera della validità estetica e dell'oggetto che essa pone, cioè l'opera d'arte. Neanche in questo caso ci soffermeremo sul problema prettamente estetico, in quanto esso esorbita dai fini della nostra trattazione: sarà sufficiente indicarne le linee generali e le peculiarità che esso manifesta nell'*Estetica di Heidelberg* rispetto alla *Filosofia dell'arte*. La caratteristica essenziale della normatività estetica è che essa prevede, in modo apparentemente paradossale, una forma di validità esperienziale (*erlebnisartig*):

Nella posizione estetica si ricerca il significato dell'esperienza in quanto tale, ossia si pone una sfera nella quale la forma della posizione, quella costitutiva producente l'oggetto, è l'esperienza autonoma e divenuta pura e omogenea nell'autonomia.⁵³

L'oggetto della sfera istituita dalla posizione estetica è formalmente determinato dall'esperienza divenuta pura e omogenea (*rein und homogen gewordene Erlebnis*), ovvero la forma estetica ha il potere di elevare a purezza e omogeneità l'*Erlebnis* della realtà naturale, che costituisce il suo materiale. Se nella posizione della realtà naturale l'eterogeneità si presentava come essenziale, consistendo essa nel rivestimento degli oggetti delle posizioni originarie da parte della forma dell'*Erlebtheit*, la sfera estetica riguadagna omogeneità perché il suo materiale consiste negli oggetti della *Erlebnismwirklichkeit* stessa rivestiti a loro volta dalla forma estetica anch'essa affine all'esperienza, *erlebnisartig*: tematizzando proprio il significato dell'esperienza in quanto tale, l'opera d'arte in quanto oggetto della sfera estetica e realizzazione del valore estetico è il divenire forma del senso immanente dell'*Erlebnis*. Nonostante però il materiale della posizione estetica consista negli *Erlebnisse* della realtà vissuta, il puro *Erlebnis* estetico deve essere nettamente separato da essa, esattamente come accade per altre sfere di validità.⁵⁴ Questo è dovuto al fatto che la struttura

⁵³ *Ivi*, p. 37.

⁵⁴ Lukács indaga gli stadi dell'innalzamento della soggettività dal livello della *Erlebnismwirklichkeit* fino a quello della normatività estetica impostando una peculiare fenomenologia estetica secondo la quale il salto alla sfera della validità

formale dell'oggetto estetico, cioè l'opera, assicura l'omogeneità delle possibilità esperienziali disponendosi come un «microcosmo» assolutamente isolato ed indipendente non soltanto dalla realtà vissuta ma parimenti dalle altre sfere di valore. Il valore e l'omogeneità dell'opera si fondano sulla sua stessa struttura interna e sulla sua radicale immanenza:

L'opera d'arte può essere definita un complesso formale con una struttura talmente conclusa in sé, con una immanenza coglibile e da cogliere nell'*Erleben* immediato, compiuta a tal punto che essa deve la propria validità esclusivamente a questa immanenza e non già al fatto di inserirsi in un rapporto dilatabile fino ad essa o di sottomettersi a un principio superiore alla stessa configurazione di significato.⁵⁵

L'autonomia della sfera estetica e la validità della sua forma richiedono la piena immanenza dell'opera, cioè il suo carattere microcosmico. È importante a questo punto ricordare come l'intero progetto estetico di Lukács consista nel proposito di articolare una teoria valutativa pura del fatto estetico, che non si interessa al darsi oggettivo e storico delle opere d'arte ma intende piuttosto la datità e la fattualità dell'opera come la sua struttura oggettuale specifica, «la cui essenza non muterebbe in nulla neppure se nella realtà dataci non si dessero reali opere d'arte».⁵⁶ La caratterizzazione dell'oggetto della posizione estetica va pertanto intesa come l'esposizione delle sue condizioni trascendentali di datità: nell'*Estetica* Lukács non si interessa più alla concreta fruizione dell'opera d'arte da parte dei soggetti empirici come aveva invece fatto nella *Filosofia dell'arte*, anzi, affermando la netta separazione della sfera della posizione estetica da quella della realtà naturale sembra rinunciare all'essenza più esistenziale di quella paradossale relazione di vicinanza e lontananza che l'opera intratteneva con i soggetti empirici.

Nella *Filosofia dell'arte di Heidelberg* Lukács aveva preso le mosse dall'analisi psicosemiotica dell'*Erlebnismwirklichkeit* intesa come realtà naturale dell'uomo, condannato tuttavia in essa al

avviene in questo caso mediante un doppio superamento tanto del soggetto quanto degli oggetti della realtà dell'esperienza vissuta, che non significa un abbandono della rivivibilità ma il raggiungimento della sua interna omogeneità mediante l'opera e allo stesso tempo la stilizzazione dell'«uomo intero» nel soggetto normativo della sfera estetica, denominato da Lukács «uomo tutto» [*Mensch ganz*]. Cfr. K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit. pp. 228-230.

⁵⁵ *Ivi*, p. 7.

⁵⁶ *Ivi*, p. 3.

solipsismo, all'incomunicabilità e all'insensatezza. La comunicazione adeguata viene riservata alle sfere della validità, per accedere alle quali l'uomo della realtà naturale deve compiere un salto con cui abbandona tanto la sua dimora naturale quanto il suo statuto specifico di soggetto empirico. L'opera d'arte acquisisce in questo complesso un paradossale luogo sistematico incarnato dalla nozione di simbolicità; priva di funzionalità comunicativa, essa è in grado soltanto di suggerire il sentimento della comunicazione interumana, ma proprio in ciò consiste la sua essenza e la sua validità: la perpetuazione dell'equivoco tra soggetti comunicanti e la suggestione di un mondo utopico dove tale ambiguità trova risoluzione. In questo modo l'opera d'arte rende conto dell'essenza della realtà dell'esperienza vissuta e della tragicità insita nel rapporto tra Vita e Forma. Nell'*Estetica di Heidelberg* Lukács muove invece dall'indagine neokantiana dell'oggettualità originaria, per definire la realtà dell'esperienza vissuta come una sfera secondaria costitutivamente dipendente dalla posizione autonoma ma allo stesso tempo separata da essa. Il soggetto della realtà dell'esperienza vissuta è condannato, in ragione dell'ivi strutturante forma della *Erlebtheit*, a un'immediatezza che gli sottrae il contatto con gli oggetti derivanti dalle posizioni autonome, che pur costituiscono il materiale della sua strutturazione di senso, e con ciò al fallimento di ogni autentica contemplazione teoretica o azione pratica. L'uomo intero della realtà naturale, avvolto dal flusso delle sue immediate esperienze vissute, è caratterizzato da una peculiare passività che corrisponde precisamente al suo non essere coinvolto in alcun modo nel processo di costituzione oggettiva della realtà; esattamente a questo alludono la «trasformazione della validità in essere» che caratterizza l'oggettualità della *Erlebnismwirklichkeit* e la sua conseguente trascendenza. La sfera estetica viene determinata qui come una sfera normativa nettamente separata dalla realtà dell'esperienza vissuta, benché la sua forma strutturale corrisponda al senso immanente dell'esperienza stessa: l'opera d'arte in quanto oggetto estetico è esperienza pura, non più portatrice di trascendenza e passività ma raggiungimento di un'omogeneità oggettuale a opera di un soggetto normativo.

L'elemento di maggiore divergenza tra le due stesure, come abbiamo già accennato, consiste nel fatto che l'*Estetica di Heidelberg* non emerge più il tema della tragicità della forma, perché l'impostazione del problema fondata sulla relazione tra posizioni autonome e posizioni secondarie permette a Lukács di evitare la tematica comunicativa e la sua connessione con l'arte: la distanza tra sfere normative ed *Erlebnismwirklichkeit* è strutturalmente fondante da principio, così come la separazione tra i soggetti che abitano le diverse sfere. Nel momento in cui la tematica della comunicazione intersoggettiva perde di centralità, viene meno anche la necessità di trattare del suo fallimento e della sua tragedia: l'opera d'arte non è più promessa di redenzione essenzialmente

tradita, benché a livello strutturale essa continui a rappresentare quella omogeneità oggettuale dell'esperienza che nella realtà vissuta è ricercata e inattuabile a un tempo. Se però consideriamo queste conclusioni in rapporto al nostro punto di partenza, cioè il periodo sociologico e saggistico del giovane Lukács e la svolta del 1912, il quadro delle possibili traiettorie di sviluppo del problema del solipsismo, dell'incomunicabilità e dell'estraneazione nella realtà vissuta acquisisce una complessità maggiore. Quando infatti Lukács esemplifica, nell'*Estetica*, le due modalità di posizione dell'oggettività, per rendere conto della posizione non autonoma utilizza la nozione di cultura, la cui struttura formale presuppone come postulato un mondo già formato da altre posizioni. Benché Lukács non elabori esplicitamente questa traiettoria (la quale certamente esula dal proposito di esporre una teoria del valore estetico), essa va mantenuta se non altro come possibilità. Nel contesto dell'*Estetica*, affermata la separazione tra realtà vissuta e sfere della validità, la posizione di una *Kultur* può essere riguardata come soluzione ipotetica ai conflitti della vita abituale, come un superamento parziale dell'estraneazione attraverso la messa in relazione dei suoi elementi eterogenei e frammentari in una totalità secondaria e imperfetta; nella *Filosofia dell'arte*, al contrario, l'impossibilità della comunicazione intersoggettiva e la tragicità della Forma dovevano inevitabilmente condurre a un'ontologizzazione dell'estraneazione culturale e a un tipo metastorico di tragedia della cultura.⁵⁷

Il fatto che l'*Estetica* sembri lasciare spazio alla possibilità della posizione di una *Kultur* non vale comunque come soluzione concreta al problema dell'estraneazione moderna: una cultura come posizione secondaria non sarebbe infatti altro che un sistema di connessioni oggettuali sovrapposto a un mondo estraniato, incapace di mettere in discussione la struttura oggettuale che lo rende tale. Lukács riuscirà a porre sistematicamente la costellazione problematica che interseca il problema dell'estraneazione e l'oggettualità della realtà dell'esperienza vissuta, e allo stesso tempo a proporre una soluzione pratico-politica, solo con *Storia e coscienza di classe*. Come vedremo nelle sezioni successive, si tratterà per lui di integrare il tema della forma di oggettualità e dell'estraneazione alla dialettica precipuamente marxiana dello sviluppo storico, possibilità che prima del 1918 non appare in alcun modo contemplata: nell'*Estetica* infatti, al netto della possibilità teorica aperta dalla posizione della *Kultur* manca ancora del tutto una storicizzazione dello statuto di incomunicabilità e separatezza dei soggetti empirici della realtà naturale, che, prima della svolta marxista, emerge (in modo ancora parziale e adialettico) solo nella *Zeitdiagnose* articolata nella prima

⁵⁷ Questa è la tesi conclusiva del raffronto tra la *Filosofia dell'arte* e l'*Estetica* proposto da Kavoulakos. Cfr. K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie*, cit., pp. 232-39.

parte della *Teoria del romanzo*.⁵⁸ Il problema posto da quest'opera riguarda la relazione che intercorre tra le forme della grande epica (epos greco e romanzo moderno) e la cultura di un'epoca nella sua coesione interna (*Geschlossenheit der Gesamtkultur*). Sulla base del noto *topos* romantico e poi hegeliano, Lukács mette a confronto la cultura greca e quella moderna attribuendo alla seconda la perdita dell'organicità consustanzialmente all'emergere storico dell'individuo; quello che è per noi importante da evidenziare è come questa dicotomia sia riferita, nelle pagine lukacsiane, in primo luogo al processo di costituzione dell'oggettività, descritto nei medesimi termini dell'*Estetica* ma riferito qui precisamente all'epoca moderna.

Per quanto riguarda la cultura della grecità, infatti, «nell'impianto strutturale finale, ossia nel dispositivo che condiziona ogni esperienza vissuta nella sua immediatezza [...] non si danno differenze qualitative – dunque irrevocabili e superabili, per così dire, solo con un salto – tra i luoghi trascendentali e tra questi e il soggetto che vi si relazioni a priori. [...] il mondo del senso è palpabile e perspicuo»,⁵⁹ ovvero, tradotto nei termini neokantiani dell'*Estetica*, non c'è frattura tra realtà naturale e sfere della validità perché in qualche modo la questione del senso non si impone («Omero [...] ha trovato la risposta prima che il cammino dello spirito nella storia rendesse esplicita la domanda»).⁶⁰ Tale mondo omogeneo e conchiuso è irraggiungibile per l'individuo moderno: «quella compiutezza circolare da cui trae origine l'essenza trascendentale che caratterizza la loro [degli uomini greci] vita è per noi spezzata; non potremo più respirare in un mondo conchiuso. Abbiamo inventato la produttività dello spirito. [...] Abbiamo trovato in noi stessi l'unica, vera sostanza: di qui la necessità di spalancare incolmabili voragini tra il conoscere e il fare, tra l'anima e le concrezioni sociali, tra l'io e il mondo, lasciando disperdere in termini puramente riflessivi ogni sostanzialità posta al di là dall'abisso».⁶¹

Il passaggio alla cultura moderna imputa alla soggettività e alla sua riflessività la frammentazione del mondo e la perdita del suo senso: per quanto il modulo impiegato da Lukács sia notoriamente letterario, è significativo il modo in cui venga articolato con un diffuso ricorso a concetti specifici della filosofia trascendentale neokantiana. L'intera esposizione del tema

⁵⁸ La *Teoria del Romanzo* è probabilmente il testo più noto del periodo pre-marxista di Lukács; scritta tra il 1914 e il 1915 (precisamente nel periodo di tempo che intercorre tra la *Filosofia dell'arte di Heidelberg* e l'*Estetica di Heidelberg*) e pubblicata nel 1916, rappresenta l'introduzione e l'unica sezione concretamente elaborata del testo su Dostoevskij che Lukács aveva progettato di scrivere parallelamente alla sua *Estetica* sistematica.

⁵⁹ G. Lukács, *Teoria del Romanzo*, a cura di G. Raciti, SE, Milano, 1999, p. 26.

⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

⁶¹ *Ivi*, pp. 27-28.

dell'*Erlebniswirklichkeit* che si può estrarre dalla *Teoria del Romanzo* è teoreticamente analoga a quella che Lukács articola nell'*Estetica di Heidelberg*, e consiste fondamentalmente nella riconduzione dello statuto estraniato della realtà naturale a una specifica posizione oggettuale riflessiva, che caratterizza l'intero regno dell'*Erlebniswirklichkeit* sulla base di una forma di oggettualità che la rende per statuto impenetrabile e immodificabile. L'elemento ulteriore a cui ancora in modo insufficiente la *Teoria del Romanzo* sembra alludere è la specificità storica di questa posizione oggettuale. Come abbiamo accennato nelle prime pagine di questa sezione, nei primi scritti di Lukács si possono rinvenire gli elementi di una indagine sociologica della cultura moderna che ne riconduce il carattere alienato al processo di razionalizzazione economica, anche se la diagnosi problematica (che rimane coerente a quella di Simmel) non distingue la specificità storica dell'estraniamento della società borghese dalla generale nozione di oggettivazione per cui gli apparati economici e sociali, creati dal soggetto ma elevatisi a oggettività, gli si parano contro oppositivamente. La struttura dell'oggettivazione viene sovrapposta in toto ai caratteri tipicamente moderni dell'estraneazione capitalistica e la trasforma in una caratteristica sovrastorica del concetto di cultura.

La *Teoria del romanzo* ha, dal punto di vista della nostra trattazione, il merito di riproporre, anche se filtrate dal modulo letterario della grecità come età dell'oro del senso, il contenuto delle prime analisi sociologiche, e di metterle in relazione con la sistematica teoretica del trascendentalismo neokantiano. È tuttavia solo a partire dalla svolta marxista che la storia acquisirà una centrale funzione teoretica andando a costituire il tassello mancante per una posizione complessiva del fascio di problematiche caratteristiche di tutto il periodo precedente. In *Storia e coscienza di classe* l'interesse di Lukács sarà proprio rivolto all'indagine della natura storica del darsi della realtà dell'esperienza vissuta come realtà estraniata, immodificabile ed incomprensibile; si tratterà ancora una volta di indagarne la forma generale di oggettività, ma in connessione essenziale con il tema della razionalizzazione economica e con una teoria del senso non più soltanto teoretico-oggettiva ma contemporaneamente pratico-soggettiva in quanto dialettica.

3. *Dall'etica della Seelenleben alla conversione marxista*

Nella sezione precedente è stata tracciata una schematica evoluzione del concetto di realtà dell'esperienza vissuta negli scritti del giovane Lukács dal punto di vista teoretico tra il 1912 e il 1918. Come accennato, la crisi del 1912 e il testo *Sulla povertà di spirito* inaugurano una doppia direzione di sviluppo, che accanto al raffinamento teoretico presente nella *Filosofia dell'arte* e nell'*Estetica di Heidelberg* comprende l'abbozzo di un'etica alternativa tanto al formalismo kantiano

quanto alla tragicità della forma. Il tentativo lukacsiano di elaborare una nuova etica va inteso come correlato integrante della sua elaborazione estetica, la quale, come abbiamo visto, svolge la funzione di determinare teoreticamente le premesse del generale problema etico politico. Lo statuto proprio della realtà dell'esperienza vissuta, infatti, fa sì che essa si pari davanti al soggetto empirico come una datità immodificabile ed incomprensibile nella sua essenza; se dal punto di vista prettamente conoscitivo e teoretico filosofico questo significa che le forme di oggettività strutturanti la realtà sono nascoste dalla forma della *Erlebtheit* e che il soggetto empirico non è coinvolto nella produzione di queste forme oggettuali, dal punto di vista pratico-etico significa che il mondo della realtà sociale e storica si manifesta come un complesso di istituzioni che il soggetto non è più capace di riconoscere, e alla cui legalità è tuttavia obbligato. In una lettera a Paul Ernst del 4 maggio 1915 Lukács esprime questo nodo in forma chiara e sintetica:

Se Lei dice: lo Stato è una parte del sé: è giusto. Se Lei dice: è una parte dell'anima, è sbagliato. Tutto quello con cui noi entriamo in una qualche relazione è una parte del nostro sé (perfino l'oggetto della matematica), ma questo sé, che «crea» tali oggetti (nel senso della funzione sintetica della ragione) e che per tale via se li lega indissolubilmente, è un concetto astratto, metodologico, e la partecipazione dell'oggetto così venuto in essere al sé è una relazione metodologica, valida nell'ambito immanente della sfera metodologica. L'errore consiste nel trasformare questo sé in anima, per cui, giacché ogni sostantificazione del soggetto implica un divenir-sostanziale dell'oggetto corrispondente, le «strutture» divengono cosali e metafisiche. E una realtà metafisica è posseduta soltanto dall'anima. Non si tratta di solipsismo. Il problema è proprio di trovare le strade che conducono da anima ad anima.⁶²

Il sé che crea gli oggetti e li lega a sé, cioè il soggetto normativo delle sfere di validità, è una funzione metodologica, priva di concreta sostanzialità. Ad esso Lukács oppone l'anima, come sostanza soggettuale dotata di realtà metafisica. Il problema della comunicazione viene trasportato di conseguenza su un piano ulteriore, esterno alla sfera metodologica, e la sua risoluzione viene espressa nell'obiettivo di «trovare le strade che conducono da anima ad anima». Si tratta precisamente di quella raggiunta comunicazione intersoggettiva che il protagonista maschile de *Sulla povertà di spirito* riconosceva essergli preclusa. Lo scarto che viene fatto intervenire tra il «sé» funzionalistico e l'«anima» rappresenta proprio quella novità etica che abbiamo affermato scaturire

⁶² G. Lukács a P. Ernst, 4 maggio 1915, in G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di É. Karádi, É. Fekete, trad. it. A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 359-63, qui pp. 359-60.

dalla crisi del 1912, e il cui significato è di magistrale importanza analizzare per rendere conto della “conversione” lukacsiana alla causa rivoluzionaria nel 1918. Tale scarto si articola infatti nella contrapposizione tra una prima etica della forma, ovvero della separazione tra forma e vita, e una seconda etica ulteriore alla forma, e con ciò ulteriore alle strutture oggettive che costituiscono il mondo estraniato del soggetto empirico.⁶³ Attraverso l’elaborazione di questa contrapposizione, Lukács giunge a dare una definizione etica dell’agire rivoluzionario i cui tratti fondamentali verranno mantenuti negli scritti posteriori alla conversione.

Il nesso tra l’incomunicabilità imperante nella realtà dell’esperienza vissuta e la dicotomia insuperabile tra vita e Forma può essere inteso come una critica all’etica razionalistica del tipo kantiano: se pur questo tipo di etica può trasformare internamente il soggetto in accordo a un principio di natura formale, l’estraneazione tra il soggetto e le strutture meramente date della realtà dell’esperienza vissuta cagiona l’essenziale irrealizzabilità della pretesa formale, e allo stesso tempo struttura la relazione del soggetto etico con il mondo dell’esperienza come intrinsecamente contingente. Nella *Filosofia dell’arte di Heidelberg* Lukács esprime questo medesimo nesso problematico attraverso la definizione della sfera etica come una sfera separata dalla realtà dell’esperienza vissuta che allo stesso tempo deve tendere a ritornarvi per agire attivamente. Se la sfera estetica si determinava simbolicamente, la sfera etica manifesta al contrario una costituzione allegorica, vale a dire che la separazione, necessaria alla fondazione della sfera, tra forma e vita, incarna per principio l’inadeguatezza tra segnoificante e contenuto da esso veicolato, cioè l’inadeguatezza di ogni possibile comunicazione: è consustanziale alla posizione etica che la Forma sia ragione di separatezza ed estraneazione.⁶⁴ Il solipsismo della vita psichica, la forma come «un ponte che ci distanzia»,⁶⁵ il darsi estraniato delle strutture dello spirito oggettivo sono tutti caratteri dell’etica razionalistica che erroneamente cerca di sostanziare il sé e di vestirlo di pregnanza morale.

⁶³ «[V]edo in Ropčín [...] una nuova forma fenomenica del vecchio conflitto tra vecchia etica (doveri nei confronti delle strutture) e una seconda etica (imperativi dell’anima)», *ibidem*.

⁶⁴ «Ogni “punto di vista” non-artistico rivela di fronte alla realtà “rivissuta” questa tendenza all’allegoria e non al simbolo, cioè il “significato”, al quale gli elementi e i loro rapporti giungono in conseguenza del loro “punto di vista”, è indipendente dalla materialità - loro propria - e quindi - da questa angolazione - è arbitrario e casuale. [...] A causa del carattere puramente metodologico dei loro segni, quasi tutti i diversi modi di determinazione formale della realtà hanno la tendenza a trasmettere l’esperienza vivente che è loro propria, a costruire un mondo veramente conforme ai loro segni e, qualora invece debbano ancora accedere all’esperienza vivente, tendono a correggere questo processo [...] in modo da eliminare la non adeguazione di materiale e forma in senso allegorico. [...] Un analogo carattere allegorico [...] lo possiede il mondo dell’etica», G. Lukács, *Filosofia dell’arte di Heidelberg*, cit., pp. 102-3.

⁶⁵ G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., p. 103.

La seconda etica, d'altro canto, ha il potere di superare proprio l'«obbligazione verso le strutture» dello spirito soggettivo,⁶⁶ l'incomunicabilità e il solipsismo in virtù della mistica soppressione di ogni forma. Il mondo di azioni e relazioni interumane che si articola sulla base di questo paradigma trova, secondo Lukács, la sua massima espressione nelle opere di Dostoevskij: già nelle ultime pagine della *Teoria del romanzo* a Dostoevskij veniva attribuita l'individuazione di «una nuova epoca della storia universale», di un «nuovo mondo» e di nuove forme figurative ulteriori all'«epoca della compiuta iniquità» di cui il romanzo offre la figurazione suprema: «Dostoevskij appartiene al nuovo mondo».⁶⁷ La contrapposizione tra sé e anima si incarna nei personaggi di Dostoevskij, che si relazionano tra di loro e verso l'assoluto nel segno di un'immediatezza comunicativa ulteriore alla intrinseca forza disgiuntiva della forma: le loro relazioni, la cui istituzione coincide con l'abolizione delle determinazioni sociologiche e psicologiche delle strutture del mondo empirico, sono concrete relazioni tra anime:

La posizione della realtà dell'anima [*Seelenwirklichkeit*] come unica realtà significa anche il radicale rivolgimento della posizione sociologica dell'uomo: al livello della realtà dell'anima, tutti quei legami dell'anima che la connettono, altrimenti, con la sua posizione sociale, la sua classe, la sua estrazione ecc. si sciolgono, e al loro posto emergono relazioni nuove, concrete, di anima con anima. La scoperta di questo nuovo mondo è il grande merito di Dostoevskij. [...] Dostoevskij è il primo nel mondo del quale il significato costitutivo di questa determinatezza [sociale concreta] viene sospeso.⁶⁸

Come abbiamo più volte affermato, il progetto di un libro su Dostoevskij, e correlativamente l'articolazione di una precisa prassi etica capace di proiettare i soggetti e i loro rapporti oltre il mondo estraniato, rimase poco più che un abbozzo; sarebbe pertanto vano cercare, nell'intreccio

⁶⁶ G. Lukács a P. Ernst, 4 maggio 1915, cit., p. 160.

⁶⁷ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 146.

⁶⁸ «[Dies ist um so mehr der Fall, als] die Setzung der Seelenwirklichkeit als einzige Wirklichkeit auch die radikale Umkehr der soziologischen Einstellung des Menschen bedeutet: Auf dem Niveau der Seelenwirklichkeit lösen sich alle jene Bindungen von der Seele, die sie sonst mit ihrer gesellschaftlichen Lage, ihrer Klasse, Abstammung usw. verknüpfen, und an ihre Stelle treten neue, konkrete, Seele mit Seele verbindende Beziehungen. Die Entdeckung dieser neuen Welt war Dostojewskij's große Tat. [...] Dostojewskij ist der erste, in dessen Welt die konstitutive Bedeutung dieser [konkreten sozialen] Determiniertheit aufhört», G. Lukács, *Béla Balázs, Tödliches Jugend*, in *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagkreis*, hrsg. von E. Karádi, Übersetzung aus dem Ungarischen von A. Friedrich, Sandler Verlag, Frankfurt am Main, 1985, pp. 154-158, qui p. 156.

di motivi etici ed estetici che pilotano dall'interno il simulacro lukacsiano di Dostoevskij, un rigore concettuale cui l'autore non sarebbe peraltro stato interessato. In ogni caso, se si mette a sistema quest'ultima citazione con quella precedente dalla lettera a Paul Ernst, si può tradurre la dicotomia tra sé e anima in quella tra mondo delle oggettivazioni sociologiche e realtà dell'anima, di modo che la posizione della realtà dell'anima come unica realtà va intesa come una posizione etica: la realtà dell'anima è l'unica realtà eticamente rilevante, a meno che non ci si accontenti dell'etica formalistica e allegorica che il mondo costituito dalle posizioni di oggettività del soggetto trascendentale-normativo (il sé metodologico) può concedere. È chiaro che l'affermazione della sostanzialità dell'anima postula una metafisica la quale resta per principio filosoficamente indimostrabile, ma quello che centralmente conta qui per Lukács non è il rigore teoretico bensì l'apertura di un orizzonte di agibilità pragmatica: si potrebbe dire che Lukács, con la sua seconda etica oltre formale, abbandoni, avendola data per irresolubile, la questione della terza *Critica* kantiana relativa alla realizzabilità degli atti morali nel mondo fenomenico. Posta la realtà dell'anima come unica realtà moralmente significativa, ogni reale storicità e corporeità anche sociale dei soggetti morali viene sospesa, essi diventano «nude anime concrete»⁶⁹ che intrattengono relazioni concrete:

Questo atteggiamento era conosciuto prima di Dostoevskij soltanto dai mistici, ma presso di lui lo sfaldarsi delle forme sociali dell'anima significa allo stesso tempo l'annichilimento di ogni forma concreta: l'anima resta perciò soltanto davanti a Dio, solo al fine di annichilire ogni differenza, per diventare una con Lui. E perciò – proprio perciò – le concrete relazioni delle anime, fintanto che esse potevano essere viste dal loro punto di vista in generale, pervengono per l'anima a un'equivalenza con le relazioni esterne, sociali. Entrambe derivano da Maja, dal mondo creaturale. Non è pertanto casuale che il misticismo indiano, il quale reclamava il rivolgimento all'Eterno-Uno come l'unico vero e definitivo obiettivo dell'essere umano, ordini per la vita concreta la permanenza nella casta e il rigido adempimento dell'obbligo di casta, e consideri peccato capitale l'aspirazione ad abbandonare la casta di origine. In Dostoevskij, al contrario, il livello non sociale, non empirico del raggiungere-sé-stessa dell'anima è per gli uomini un legame altrettanto concreto che l'empirico: è per

⁶⁹ «[N]ackte konkrete Seelen», *ibidem*.

l'appunto- usando le sue stesse parole – vera «vita vissuta», poiché l'immediatamente vissuta relazione delle anime concrete è per l'Assoluto.⁷⁰

La *lebendiges Leben*, la vita vivente nella realtà dell'anima si configura come un mondo di relazioni sostanziali e come una vera patria per i soggetti, altrettanto concreta di quella empirica, capace tuttavia di assegnare all'azione morale un senso non più allegorico ma immediatamente significativo. La concretezza di questo mondo di relazioni è l'opposto speculare dello statuto della realtà dell'esperienza vissuta, riguardata nella specifica angolazione etica come un mondo di oggettività e di apparati resisi estranei ai soggetti che al loro interno e a loro in riferimento cercano, sempre vanamente, di agire. La dicotomia tra etica della *Seelemwirklichkeit* ed etica delle formazioni dello spirito oggettivo, che compare a più riprese nelle *Dostojewski-Notizen* ritrovate e pubblicate postume,⁷¹ e deve essere fatta corrispondere alla contrapposizione tra sé ed anima affermata nella lettera ad Ernst, si configura in ultima istanza come l'opposizione tra un'etica (il cui soggetto è l'anima) interessata alla concretezza dell'altro e commisurata all'ideale della comprensione intersoggettiva da un lato, e dall'altro ogni filosofia morale teoreticamente fondata (il cui soggetto è il sé come correlato delle forme e delle posizioni di oggettività), incapace di superare l'inadeguatezza della comunicazione e l'estraneazione dei soggetti, ma anzi necessitata a porla.⁷² A questo punto è opportuno prestare attenzione alle conseguenze che il nuovo paradigma inaugurato dall'etica dell'anima determina per il comportamento dei soggetti risvegliatisi alla «vita vivente» nei

⁷⁰«Diese Attitüde kannten vor Dostojewskij nur die Mystiker, aber bei ihm bedeutete der Akt des Abblätterns der gesellschaftlichen Formen von der Seele zugleich die Vernichtung jeder konkreten Form: die Seele steht dann allein vor Gott, und vor ihm auch nur deshalb, um sich, jede Unterschiedlichkeit vernichtend, mit ihm zu verschmelzen. Und deshalb – gerade deshalb – gelangten für sie die konkreten Beziehungen der Seelen, soweit diese von ihrem Standpunkt aus überhaupt zu sehen waren, auf eine Ebene mit den äußerlichen, den gesellschaftlichen Beziehungen: Beide stammten aus Maja, der kreatürlichen Welt. Deshalb ist es nicht zufällig, daß der gleiche indische Mystizismus, der die Bekehrung zum Ewig-Einen als das einzig wahre und letzte Ziel des Menschenseins verlangte, für das konkrete Leben das Verbleiben in der Kaste, die strenge Erfüllung der Kastenverpflichtung verordnet und das Streben nach Verlassen der Kaste als größte Sünde erachtet. Bei Dostojewskij ist demgegenüber das nicht gesellschaftliche, nicht empirische Niveau des Sich-Selbst-Ereichens der Seele für die Menschen eine genauso konkrete Verbindung miteinander wie das empirische; nur ist eben – um seine Worte zu benutzen – echt «lebendiges Leben», weil es die unmittelbar gelebte Beziehung konkreter Seelen zum Absoluten ist», *ivi*, pp. 156-57.

⁷¹ G. Lukács, *Dostojewskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano, 2000. Cfr. in particolare le pagine 71-78.

⁷² Cfr. per l'intera problematica A. Hoeschen, *Das »Dostojewskij«-Projekt*, cit., pp. 263-279.

confronti di quel mondo di strutture oggettive estraniare che, nonostante ciò, continua a persistere come realtà empirica.

Quando nella lettera a Paul Ernst introduce la contrapposizione tra la prima e la seconda etica, Lukács lo fa in riferimento non a Dostoevskij ma ad un altro romanziere russo: «[v]edo in Ropčín – considerato come un documento, non come un’opera d’arte – non un fenomeno patologico, ma invece una nuova forma fenomenica del vecchio conflitto tra vecchia etica (doveri nei confronti delle strutture) e una seconda etica (imperativi dell’anima)». ⁷³ Ropčín è il *nom de plume* di Boris Sawinkow, terrorista russo nelle file del Partito socialista rivoluzionario, il cui romanzo d’esordio, *Il cavallo bianco*, del 1909, problematizza dal punto di vista morale il coinvolgimento nella lotta armata rivoluzionaria. Lukács conobbe il testo e poté leggerne dei passaggi in traduzione grazie alla prima moglie, Ljena Grabenko, anch’essa russa e socialrivoluzionaria. ⁷⁴ La lettera ad Ernst prosegue in questo modo:

L’ordinamento gerarchico va sempre incontro a peculiari complicazioni dialettiche quando l’anima è orientata non su di sé, ma sull’umanità: nell’uomo politico, nel rivoluzionario, Qui – per salvare l’anima – deve essere sacrificata proprio l’anima: si deve diventare, muovendo da un’etica mistica, crudi realpolitici e violare il comandamento assoluto, che non è un’obbligazione verso strutture, il «Non uccidere». Ma nel suo nocciolo essenziale ultimo è un problema vecchissimo, che la *Ginditta* di Hebbel esprime forse nei termini più precisi: «E se Dio fra me e il mio atto ponesse un peccato, che cosa sono io per sottrarmi ad esso?» ⁷⁵

Sacrificare l’anima contravvenendo al comandamento supremo della morale è necessario al fine di salvare l’anima, ovvero, per il rivoluzionario, che agisce per l’abolizione delle strutture estraniare dello spirito oggettivo, uccidere quando è necessario diventa un atto moralmente obbligato. È evidente, dunque, che l’«annichilimento di ogni forma concreta» correlato alla posizione della *Seelenwirklichkeit* non significa esclusivamente un mistico sollevarsi al di sopra della realtà empirica, ma può tradursi altresì in un sistema etico di giustificazione dell’azione rivoluzionaria. È particolarmente significativo rilevare come tanto il nome di Ropčín quanto la citazione dalla *Ginditta* hebbeliana ricompaiano all’ultima pagina di uno dei primi e più noti scritti posteriori alla conversione di Lukács al marxismo, *Tattica e Etica* del 1919. Le linee di continuità

⁷³ G. Lukács a P. Ernst, 4 maggio 1915, cit., p. 360.

⁷⁴ Cfr. A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, cit., pp. 185-6.

⁷⁵ G. Lukács a P. Ernst, 4 maggio 1915, cit., p. 360.

individuabili dal punto di vista concettuale tra il periodo giovanile e quello marxista, che è intenzione della nostra trattazione nel suo complesso mettere in luce peculiarmente dal punto di vista teoretico, devono tuttavia essere illuminate sullo sfondo esistenziale di una significativa rottura. Si può rendere conto della dinamica oscillatoria in cui il pensiero di Lukács si deve essere articolato nella seconda metà del 1918 raffrontando a *Tattica e Etica* uno scritto dell'estate del 1918 nel quale la sua presa di posizione è diametralmente opposta a quella assunta di lì a pochi mesi: *Il bolscevismo come problema morale*, ovvero la risposta di Lukács all'inchiesta promossa da Karl Polány tra gli intellettuali di Budapest per valutare quello che allora si poteva ancora definire l'«esperimento comunista» di Lenin in Russia. Il carattere di cesura della conversione è reso particolarmente evidente dal fatto che quando l'articolo venne pubblicato nel numero speciale della rivista *Szabadgondolat (Pensiero libero)* nel dicembre 1918, la posizione maturata nell'estate precedente e ivi esposta era già stata del tutto abbandonata, e Lukács era entrato nelle file del Partito Comunista Ungherese

L'alternativa presentata è quella tra bolscevismo e democrazia, e in parallelo quella tra l'ultimo fine etico e i mezzi che si è moralmente legittimati a impiegare per realizzarlo. La questione posta da Lukács suona in questo modo: può il fine ultimo del socialismo giustificare l'impiego di mezzi violenti e repressivi (la dittatura del proletariato) che contraddicano l'ideale morale della democrazia come libertà e rispetto della dignità di ciascun individuo? Per delimitare in modo accurato la matrice morale del problema che pone, Lukács stabilisce una distinzione interna al pensiero di Marx tra la sua sociologia e la sua filosofia della storia: la prima, con cui si intende il materialismo storico e l'analisi delle società umane basate sul concetto di conflitto di classe, non dice in realtà nulla sull'esito della seconda, cioè la società umana senza classi che la lotta rivoluzionaria del proletariato deve infine instaurare. La società senza classi, la fine e il fine della storia, non è di per sé inclusa nella logica storica con cui ragiona il sociologo materialista, ma è piuttosto un ideale morale la cui realizzazione non è affidabile ad automatismi di sorta.

Se la società senza classi corrisponde, nella filosofia della storia del marxismo, all'ideale morale della libertà oggettivatosi in realtà, la questione dell'agire assume dei connotati tragici: o si coglie l'occasione storica di realizzarla immediatamente, impiegando il mezzo violento della dittatura del proletariato, oppure si rimane fedeli all'ideale perseguendone una realizzazione i cui mezzi non lo contraddicano, correndo però il rischio di perdere l'occasione storica. «Si potrà ottenere qualcosa di buono con mezzi cattivi, ottenere la libertà per la via dell'oppressione?», questo è il dilemma morale del bolscevismo, secondo cui «bisogna accettare il male *in quanto male*, l'oppressione *in quanto* oppressione, la nuova dittatura di classe *in quanto* dittatura di classe. E si

deve credere – ed è veramente un *credo quia absurdum* – che da questa oppressione non deriverà una nuova lotta degli oppressi per il potere [...] ma al contrario l'abolizione dell'oppressione stessa».⁷⁶ La scelta bolscevica postula secondo Lukács una metafisica assurda, secondo la quale dal male potrebbe sorgere il bene, e con ciò un insolubile dilemma morale. La democrazia, dal canto suo, richiede soltanto «rinunce e sacrifici sovrumani a coloro che vogliono realizzarla fino in fondo coscientemente e onestamente»,⁷⁷ ma nessuna insolubilità e aporeticità, ed è pertanto in favore di questa seconda posizione che Lukács si schiera.

In *Tattica e Etica* la posizione della problematica morale muove dalla considerazione della nozione di tattica, inteso come «un mezzo per la realizzazione di obiettivi posti da gruppi agenti, come una congiunzione tra obiettivo finale e realtà».⁷⁸ La tattica e la prassi delle classi conservatrici e delle classi rivoluzionarie si distinguono a seconda del fatto che l'obiettivo finale sia immanente o trascendente alla realtà sociale data: nel primo caso, quando cioè l'obiettivo è già realizzato e lo si deve difendere, la tattica si manifesta come *Realpolitik* legale; nel secondo caso la tattica è quella propria di ogni prospettiva essenzialmente rivoluzionaria, che «nega agli ordinamenti giuridici presenti e passati il diritto etico all'esistenza».⁷⁹ All'interno di questa ripartizione, tuttavia, il peculiare della tattica socialista è dato dalla sua filosofia della storia: la distinzione, operata ne *Il bolscevismo come problema morale*, tra la sociologia e la filosofia della storia marxiana, viene qui espressa come quella tra il *fatto* (sociologico) della lotta di classe e il suo *significato* (etico-morale). È esattamente la dialettica che intercorre tra questi due poli a determinare la posizione del problema morale, nella misura in cui «la teoria marxista della lotta di classe, che a questo riguardo segue pienamente la formazione del concetto hegeliano, trasforma la finalità trascendente in immanente».⁸⁰ L'obiettivo posto dalla tattica socialista è trascendente, perché, come posizione rivoluzionaria, mira all'instaurazione di un ordinamento ulteriore a quello della realtà sociale data, ma allo stesso tempo è non-utopico, perché consistente nella realizzazione progressiva di elementi già presenti nella realtà sociale attuale. In questo modo il fatto della lotta di classe del proletariato

⁷⁶ G. Lukács, *Il bolscevismo come problema morale*, in F. Cerutti, D. Clausen, H. Khral, O. Negt, A. Schmidt, *Storia e coscienza di classe oggi*, Edizioni Aut Aut, Milano, 1977, pp. 111-118, qui p. 117.

⁷⁷ *Ivi*, p. 118.

⁷⁸ G. Lukács, *Tattica e etica*, in id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari, 1972, a cura di P. Mangaro e N. Merker, pp. 3-14, qui p. 3.

⁷⁹ *Ivi*, p. 4.

⁸⁰ *Ivi*, p. 6.

e il suo significato, cioè l'obiettivo, vengono a coincidere nel processo cosciente di realizzazione del fine.

Su queste premesse, la questione relativa alla legittimità dei mezzi da impiegare per il raggiungimento del fine riceve una risposta radicalmente opposta a quella fornita da Lukács ne *Il bolscevismo come problema morale*: «devono essere dichiarati buoni tutti i mezzi mediante i quali questo processo di filosofia della storia è risvegliato alla coscienza e alla realtà, e cattivi invece tutti i mezzi che ottenebrano questa coscienza».⁸¹ Benché il tema proprio di questo opuscolo di Lukács riguardi la convenienza, per i partiti rivoluzionari e per il movimento operaio, di stringere alleanze con i partiti socialisti borghesi o di presentarsi all'agone politico parlamentare di ordinamenti statali non ancora scossi dalla rivoluzione (convenienza che Lukács nega nel modo più radicale), il problema morale emerge con la massima chiarezza quando viene posta la questione di quali considerazioni etiche debbano spingere il singolo individuo a sposare la causa rivoluzionaria: è qui che emergono quegli elementi di tragicità e di nichilismo sviluppati negli anni precedenti nell'elaborazione dell'etica della *Seelenleben*:

L'etica si volge al singolo e come conseguenza necessaria di questa angolatura prospetta alla coscienza morale individuale e alla coscienza della responsabilità il postulato che egli debba agire come se dalla sua azione o ancora dalla sua inazione dipendesse il mutamento del destino del mondo. [...] (Nell'etica, infatti, non esiste neutralità né apartiticità; chi non *vuole* agire deve anche poter assumersi la responsabilità della sua inazione di fronte alla propria coscienza morale). Chiunque al giorno d'oggi si decida per il comunismo deve anche, nei confronti di ogni essere umano che muore nel corso della lotta per il comunismo, assumersi la stessa responsabilità *individuale* come se tutte quelle vite le avesse sopresse egli stesso. Ma pure tutti coloro che si schierano dall'altra parte – per la difesa del capitalismo – debbono ritenersi individualmente responsabili dei massacri che avverranno nelle immancabili nuove guerre revansciste dell'imperialismo, come anche della futura oppressione delle nazionalità e delle classi.⁸²

La posizione etica si manifesta al singolo nella figurazione di un postulato che per la sua radicalità è ulteriore a ogni legalismo e ad ogni morale razionalistica: esattamente come le anime della *Seelenwirklichkeit* potevano essere poste solo con la soppressione di ogni determinazione

⁸¹ *Ivi*, p. 7.

⁸² *Ivi*, pp. 10-11.

formale, l'autentica posizione etica impone secondo Lukács una responsabilità che è impossibile inquadrare negli schemi della colpa o della virtù: «l'autoriflessione etica [...] ci indica appunto che esistono delle situazioni – tragiche situazioni – nella quali è impossibile agire senza attirare su di sé una colpa».⁸³ Come abbiamo già detto, nell'ultimo paragrafo dell'opuscolo Lukács cita nuovamente Ropčín e Hebbel: il primo è riguardato come il formulatore del problema etico del terrorismo individuale, al quale è impossibile dare giustificazione, ma la cui radice morale sta proprio nel fatto che il terrorista sacrifica per i suoi compagni e fratelli non solo la vita ma la purezza della sua anima; il seconda, ancora un volta, per la forza espressiva delle parole della sua *Giuditta*: «E se Dio fra me e il mio atto ponesse un peccato, che cosa sono io per sottrarmi ad esso?». Il singolo costretto alla scelta etica ha davanti a sé il destino del mondo intero, così come l'anima ha davanti a sé soltanto Dio. Nella formulazione che ne viene data in questo testo, però, la scelta etica assume esplicitamente un significato politico, declinandosi correlativamente a una presa di posizione tattica che può essere soltanto rivoluzionaria o controrivoluzionaria, un *aut-aut* che non lascia indeterminata la necessità di prendere posizione di fronte alla realtà sociale data.

Se in *Tattica e Etica*, uno dei primi posteriori alla conversione di Lukács, trascorrono senz'ombra di dubbio una serie di strutture, concetti e problematiche delle sue tribolazioni etiche giovanili, l'elemento di novità che non può passare inosservato è ovviamente il loro inquadramento in un'impostazione politica e filosofica marxista. Lo scheletro della sistematica materialistico-dialettica di *Storia e coscienza di classe* si può già intravedere nella manifesta comprensione del rapporto tra sociologia e filosofia della storia marxiane. Sul suo rapporto con Marx e sull'integrazione del marxismo nel suo pensiero, Lukács ha pubblicato un interessante contributo nel 1933, che ci permette, alla fine di questa sezione, di tirare le somme riacciando la problematica teoretica.⁸⁴ La nostra esposizione era iniziata, nella sezione precedente, dagli scritti sociologici e dall'ivi articolata diagnosi sulle strutture estraniare della cultura moderna; già qui è presente una chiara comprensione, mediata da Simmel, del processo di razionalizzazione economica correlato alla generale decadenza della cultura, ma quest'analisi, per usare la distinzione tratta da *Il bolscevismo come problema morale*, si limita ad essere sociologica, senza situarsi in una più ampia e comprensiva filosofia della storia. È proprio il concetto di storia che negli scritti marxisti assumerà un ruolo chiave, non soltanto, come abbiamo visto finora, dal punto di vista pratico-tattico, ma centralmente in ambito

⁸³ *Ivi*, p. 14.

⁸⁴ G. Lukács, *La mia via al marxismo*, in id. *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 11-26.

teoretico. Lukács lesse *Il manifesto del partito comunista*, il primo volume de *Il Capitale* e altri importanti scritti di Marx ed Engels durante i suoi studi universitari in Ungheria, ovvero ancora prima di pubblicare *L'evoluzione del dramma moderno* nel 1907, traendo elementi importanti dall'analisi sociologica ma rifiutando quasi apriori la generale impostazione filosofica del materialismo dialettico:

La tesi neokantiana dell'«immanenza della coscienza» si adattava egregiamente alla mia posizione di classe di allora e alla mia concezione del mondo; né io la sottoponevo ad alcun esame critico, ma la accettavo passivamente come punto di partenza per ogni impostazione del problema gnoseologico. Per la verità io ero in continuo sospetto verso l'idealismo soggettivo estremo (tanto verso la scuola di Marburgo quanto verso le teorie di Mach), giacché non riuscivo a vedere in che modo il problema della realtà potesse essere definito considerandola semplicemente come categoria immanente della coscienza; questo non condusse tuttavia a conseguenze materialistiche, ma anzi ad un avvicinamento a quelle scuole filosofiche che volevano risolvere questo problema in forma irrazionalistico-relativistica, talora con sfumature mistiche (Windelband-Rickert, Simmel, Dilthey). L'influenza di Simmel [...] mi dette anche la possibilità di «inserire» in una tale concezione del mondo quanto avevo assimilato di Marx in quel periodo.⁸⁵

Nella ricostruzione retrospettiva che brevemente abbozza, Lukács articola tre punti chiave: l'impostazione generale da cui muoveva, nel suo periodo giovanile, era quella kantiana e neokantiana che identifica il darsi della realtà oggettiva come fenomeno interno alla sfera trascendentale della coscienza; l'idealismo estremo e ingenuo, ad esempio dei neokantiani di Marburg o dei machisti, a cui questa impostazione poteva portare era visto con grande sospetto, ragion per cui Lukács si avvicinò alle correnti irrazionalistiche come la *Lebensphilosophie*, o meno teoricamente inquadrato come la filosofia dei valori della scuola del Sud-ovest, correnti che riportavano a centralità i problemi dell'intersoggettività e del solipsismo, del senso e dell'agire; infine, in questo periodo Marx non è niente di più che il grande economista e il fine sociologo della modernità riguardato attraverso la lente di Simmel. Il primo sommovimento da questa posizione di pensiero fu, come abbiamo affermato ripetutamente, la crisi del 1912, che secondo questo scritto del 1933 coincise con un sempre più crescente studio di Hegel e della *Fenomenologia dello spirito* in

⁸⁵ *Ivi*, p. 12.

particolare.⁸⁶ Con ciò iniziò anche un secondo intenso studio di Marx, «non più guardato attraverso la lente di Simmel ma attraverso quella hegeliana. Non più Marx come “eminente specialista”, come “economista e sociologo”; mi si cominciava già a delineare il filosofo del largo pensiero, il grande dialettico».⁸⁷ Il secondo studio di Marx è quello che nei primi anni '20 prenderà concretezza nei saggi di *Storia e coscienza di classe*; Lukács lo caratterizza a ragione come un approccio a Marx caratterizzato in forte senso hegeliano. Il suo tagliente auto-giudizio a riguardo è il seguente: «arrivai solo fino a una priorità – hegeliana – del contenuto rispetto alla forma e cercai di sintetizzare, su base essenzialmente hegeliana, Hegel e Marx».⁸⁸

Dalla *Zeitdiagnose* sociologica sull'estraneazione della cultura moderna, passando per la crisi del 1912, per la problematizzazione teoretica dello statuto della realtà dell'esperienza vissuta e per l'abbozzo di un'etica di comunitarismo spirituale, Lukács approda infine alla sistematica marxista, con la quale riesce a integrare sotto un'impostazione generale non soltanto una serie di problematiche, ma altrettanto determinati schemi e soluzioni concettuali appartenenti ai turbolenti anni del suo periodo giovanile. Come abbiamo visto poc'anzi, la riflessione etica trascorre almeno in parte nella posizione del problema tattico-politico dell'azione rivoluzionaria, e come abbiamo anticipato lo stesso si può dire della diagnosi sociologica sull'estraneazione e sulla determinazione concettuale della realtà dell'esperienza vissuta come caratterizzata da una precisa forma di oggettualità generale. Nella prossima sezione analizzeremo i saggi più teoreticamente rilevanti di *Storia e coscienza di classe* per far emergere come quest'ultimo concetto, di matrice laskiana, occupi un ruolo centrale nella posizione, da parte di Lukács, del problema della realtà oggettiva da un punto di vista marxista-rivoluzionario.

⁸⁶ Tracce di queste letture hegeliane si ritrovano, oltre che nella *Teoria del romanzo* (cfr. a proposito la *Premessa del 1962* in G. Lukács, *Teoria del Romanzo*, cit., pp. 11-20) nell'*Estetica di Heidelberg*, dove la fenomenologia del soggetto estetico si configura precisamente come un avanzamento esistenziale della coscienza e un progressivo ascensione dalla realtà dell'esperienza vissuta alla sfera estetica e all'esperienza dell'opera come valore. Sul clima generale della *Hegel-Renaissance* negli anni '10 dell'università tedesca cfr. P. Honigsheim, *Zur Hegelrenaissance im Vor-Krieg Heidelberg: Erkenntnissoziologische Beobachtungen*, in “*Hegel-Studien*”, 1963, vol. 2, pp. 291- 301.

⁸⁷ G. Lukács, *La mia via al marxismo*, cit. p. 13.

⁸⁸ *Ibidem*.

CAPITOLO 4

STORIA E COSCIENZA DI CLASSE

1. *Forma di oggettualità e reificazione*

Con esplicito rimando a Marx, al principio de *La reificazione e la coscienza del proletariato*, il saggio centrale e più filosoficamente significativo di *Storia e Coscienza di classe*, Lukács assume come punto di partenza per l'analisi complessiva della società capitalista l'indagine formale della nozione di merce. Il problema della merce è un problema strutturale della società capitalista e di tutte le sue manifestazioni di vita: «si può scoprire nella struttura del rapporto di merce il modello di tutte le forme di oggettualità e di tutte le forme ad esse corrispondenti della soggettività nella società borghese».¹ In questo modo siamo condotti immediatamente al cuore del problema teorico di tutta l'opera e alla sua diagnosi fondamentale: la struttura oggettuale della merce rappresenta la generale «forma di oggettualità» [*Gegenständlichkeitsform*] della società a modo di produzione capitalista, il modello [*Urbild*] a cui ogni compagine del senso oggettivo si riferisce.² Come avremo modo di vedere accuratamente nella presente sezione, il concetto di forma di oggettualità rappresenta la categoria centrale della particolare interpretazione lukacsiana del metodo dialettico marxista; tale concetto deriva a Lukács direttamente dalla speculazione di Lask, nel quale la forma di oggettualità, o categoria d'ambito oggettuale, è la più generale categoria dell'ontologia trascendentale, cioè la più alta generalizzazione dell'elemento logico del senso oggettivo. In Lukács, come appare da subito in modo evidente, il concetto è utilizzato in riferimento a una precisa epoca storica, cioè quella dominata dal modo di produzione capitalista. Ma in cosa consiste esattamente la struttura oggettuale della merce?

«L'essenza della struttura di merce [...] consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità, e quindi una "oggettualità spettrale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa e apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria

¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano, 1974, p. 107. Per i necessari raffronti con il testo in lingua originale ci riferiamo a G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in id. *Werke*, vol. II, Aisthesis Verlag, Bielefeld, 2013.

² Sul valore posizionale-sistematico della forma di merce cfr. R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Sandler, Frankfurt am Main, 1987, pp. 29-30.

essenza fondamentale: il rapporto tra uomini». ³ La citazione dell'«oggettualità spettrale» [*gespenstige Gegenständlichkeit*] è un diretto richiamo al primo capitolo del primo libro de *Il Capitale*, dove Marx utilizza il termine per esprimere la struttura delle merci risultante dall'astrazione del loro valore d'uso. L'analisi marxiana parte dal fatto fenomenico dello scambio mercantile e dalla ricerca dell'elemento comune a due merci poste in una relazione di equivalenza attraverso lo scambio: posto che l'elemento comune e fondante la relazione di identità non può essere il valore d'uso qualitativamente determinante le merci, Marx ne fa astrazione e si concentra sull'elemento quantitativamente comune. Ciò che rimane dopo l'astrazione del valore d'uso è quello che viene denominato *valore delle merci* in senso proprio, cioè la quantità di lavoro umano contenuta all'interno delle singole merci che, in quanto elemento misurabile obiettivamente, è il criterio a cui i soggetti economici della circolazione si rifanno per porre le proprie merci nei rapporti di equivalenza con cui si articola lo scambio mercantile. ⁴ La struttura oggettuale della merce, ovvero la forma che applicata al materiale di un prodotto qualsiasi del lavoro umano lo determina come merce, è la sua quantificabilità in termini di lavoro astratto, cioè nel tempo di lavoro socialmente necessario alla produzione di quel genere particolare di prodotto. L'astrazione di ogni determinazione qualitativa, cioè di ogni concreto valore d'uso proprio del corpo della merce, corrisponde all'occultamento del rapporto tra uomini che è concretamente sottinteso a ogni momento della produzione e dello scambio, ovvero il fatto essi sono volti alla riproduzione del tutto sociale mediata dal consumo dei valori d'uso. La definizione dell'essenza della struttura della merce offerta da Lukács, però, sembra lasciare tutto questo come implicito, ed è più facilmente accostabile a un altro noto passo di Marx che costituisce il risultato finale dell'analisi della forma merce:

L'arcano della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistenti al di

³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 108.

⁴ «Se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro. [...] Consideriamo ora il residuo dei prodotti del lavoro: non è rimasto nulla di questi all'infuori di una medesima spettrale oggettività, di una semplice concrezione di lavoro umano indistinto, cioè di dispendio di forza lavorativa umana senza riguardo alla forma del suo dispendio», K. Marx, *Il Capitale*, I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 70.

fuori di essi produttori. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali.⁵

Quanto Marx determina come essenziale della forma merce è il suo carattere feticistico: la forma merce fa apparire i caratteri sociali del lavoro umano come proprietà naturali dei prodotti del lavoro, come loro caratteri oggettivi, e in questo modo trasforma dei rapporti sociali tra persone in rapporti cosali tra cose. È esattamente a questo che si riferisce, nella citazione di Lukács, l'occultamento del rapporto sociale sottinteso al processo per cui un prodotto del lavoro umano diventa merce. La merce si presenta come una specifica forma di oggettualità che riveste un materiale preesistentegli tanto logicamente quanto storicamente, e da ciò consegue l'occultamento del carattere socio-storico dei rapporti mediati dalla merce: questo occultamento, che consiste parimenti nell'istituzione di una realtà fenomenica che appare immediatamente agli agenti sociali come una seconda natura, è definito da Lukács *reificazione*. Possiamo quindi, anticipatamente, affermare che il fenomeno della reificazione è una conseguenza della diffusione generale della forma di oggettualità della merce, e che pertanto i due concetti, per quanto correlati, vanno tenuti fermamente distinti: la forma di oggettualità è il carattere di quantificabilità e calcolabilità che assurge a elemento formalmente determinante degli oggetti e dei rapporti sociali, mentre la reificazione è l'occultamento del carattere propriamente sociale e storico di tali oggetti e rapporti che consegue alla nuova consacrazione formale.⁶

Determinate le coordinate fondamentali dell'impostazione di Lukács, possiamo concentrarci sull'interrelazione dei due concetti generali, che deve essere riguardata da un punto di vista contemporaneamente storico e teoretico. Come abbiamo accennato, la forma di oggettualità della merce consiste nella riduzione che essa opera del suo materiale a un elemento puramente quantitativo, e in modo particolare al tempo di lavoro socialmente necessario alla produzione dell'oggetto che diventa merce. Ciò significa che la determinazione del valore di una merce presuppone, in quanto alla sua essenza formale, la possibilità di calcolare il tempo di lavoro che in media è impiegato per la sua produzione all'interno di una totalità sociale chiusa. Il darsi di questa possibilità è in correlazione dialettica con l'imporsi della forma merce come forma generale di oggettività della realtà sociale, e Lukács recupera a questo proposito le fini analisi storiche, marxiane

⁵ *Ivi*, p. 104.

⁶ La distinzione è affermata con la massima chiarezza in K. Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, cit., pp. 115-141.

ed engelsiane, sul sorgere del modo di produzione capitalistico e sulla dissoluzione dei precedenti modi della riproduzione sociale.⁷ Dal punto di vista storico, il rendersi universale della forma di oggettualità della merce presuppone e condiziona a un tempo il sorgere della figura del lavoratore libero e la dissoluzione delle forme naturali della riproduzione sociale: i lavori qualitativamente differenziati dei produttori vengono trasformati in lavoro astratto, e i produttori stessi, privati del nesso naturale e dei mezzi secondo cui si articolava la loro riproduzione (ad esempio, nel legame giuridicamente assicurato con la terra nel contesto della società feudale), assumono lo statuto di liberi venditori di merci. La razionalizzazione del lavoro consiste nella trasformazione del lavoro vivo in merce, e comporta tanto l'astrazione delle peculiarità qualitative del singolo lavoratore quanto la parcellizzazione della cooperazione lavorativa.⁸

«L'universalità della forma di merce determina [...] un'astrazione del lavoro umano che si oggettualizza nelle merci, sia dal punto di vista soggettivo che da quello oggettivo».⁹ Dal punto di vista soggettivo, nella misura in cui il lavoratore libero è privato di qualsiasi mezzo di riproduzione, l'astrazione del lavoro umano significa che egli è costretto a vendere sul mercato, come unica merce a sua disposizione, la sua propria forza lavoro: l'essenza propriamente umana del produttore, la capacità di trasformare praticamente la materia, assume anch'essa la forma della merce e si tramuta in lavoro astratto, venduto a ore. Dal punto di vista oggettivo, di nuovo come correlato dialettico, il rendersi universale della forma merce significa la trasformazione di tutti i rapporti della riproduzione sociale in rapporti mediati quantitativamente dal lavoro astratto. La trasformazione dei lavori qualitativamente differenziati dei produttori in lavoro astratto, cioè in mero tempo di lavoro, è il presupposto e il risultato dell'imporsi del modo di produzione capitalistica al tutto della realtà sociale: in questo modo il capitalismo moderno opera una socializzazione della società, cioè crea per la prima volta nella storia dell'umanità una realtà sociale unitaria organizzata sotto una forma di oggettualità comune:

Il lavoro astratto, uguale, comparabile, che può essere commisurato con crescente esattezza al tempo di lavoro socialmente necessario, il lavoro della divisione capitalistica del lavoro, sorge contemporaneamente come *risultato* e *presupposto* della produzione capitalistica

⁷ Cfr. ad esempio K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma, 1957, p. 37. Il tema dell'accumulazione originaria, che fornisce il più solido basamento storiografico a questa analisi, è oggetto del ventiquattresimo capitolo del primo volume de *Il Capitale*: cfr. K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., pp. 777-826.

⁸ Cfr. di nuovo R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, cit., pp. 31-40.

⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 113.

soltanto nel corso del suo sviluppo. Quindi, soltanto nel corso di questo sviluppo esso si trasforma in una categoria sociale capace di influire in maniera determinante sulla forma di oggettualità, sia degli oggetti come dei soggetti della società.¹⁰

La socializzazione della società, il pervenire della società al suo concetto, è un processo che si è storicamente verificato nei termini dell'universalizzazione della forma di oggettualità della merce e della crescente destituzione dei caratteri qualitativi del lavoro umano; Lukács esprime questo nesso come l'affermarsi del principio della razionalizzazione fondato sulla calcolabilità, da cui necessariamente consegue la scomposizione del processo produttivo in mansioni specializzate (fino al taylorismo) e la trasformazione dell'attività del lavoratore in comportamento contemplativo.¹¹ La trasformazione del lavoro qualitativamente concreto in lavoro astratto e l'implementazione di quest'ultimo come principio di mediazione della riproduzione sociale determinano la meccanizzazione del processo lavorativo,¹² ma allo stesso tempo, poiché il capitalismo moderno sottopone l'intera società (almeno tendenzialmente) a un processo economico unitario, il principio della calcolabilità e della meccanizzazione razionale si estende a tutte le forme fenomeniche della vita sociale:

Il carattere merceologico della merce, la forma quantitativo-astratta della calcolabilità si manifesta qui nella sua forma più pura: per la coscienza reificata essa diventa necessariamente la forma fenomenica della sua autentica immediatezza. Oltre questa immediatezza, la coscienza – in quanto è reificata – non cerca di spingersi, mentre tende a fissarla e a renderla eterna «approfondendo scientificamente» le leggi in essa afferrabili.¹³

Il fenomeno della reificazione è, come abbiamo anticipato, la conseguenza dell'imporsi come universale della forma di oggettualità della merce ai prodotti della realtà sociale, la specifica determinazione della realtà immediata degli attori sociali che ne deriva. Il termine *reificazione* [*Verdinglichung*] deriva anch'esso da Marx, che per la verità in quest'accezione lo utilizza soltanto una volta, alla fine del terzo libro de *Il Capitale*.

¹⁰ *Ibidem.* (Corsivi nostri)

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 113-118.

¹² Sul tema del lavoro astratto come forma peculiarmente capitalistica del lavoro sociale e sulla conseguente determinazione rovesciata del processo di produzione a partire dalla sfera della circolazione sociale cfr. I. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, trad. it. di A. Vigorelli, Feltrinelli, Milano, 1976.

¹³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 121.

In capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, in questa trinità economica collegante le parti costitutive del valore e della ricchezza in generale con le sue fonti, la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la reificazione [*Verdinglichung*] dei rapporti sociali, la immediata concrenza delle relazioni tecnico-materiali della produzione con le determinazioni storico sociali è raggiunta.¹⁴

La concrenza degli aspetti tecnico materiali delle determinazioni storico sociali della riproduzione indica il fatto, necessario in generale ad ogni modo della riproduzione, che la divisione tecnica del lavoro sia mediata dalla divisione sociale; per Marx «reificazione» è il termine che indica la specifica forma capitalistica della complicazione dei due fattori prevista da ogni aggregato sociale, il metabolismo dell'organismo sociale all'interno del quale la produzione gioca un ruolo specifico nella direzione dell'obiettivo, socialmente posto, della riproduzione dell'organismo stesso. Gli aspetti specifici della forma di oggettualità generale del capitalismo implicano che la sfera della produzione si autonomizzi, di modo che il suo fine non sia più il mantenimento del metabolismo sociale ma la valorizzazione del valore: l'aspetto tecnico e l'aspetto sociale sono anche in questo caso intrecciati e complicati, l'obiettivo della produzione, tuttavia, non è più il metabolismo, ma si tramuta nell'auto-movimento del capitale come soggetto automatico che valorizza sé stesso.

Nel momento in cui il concreto metabolismo viene scavalcato dal processo di valorizzazione del valore, i rapporti sociali capitalistici necessari a quest'ultimo (cioè lo sfruttamento di classe) acquistano l'apparenza di necessità tecniche del processo produttivo e si manifestano come leggi di natura della riproduzione. La razionalizzazione del lavoro come specializzazione consegue nella parcellizzazione del processo di lavoro tecnico, mentre la razionalizzazione come trasformazione del lavoro vivo in merce (lavoro astratto venduto a tempo) determina una riorganizzazione della divisione sociale del lavoro sulla base della parcellizzazione. I due processi sono dialetticamente correlati, ed è la loro connessione che si manifesta per l'appunto come concrenza dell'aspetto

¹⁴ K. Marx, *Il Capitale*, III, trad. it. di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 943, trad. modificata. Il testo originale recita come segue: «Im Kapital - Profit, oder noch besser Kapital - Zins, Boden - Grundrente, Arbeit - Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet», K. Marx, F. Engels, *Werke* [MEW], Band 25, Dietz Verlag, Berlin, 1964, p. 838.

tecnico (la parcellizzazione) e dell'aspetto sociale (l'operaio come lavoratore libero cui può essere affidata una qualunque delle mansioni del processo lavorativo). Questa concrescenza impone la razionalizzazione lavorativa come principio tecnico dell'organizzazione della produzione, mascherando sotto l'aspetto tecnico proprio l'aspetto sociale e storico di questa stessa razionalizzazione. La reificazione consiste di conseguenza nel rendersi realtà immediata e naturale dei rapporti sociali specifici della riproduzione capitalistica, nell'occultamento del loro carattere storico.

Il concetto lukacsiano di reificazione, benché si fondi sull'accezione che ne dà Marx, se ne distanzia in quanto alla tesi retrostante sulla cosiddetta missione civilizzatrice del capitale, che ha pur il merito di porre la concrescenza degli aspetti tecnici e materiali come immediata, organizzando il tutto della produzione sociale sotto una logica unitaria.¹⁵ Nella reificazione di Lukács è presente altresì un concetto di alienazione accostabile a quello del Marx dei *Manoscritti economico filosofici del 1844*: in esso gioca un ruolo assolutamente centrale la problematica del processo di spersonalizzazione dell'attività dei soggetti produttivi e la tensione utopica alla rimozione degli impedimenti sociali che impediscono la manifestazione della concreta personalità dei soggetti mediante la trasformazione dell'oggetto; se pur rimane fondamentale, come è ovvio, l'articolazione di una teoria economica critico-sistematica, Lukács è molto più interessato all'aspetto pratico-politico e alle conseguenze concretamente esistenziali dell'imporsi della forma di oggettualità della merce e del modo di produzione capitalistico sugli individui della società moderna. Non viene negato il carattere progressivo dell'innovazione capitalistica, ma va compreso come il carattere specificamente capitalistico di tale progresso non possa essere considerato una questione

¹⁵ Sul fatto che il termine di Lukács derivi da Marx e non da Simmel de *La filosofia del denaro*, cfr. K. Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, cit., p. 130, n.3. Che Lukács comprendesse appieno il senso dell'impostazione marxiana anche rispetto al ruolo progressivo del capitalismo sembra confermato da questo passo del saggio *Il mutamento di funzione del materialismo storico*: «la forma più pura, si potrebbe dire l'unica forma di questo dominio esercitato sulla società dalle leggi naturali sociali, è la produzione capitalistica. Eppure, la missione storico-universale del processo di civilizzazione che culmina nel capitalismo è il raggiungimento del dominio sulla natura. Queste "leggi naturali" della società, che dominano l'esistenza degli uomini come forze "cieche" [...] debbono svolgere la funzione – che di fatto hanno svolto nel corso della storia – di sottomettere la natura alle categorie della socializzazione», G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 289.

puramente formale, bensì determini in senso concreto il materiale umano a cui la nuova forma di oggettualità si applica.¹⁶

La reificazione è l'essenza dell'immediatezza capitalistica, di quella stessa realtà naturale e immediata il cui carattere estraniato era stato tematizzato da Lukács sin dai primi scritti di sociologia della cultura. In *Storia e coscienza di classe* Lukács riconosce a Simmel di essere riuscito a cogliere e a descrivere le forme fenomeniche della reificazione, restando tuttavia incapace di ricondurle al loro fondamento storico-sociale e arrestandosi al livello della mera immediatezza.¹⁷ Alle analisi sociologiche di Weber va invece riconosciuto di avere colto proprio il carattere di universalità della forma di oggettualità della merce e il suo estendersi a tutte le forme fenomeniche della vita sociale; come abbiamo detto, la merce è forma prototipica di ogni oggettualità capitalistica, e i suoi caratteri essenziali si lasciano esprimere nei termini di un principio di razionalità calcolabile e formale. Rifacendosi in modo particolare alle analisi weberiane della struttura dell'oggettualità giuridica moderna, Lukács è in grado di dare conto dell'estensione del principio della razionalità formale a tutte le forme fenomeniche della società, e parimenti ne fa emergere gli essenziali tratti teorici. In ambito statale e giuridico si verifica, esattamente come in ambito produttivo, una rottura storica rispetto ai metodi «empirici, irrazionali, fondati sulle tradizioni» del diritto premoderno; il riferimento essenziale all'empiria, alla concretezza e alla tradizione, caratteristico secondo Lukács anche del diritto romano, viene sospeso dalla scienza giuridica dell'età moderna, che inaugura una sistematizzazione razionale di tutte le regole giuridiche della vita nell'ottica (almeno tendenziale) di formare un sistema riferibile a tutti i casi possibile e pensabili:

[È] proprio del sistema giuridico nella sua essenza che esso sia riferibile nella sua universalità formale a tutti gli eventi possibili della vita e che esso sia calcolabile e prevedibile in questa sua riferibilità. [...] Le categorie puramente sistematiche attraverso le quali si realizza l'universalità delle norme giuridiche che si estendono ugualmente ad ogni cosa sono sorte soltanto nello sviluppo moderno. Ed è senz'altro chiaro che questo bisogno di sistematizzazione, di abbandono dell'empiria, della tradizione, del vincolo con la materia, risponde ad un'esigenza di calcolo esatto.¹⁸

¹⁶ Per la tesi di un arretramento di Lukács dalle posizioni del tardo Marx verso quelle dei *Manoscritti*, che pure non erano conosciuti da Lukács negli anni '20, e per lo sviluppo specifico del concetto di alienazione nell'intera speculazione marxiana, cfr. G. Márkus, *Alienation and reification in Marx and Lukács*, in «Thesis Eleven», 5/6, 1982, pp. 139-161.

¹⁷ Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 123.

¹⁸ *Ivi*, pp. 125-26.

Il contrasto che la rottura storica rappresentata dal sorgere della scienza giuridica moderna incarna è analogo a quello tra l'artigianato, che poggia sull'empiria della tradizione e su un lavoro caratterizzato qualitativamente, e il sistema-fabbrica, che si fonda invece sulla razionalità della scienza. Altrettanto analoga è la trasformazione del comportamento creativo dei soggetti in attività contemplativa, nella misura in cui esso viene ridotto a puro calcolo delle occasioni di un decorso di eventi determinato da leggi formali e necessarie.¹⁹ Sempre in riferimento alle analisi di Weber, Lukács mette in luce i medesimi tratti distintivi nella burocrazia e nel giornalismo come tipici prodotti della modernità capitalistica. L'esposizione si solleva, a questo punto, dall'indagine fenomenologica sulle manifestazioni della forma di oggettualità capitalistica, e Lukács esprime un giudizio sull'essenza stessa della razionalità capitalistica: «questa razionalizzazione del mondo apparentemente esaustiva [...], trova tuttavia i suoi limiti nel carattere formale della sua propria razionalità».²⁰ Se da un lato, infatti, l'organizzazione razionale degli elementi isolati della vita nella società moderna appare come un sistema unitario di leggi generali, d'altro lato «il disprezzo verso l'aspetto concreto della materia delle leggi su cui si fonda il loro stesso carattere di leggi appare in primo piano nell'incoerenza di fatto del sistema di leggi, nell'accidentalità delle relazioni interne dei sistemi parziali fra loro».²¹

Il carattere formale della razionalità moderna e capitalistica e la sua specifica impostazione della relazione di forma e contenuto prevedono inevitabilmente la caratterizzazione del momento materiale-contenutistico come irrazionale («il disprezzo verso l'aspetto concreto della materia delle leggi»); se si adotta un modello logico che attribuisce la sensatezza alla forma considerata nella sua purezza, deve darsi un contenuto irrazionale e alogico come necessario correlato di questa, e per Lukács è evidente che «l'intera struttura della produzione capitalistica poggia su questa interazione tra una necessità conforme a leggi in tutti i fenomeni particolari ed una relativa irrazionalità del processo complessivo».²² La contrapposizione tra universalità del momento formale e contingenza (*zufälligkeit*) del momento materiale, caratteristica del modello della logica analitica per come

¹⁹ «L'essenza del calcolo razionale poggia, in ultima analisi, sul fatto che il decorso di determinati eventi viene conosciuto e calcolato secondo leggi necessarie ed indipendenti dall'arbitrio individuale. Il comportamento dell'uomo di esaurisce quindi nel corretto calcolo delle occasioni di questo decorso (le "leggi" del quale egli trova "pronte" di fronte a sé)», *ivi*, p. 127.

²⁰ *Ivi*, p. 131.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 132.

analizzato da Lask,²³ cagiona l'incoerenza del sistema di leggi e lo rivela come una connessione esclusivamente formale (contingente dal punto di vista materiale) di singolarità e complessi di leggi parziali; tale incoerenza si manifesta esplicitamente nelle crisi.²⁴ L'inintelligibilità delle crisi come limite metodologico dell'economia borghese consiste esattamente nella «neutralizzazione del principio del materiale concreto»²⁵ a cui essa è costretta dal suo modello di razionalità formale. Si tratta, per quanto riguarda l'economia e per la scienza giuridica, di esempi eclatanti del destino ineluttabile di ogni sistematica scientifica fondata su questo modello di razionalità:

Quanto più una scienza moderna si sviluppa, raggiungendo una maggiore chiarezza metodologica su sé stessa, tanto più decisamente si distoglie dai problemi d'essere (*Seinsproblemen*) della sua sfera, estromettendoli dal campo di intelligibilità che essa ha elaborato. Man mano che essa si evolve diventando sempre più scientifica, essa si trasforma in un sistema formalmente completo di leggi speciali parziali, per il quale il mondo che si trova al di fuori del suo campo e anche, in primo luogo, la materia che essa ha il compito di conoscere, *il suo autentico, concreto sostrato di realtà diventa inafferrabile*, sia per ragioni di metodo che di principio.²⁶

La conseguenza diretta del formalismo metodologico è la trascendenza del sostrato materiale a cui le forme devono comunque applicarsi; qui Lukács anticipa, senza ancora tematizzarla esplicitamente, la correlazione che rappresenterà il nodo problematico fondamentale della filosofia classica tedesca per come verrà analizzata nel secondo capitolo del saggio, ovvero la correlazione tra necessaria irrazionalità del momento materiale e impossibilità di portare a compimento il sistema del sapere, il quale si determina come irrazionale proprio a causa del suo formalismo consustanziale. Le conseguenze della razionalità formale sono condivise, come abbiamo detto, da ogni sistematica scientifica che la adotti come suo modello e che con ciò fondi su di essa i presupposti del suo modo

²³ Cfr. *supra* pp. 63-67.

²⁴ «Questa incoerenza si manifesta del tutto apertamente nei tempi di crisi: dal punto di vista delle nostre considerazioni, il carattere essenziale delle crisi consiste nello spezzarsi della continuità immediata dei momenti di transizione da un sistema parziale all'altro e la loro reciproca indipendenza, l'accidentalità dei loro legami interni si impone improvvisamente alla coscienza degli uomini», G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 131.

²⁵ *Ivi*, p. 136.

²⁶ *Ivi*, p. 135.

di costruire concetti.²⁷ Non sembra azzardato affermare che l'impostazione critica con cui Lukács tematizza lo statuto epistemologico delle scienze moderne sia strutturata sulla base dell'esposizione laskiana del problema dell'irrazionalità nel *Fichte Idealismus und die Geschichte*: per quanto riguarda la scienza giuridica, ad esempio, Lukács nota come la trascendenza e inaccessibilità (opacità) del sostrato materiale delle forme si presenti immediatamente come un problema di forma e contenuto, e come il diritto naturale sia concettualmente strutturato sul principio di una logica emanativa.²⁸ Il rifiuto del diritto consuetudinario e dello strutturarsi del codice legislativo sulla base di rapporti giuridici fattualmente esistenti, e la fondazione razionale di un sistema di leggi concepite come universalmente giuste determinano che il contenuto degli istituti giuridici debba essere per principio non giuridico, ovvero determinano l'intelligibilità del sorgere e del mutare storici del diritto: «la base reale dell'origine del diritto, la modificazioni dei rapporti di potere delle classi, si attenua fino a scomparire nelle scienze che se ne occupano».²⁹

Per quanto riguarda l'economia politica borghese, la trascendenza del materiale che le è metodologicamente necessaria si manifesta nell'intelligibilità della crisi, ma significa più propriamente l'inafferrabilità per questa scienza del valore d'uso e di consumo reale, ovvero degli aspetti qualitativi della riproduzione sociale.³⁰ Il distacco dal sostrato concreto e materiale della costruzione concettuale delle scienze moderne significa allo stesso tempo la loro rinuncia a cogliere l'intero, la cui conoscenza è impossibile anche per la filosofia, considerata come scienza più comprensiva, fintantoché essa rimane nei limiti del medesimo formalismo delle scienze particolari. Per superare il formalismo particolarizzante la filosofia dovrebbe, secondo Lukács, impostare i suoi

²⁷ «Questa incapacità di penetrare sino al sostrato materiale della scienza non è un errore di singoli, ma si presenta tanto più evidente quanto più è evoluta la scienza, quanto più essa svolge coerentemente il proprio lavoro in base ai presupposti del suo modo di costruire concetti», *ivi*, p. 139.

²⁸ «La lotta per il diritto naturale che caratterizza il periodo rivoluzionario della classe borghese deriva dal fatto che l'uguaglianza formale e l'universalità del diritto, quindi la sua razionalità, è al tempo stesso in grado di determinare il suo contenuto», *ivi*, p. 140.

²⁹ *Ivi*, p. 142.

³⁰ Lukács cita a questo riguardo la teoria economica di Mikhail Tugan-Baranovskij, secondo la quale la crisi può essere spiegata come una conseguenza della sproporzione tra i diversi elementi della produzione, e le rimprovera di concepire l'economia come totalmente limitata alla sfera della produzione eliminando del tutto il momento del consumo. Non è un caso che Tugan-Baranovskij, esponente da principio del marxismo legale russo, sia noto per il suo interesse verso gli aspetti metodologici dell'economia politica e che sia stato influenzato in ciò proprio dal contatto con la concettualità neokantiana. Cfr. V. Barnett, *Tugan-Baranovsky, the Methodology of Political Economy, and the "Russian Historical School"*, in *History of Political Economy*, 2004, 36 (1), pp. 79-101.

problemi in un modo radicalmente nuovo, cioè rivolgendosi in primo luogo alla totalità concreta e materiale dell'oggetto conoscibile, negletta dal pensiero borghese per necessità metodologiche. Questo cambio di paradigma comporta anche che venga rivalutato il rapporto intrattenuto dalla filosofia stessa con le scienze particolari, rapporto che riproduce a un livello più alto il loro medesimo formalismo:

[L]a tendenza fondamentale dello sviluppo filosofico [è]: riconoscere come necessari e come dati i risultati ed i metodi delle scienze particolari, attribuendo alla filosofia il compito di portare alla luce e di giustificare il fondamento di validità di queste costruzioni concettuali. La filosofia assume così verso le scienze particolari lo stesso atteggiamento nel quali esse si dispongono verso la realtà empirica. Nella misura in cui le costruzioni concettuali formalistiche delle scienze particolari si trasformano per la filosofia in sostrato che è dato in modo immutabile, la filosofia stessa si allontana definitivamente e senza speranza dalla possibilità di arrivare a cogliere la reificazione che si trova alla base di questo formalismo.³¹

Anche la filosofia, dunque, non è estranea alla struttura di coscienza unitaria rappresentata dalla reificazione. La polemica di Lukács non riguarda soltanto, come sembra esplicito, l'impostazione epistemologica della scuola neokantiana di Marburg e il suo *Faktum Wissenschaft*, ma in generale la nozione di fattualità ed immediatezza del dato, anche quando essa sia concepita trascendentalmente, e le sue implicazioni epistemologiche:

In quanto il pensiero borghese moderno indaga soltanto le «condizioni di possibilità» della validità di quelle forme nelle quali si manifesta l'essere che si trova alla loro base, si preclude da sé stesso la via per giungere ad una chiara impostazione dei problemi, alla questione dell'origine e della fine, della reale essenza e del sostrato di queste forme.³²

La filosofia della validità, lungi dal costituire un'interrogazione autenticamente critica dello statuto epistemologico delle scienze particolari, rimane intrappolata nel loro medesimo formalismo, nella medesima negazione del momento materiale che metodologicamente le concerne. Limitarsi all'indagine delle condizioni di possibilità, ovvero al momento formale della compagine del senso, allontanando in nome della purezza metodologica la considerazione del momento materiale,

³¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 143.

³² *Ibidem*.

significa in realtà precludersi la via per la comprensione delle forme stesse. Se infatti, come appare da quest'ultima citazione, la forma è precisamente la *Bewandtnis* del momento materiale che riveste, l'illusione di intrattenersi presso le forme pure rigettando la *Bedeutungsbelastung* operata dal materiale conduce allo smarrimento della forma stessa. Lukács sembra rimandare qui ai tratti fondamentali della dottrina del senso di Lask, e tuttavia lo fa polemicamente proprio verso l'impostazione trascendentale della filosofia della validità: quel procedere filosofico che si limita a indagare le condizioni della validità delle datità di senso, assumendo, in modo metodologicamente consapevole, come impenetrabile la fattualità da cui l'indagine prende le mosse si lascia sfuggire con il momento materiale contenutistico anche la chiarezza riguardo le stesse forme che pretendeva di comprendere.

Lukács recepisce l'impostazione di Lask per quanto concerne la relazione tra forma e materiale ma la risemantizza all'interno di uno schema filosofico hegel-marxista: il materiale che determina le forme di oggettualità della realtà sociale è costituito dai concreti rapporti di produzione che assicurano il metabolismo del tutto sociale stesso, e il mutamento storico di tali rapporti è in correlazione dialettica con il mutamento delle forme di oggettualità. Da ciò consegue che la forma di oggettualità generale della realtà sociale vada concepita nella sua più peculiare storicità, o più precisamente che si può parlare di una forma di oggettualità generale per la prima volta solo nell'epoca dominata dal modo di produzione capitalistico, in ragione della socializzazione della società che esso storicamente opera. Nella misura in cui la forma di oggettualità della merce si universalizza, la realtà oggettiva che essa articola si manifesta secondo una specifica immediatezza, quella della reificazione. È fondamentale tenere presente che quando Lukács parla di «reificazione della coscienza», sta adottando proprio lo schema epistemologico kantiano per cui la realtà oggettiva è frutto della sintesi della coscienza trascendentale, e intende pertanto dire che la coscienza, il suo assetto categoriale e con ciò la realtà fenomenica che appare per il tramite della sua attività di sintesi, tutto ciò viene concepito in una maniera che occulta il suo fondamento storico-concreto. Come vedremo più approfonditamente nelle prossime pagine, la reificazione della coscienza è in stretta connessione con l'assunzione di un atteggiamento teoretico e pratico di natura contemplativa, e la sua abolizione concettuale passa per l'implementazione di un principio di praticità che ridetermina la struttura formale della realtà oggettiva.³³ Le forme di oggettualità però

³³ In questo senso va distinto l'utilizzo del termine *Verdinglichung* che viene fatto ad esempio da Husserl o dallo stesso Lask, in riferimento all'interpretazione psicologista della coscienza: questi pensatori si rivolgono polemicamente contro la confusione epistemologica che pretende di tematizzare scientificamente la coscienza a partire dalla

non vanno concepite astoricamente, proprio perché il materiale che ne determina la *Bewandtnis* è mutevole, concreto e agente in senso pratico all'interno della realtà stessa.

La reificazione, dunque, è la peculiare immediatezza capitalistica, la fantasmagoria sociale che nasconde il proprio sostrato concreto e lo rende inconoscibile. È stato affermato che il concetto lukacsiano di reificazione possa essere ricondotto a quattro fonti: il feticismo della merce di Marx e la sua critica dell'industria meccanica; il concetto di razionalità formale e di calcolabilità sviluppato da Simmel e Weber; il concetto dialettico di apparenza di Hegel; la teoria del senso di Lask, basata sulla relazione di forma e materiale. Riconducendo il concetto di reificazione a queste fonti, lo si può interpretare come un approfondimento della teoria di Marx dal punto di vista sociologico attraverso Weber e Simmel e dal punto di vista ontologico attraverso Lask e Hegel.³⁴ Caratteristico della reificazione lukacsiana è proprio la sistematica compenetrazione del versante teoretico con quello storico-sociologico: non si tratta soltanto di una rassegna sociologica dei fenomeni dell'estraneazione capitalistica, né di una tematizzazione dello statuto problematico dell'immediatezza e della realtà oggettiva da un punto di vista squisitamente teoretico-conoscitivo, bensì delle due cose insieme, della ricerca del concreto fondamento storico-sociale del principio della moderna razionalità formale e delle sue manifestazioni tanto sul piano della realtà quotidiana e abituale quanto nei momenti più alti del pensiero filosofico.

2. Critica della filosofia classica tedesca

Muovendo dall'analisi della struttura formale della merce, Lukács è arrivato ad affermare che la società moderna, a modo di produzione capitalistico, rappresenta la prima evenienza storica di una forma di oggettualità universalmente diffusa al tutto della realtà sociale. La peculiarità di questa oggettualità è il suo carattere di razionalità formalistica e la conseguente trascendenza in cui è costretta a porre il momento materiale della compagine di senso. La conseguenza ulteriore di questa trascendenza è la reificazione della coscienza, cioè l'occultamento del sostrato concreto, materiale e storico che determina l'articolazione delle forme stesse. Come abbiamo visto, la reificazione investe in primo luogo il darsi della realtà immediata e quotidianamente vissuta dei soggetti sociali,

metodologia e dall'oggettualità delle scienze naturali. In Lukács, come abbiamo visto, l'interesse è di tutt'altra natura, nella misura in cui è proprio il trascendentalismo e la sua pretesa di indicare le condizioni di validità delle datità di senso a essere reificante, perché non coglie il *Seinsgrund* dell'oggettualità del reale.

³⁴ Cfr. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso Books, London-New York, 2014, p. 69 sgg.

ma derivando da un principio di razionalità formale resosi egemone e universale, esercita i suoi effetti anche nella problematizzazione critica della medesima immediatezza operata dalla filosofia. In questo senso Lukács può affermare che «la moderna filosofia critica è sorta dalla struttura reificata della coscienza»,³⁵ ed è a questo punto che la correlazione tra aspetto storico e aspetto teoretico (o tra genesi concettuale e genesi storica), caratteristica dell'approccio critico di Lukács, si rende vividamente manifesta. Con la società moderna, infatti, si ha per la prima volta nella storia una forma di oggettualità universale a tutto l'essere sociale, e conseguentemente il razionalismo moderno rappresenta la prima emersione storica della pretesa di istituire un metodo universale per la conoscenza dell'essere nella sua interezza.³⁶ Questa pretesa, in connessione al carattere formalistico del suo modello di razionalità, ne cagiona lo specifico statuto problematico, che Lukács fa emergere dall'analisi decostruttiva della tesi copernicana di Kant.

La tesi copernicana rappresenta la più chiara formulazione della peculiarità del razionalismo moderno, ovvero il fatto che la problematica epistemologica viene impostata sulla base dell'assunzione che il mondo non è qualcosa di sorto indipendentemente dal soggetto conoscente, ma è piuttosto un suo prodotto. Seppur l'espressione più radicale di questo principio sia stata offerta da Kant, secondo Lukács si tratta di un tratto determinante dell'intera filosofia moderna, che deve essere messo in diretta correlazione con il modello della razionalità geometrico-matematica:

Il cammino che conduce dalla scepsi metodica, dal *cogito ergo sum* di Descartes, sino a Hobbes, Spinoza e Leibniz, rappresenta uno sviluppo rettilineo, il cui motivo determinante, che si presenta in varie forme, è la concezione secondo la quale l'oggetto della conoscenza può essere da noi conosciuto per il fatto che è nella misura in cui è stato prodotto da noi stessi. Ed i metodi della matematica e della geometria, il metodo della costruzione, della generazione dell'oggetto a partire dai presupposti formali di un'oggettualità in generale, e più tardi i metodi della fisica matematica, divengono così pietre di paragone, momenti che indicano la strada da percorrere alla filosofia, alla conoscenza del mondo come totalità.³⁷

³⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 144.

³⁶ Questa peculiarità è resa esplicita quanto alle sue conseguenze filosofiche, nella messa a confronto con la società greca: «la filosofia greca, pur avendo senza dubbio conosciuto i fenomeni della reificazione, non li ha vissuti ancora come forme universale dell'essere complessivo», *ibidem*.

³⁷ *Ivi*, pp. 145-46.

Lukács mette in connessione il centralismo epistemologicamente assegnato al soggetto con il riferimento al «metodo della costruzione dell'oggetto a partire dai presupposti di un'oggettività in generale [*die Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit überhaupt*]», cioè individua al cuore della filosofia moderna l'affermazione secondo la quale l'intelletto umano comprende il sistema di forme capace di spiegare razionalisticamente la totalità del mondo conoscibile come sua propria essenza. La reificazione a cui tale filosofia soggiace consiste proprio nel fatto che tale co-essenzialità viene assunta come cosa ovvia: «l'identificazione ingenua e dogmatica [...] della conoscenza razionale, matematico-formale, con la conoscenza in generale da un lato e, dall'altro, con la “nostra” conoscenza, si presenta [...] come l'elemento distintivo più caratteristico di quest'epoca nella sua interezza».³⁸ L'intero sviluppo filosofico della modernità si articola sulla base di questa doppia identificazione, e conseguentemente in costante interazione con l'evolversi delle scienze esatte e, attraverso queste ultime, con l'evoluzione della tecnica in via di continua razionalizzazione e con la derivantene riorganizzazione lavorativa. Il principale elemento di distinzione tra il razionalismo moderno e il pensiero medievale consiste nel fatto che il primo ricerca l'unificazione di tutti i fenomeni mediante l'istituzione fra essi di un nesso causale immanente, mentre il secondo cerca la ragione della concatenazione dei fenomeni in una causa trascendente il loro nesso immanente; il razionalismo moderno, poi, in ragione dell'applicazione universale delle categorie logico-matematiche che esige, pretende di esibire il principio della connessione di tutti i fenomeni, mentre ogni razionalismo precedente era soltanto un sistema parziale, cioè ponente in un'irrazionalità trascendente il regno del conoscibile i problemi ultimi dell'esistenza umana.

Nella misura in cui il sistema razionale viene pensato come essenzialmente parziale, esso non solleva in linea di principio nessun problema metodologico: esso pone già nella sua dichiarata parzialità l'autoconsapevolezza che deve darsi una necessaria correlazione con l'irrazionalità, contro la quale i limiti del sistema vadano a urtare. Diversamente vanno le cose quando il razionalismo ha una pretesa totalizzante, ovvero quando il sistema intende rappresentare il metodo universale per la conoscenza dell'essere nella sua interezza; secondo Lukács, la pretesa universalità del razionalismo moderno è in contraddizione con il suo carattere formalistico, e l'aporia che viene generata a partire da ciò non può che risolversi nel fallimento e nella disgregazione del sistema stesso. Questa correlazione problematica viene alla luce nel modo più chiaro se si fa riferimento al concetto, indispensabile al sistema kantiano, di cosa in sé; il significato di questo concetto può essere, secondo Lukács ricondotto a due grandi complessi di problemi relativi alla limitatezza e

³⁸ *Ivi*, pp. 146-47.

finitudine della facoltà umana della conoscenza astratta: in primo luogo il problema della materia in senso logico metodologico, «[l]a questione del contenuto delle forme con cui “noi” conosciamo e possiamo conoscere, perché le abbiamo generate noi stessi»;³⁹ in secondo luogo il problema dell'intero, «il soggetto oppure l'oggetto unitario della totalità pensata come compiuta (e pienamente conosciuta) di tutti gli oggetti della conoscenza».⁴⁰ La correlazione tra questi due ordini di problemi è da ricondurre alla relazione di forma e contenuto sottintesa da razionalismo moderno:

[L]’irrazionalità, l’impossibilità per il razionalismo di dissolvere razionalmente il contenuto del concetto [...] appare in modo evidentissimo a proposito del rapporto intercorrente tra il contenuto sensibile e la forma razional-calcolistica dell’intelletto. Mentre l’irrazionalità di altri contenuti è un’irrazionalità posizionale, un’irrazionalità relativa, l’esserci, l’essere così dei contenuti sensibili resta una datità che non può essere assolutamente dissolta [...] Si chiede allora: i fatti empirici [...] sono da assumere come «dati» nella loro fatticità oppure questa loro datità si dissolve in forme razionali, e può essere quindi pensata come generata dal nostro intelletto? Ma allora questo interrogativo acquista una tale portata da presentarsi come problema della possibilità del sistema in generale.⁴¹

Nella misura in cui, come abbiamo detto, il razionalismo moderno cerca di rendere ragione della totalità dell’essere ricercando un nesso causale immanente a tutti i fenomeni, il suo sistema deve consistere nell’istituzione di rapporti di sovrapposizione, subordinazione o parallelismo tra diversi sistemi parziali di forme, rapporti che devono sempre poter essere pensati come necessari ed evidenti a partire dalle forme stesse o dal principio che regola la loro costruzione. In questo senso si spiega per quale ragione la matematica svolga il ruolo di modello per tutta la filosofia moderna, nella misura in cui il rapporto metodologico che sussiste tra gli assiomi e i risultati matematici risponde esattamente a questa esigenza di coerenza e calcolabilità dei rapporti sistematici. La pretesa totalizzante del razionalismo moderno implica la dissoluzione della datità dell’empirico in forme razionali, perché esige per l’appunto la riconduzione di tutti i fenomeni al principio sistematico supremo, cioè la forma stessa. Appare evidente, pertanto, come a questo principio di sistematizzazione non si possa per sua propria essenza accostare il riconoscimento dell’eventuale carattere fattuale di un contenuto di per sé stesso inderivabile dal principio che dona

³⁹ *Ivi*, p. 149.

⁴⁰ *Ivi*, p. 150.

⁴¹ *Ivi*, pp. 151-52.

la forma. La peculiarità e il merito della filosofia classica tedesca nella storia del razionalismo moderno sono proprio di aver colto in modo radicalmente chiaro questa problematica essenziale:

La grandiosità, la paradossalità e la tragicità della filosofia classica tedesca consistono nel fatto che essa, anziché far sparire ogni datità come non essente dietro la monumentale architettura delle forme razionali generate dall'intelletto (come accadeva ancora in Spinoza), comprende invece il carattere irrazionale della datità del contenuto del concetto, si attiene ad esso, sforzandosi tuttavia di andare al di là di questo accertamento e di superarlo verso la costruzione del sistema.⁴²

È opportuno a questo punto accostare la posizione lukacsiana del problema dell'irrazionalità a quella analoga offerta da Lask nel suo *Fichte-Buch*. Muovendo precisamente dalla questione del contenuto della conoscenza, Lask aveva individuato nella filosofia classica tedesca due modelli logici contrapposti: da un lato la logica analitica, rappresentata dall'impostazione sistematica di Kant, che riconosce come necessaria l'ammissione di un momento materiale essenzialmente irrazionale ed alogico al quale la forma, intesa come completamente razionale, pura e priva di contenuto, si possa applicare: dall'altro lato la logica emanatistica, rappresentata da Hegel e dalla logica dialettica del concetto, che prevede la possibilità di dedurre il momento contenutistico interamente a partire dalle forme razionali, eliminando metodologicamente il postulato dell'irrazionalità del momento materiale. Sempre Lask aveva messo in luce il ruolo di modello metodologico della matematica per la logica emanatistica soprattutto in Maimon e la possibilità di generare l'oggetto matematico a partire esclusivamente dagli assiomi formali della disciplina. La centralità che il metodo geometrico e matematico assume nella ricostruzione di Lukács permette di affermare che egli, nel pensiero moderno al di fuori della filosofia classica tedesca, riconosca in generale una tendenza all'emanatismo, dovuta al fatto che, in ultima analisi, la dissoluzione del momento materiale-contenutistico in quello formale è una premessa logicamente necessaria all'articolazione del sistema nel senso del razionalismo moderno.

La contrapposizione tra le due possibili soluzioni logiche è presentata da Lukács come un dilemma insolubile: o si risolve senza residui il contenuto irrazionale nel sistema razionale, ricadendo in un razionalismo ingenuamente dogmatico, oppure si deve riconoscere che la datità e la materia intervengono in maniera determinante nella donazione di forma, nella struttura delle

⁴² *Ivi*, p. 155.

forme e nei rapporti delle forme tra loro, quindi nella struttura del sistema stesso, che deve rinunciare perciò al suo stesso modello totalizzante. A questo punto Lukács cita esplicitamente Lask e la sua *Logik der Philosophie*, a cui si deve l'espressione più chiara e decisiva di questa contrapposizione e del ruolo di *Bedeutungsbelastung* operato dal materiale nei confronti della forma. Neppure Lask, tuttavia, sarebbe stato in grado di trarre tutte le conseguenze delle sue asserzioni, in modo particolare quella dell'impossibilità del sistema conseguente all'ammissione del momento materiale come irrazionale e necessario a un tempo.⁴³ Anche il ruolo metodologico della matematica in Leibniz e successivamente in Maimon per come esposto da Lukács sembra derivargli in toto, come accennato, da Lask: la creazione formale dell'oggetto matematico prevede che il contenuto apparentemente dato si presenti come generato, e con ciò che la fatticità si risolva in necessità, ma questo accade solo perché l'irrazionalità con cui ha a che fare il metodo matematico è già metodologicamente purificata e la sua irrazionalità è posizionale. Seppur la filosofia (in particolare di Leibniz e di Maimon, come detto) abbia tentato di applicare il metodo matematico a una materia non intellegibile e dotata di un'irrazionalità sostanziale, la generazione dell'oggetto fondata sull'irrazionalità dell'essere ha un significato completamente diverso. La più alta comprensione di questo problema è attribuita, da Lukács come da Lask, al secondo Fichte e al suo antirazionalismo critico.⁴⁴

La consapevolezza filosofica di questo problema sorge solo con la filosofia classica tedesca, che proprio in ciò manifesta, secondo Lukács, il momento germinale del metodo dialettico; le scienze moderne, d'altro canto, si sono sviluppate proprio sul mantenimento di questo problema come insolubile e sulla premessa sistematica di una spiegazione razionalistica totalizzante, e l'assunzione della matematica come modello metodologico generale vale allo stesso tempo come causa e come conseguenza di ciò:

[O]gni scienza particolare attinge la sua «esattezza» proprio da questa fonte. Essa lascia il sostrato materiale che in ultima analisi si trova al suo fondo nella sua intatta irrazionalità («ingenerabilità», «datità»), così da poter operare senza impedimenti in un mondo in sé stesso concluso e reso metodologicamente puro, con categorie dell'intelletto applicabili senza problemi: anzi, queste categorie non vengono più applicate al sostrato realmente materiale [...] ma ad una materia intelligibile.⁴⁵

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 154, n. 13. Lask viene citato al medesimo proposito anche in *ivi*, p. 151, n. 9.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 155-56, nonché *supra*, pp. 68-70.

⁴⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 157.

L'oblio del sostrato materiale su cui le scienze particolari dell'epoca moderna si fondano metodologicamente è ancora una volta la manifestazione della reificazione e della relazione di determinazione reciproca che essa intrattiene con il principio della razionalità formale come forma di oggettualità generale. Non a caso Lukács identifica l'epoca di tale ingenuo dogmatismo filosofico con «l'epoca nella quale il pensiero della classe borghese ha ingenuamente posto le forme di pensiero, le forme nelle quali essa doveva necessariamente pensare il mondo secondo il proprio essere sociale, sullo stesso piano della realtà e dell'essere». ⁴⁶ E non caso, di nuovo, viene in questo frangente rinnovata la critica alla filosofia della validità, che assume il medesimo atteggiamento e la medesima posizione delle scienze borghesi traslandole a un più alto piano di astrattezza: la filosofia si tramuta nell'indagine delle condizioni formali di validità delle scienze particolari, i cui risultati sono assunti come un che di dato e lasciati inalterati, «e quando essa ritorna sulle premesse strutturali del rapporto tra forma e contenuto, trasforma il metodo “matematizzante” delle scienze particolari in metodo della filosofia (scuola di Marburg), oppure mette in evidenza l'irrazionalità della materia in senso logico come fatto “ultimo” (Windelband, Rickert, Lask)». ⁴⁷

La filosofia classica tedesca rappresenta la presa di coscienza da parte del pensiero borghese delle aporie a cui inevitabilmente il suo modello di razionalità conduce, una presa di coscienza attraverso la quale il fondamento d'essere dei problemi stessi viene per necessità nascosto dal processo di purificazione intellettuale e di astrazione che permette di porli come problemi filosofici. Benché astratta, questa comprensione viene comunque condotta alle sue conseguenze estreme e più radicali, e proprio in ciò, come accennato, Lukács ravvede il momento germinativo del metodo dialettico-materialista. Il punto di partenza da cui è opportuno muovere è di nuovo il contenuto della tesi copernicana di Kant: quando essa venga interpretata sulla base del principio della generazione dell'oggetto del metodo matematico e della conoscenza razional-formalistica, non si può che urtare contro l'insuperabile barriera della cosa in sé e ricadere nel dogmatismo; la comprensione della totalità del mondo come autoproduzione, però, rimane la via da percorrere, e contro il soggetto contemplativo del dogmatismo, il principio che deve essere scoperto e posto centralmente è il principio della praticità: «si doveva scoprire quel soggetto del pensiero la cui

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ivi*, pp. 157-58.

esistenza potesse essere intesa come prodotto – senza uno *hiatus irrationalis*, senza la cosa in sé nella sua trascendenza». ⁴⁸

Concepire un soggetto del pensiero la cui esistenza sia allo stesso tempo suo prodotto significa concepire un soggetto la cui attività non presupponga alcun oggetto, ma che anzi lo produca essa stessa a partire da sé, cioè mutandosi in atto. Una volta intesa l'egoità in questa maniera, emerge un livello di oggettualità nella quale la dualità di soggetto e oggetto viene soppressa e ricondotta a un'unità che le è anteriore e che è, appunto, l'attività che li produce entrambi. Scoprire questa unità e il soggetto di questa attività che è contemporaneamente atto significa allo stesso tempo rendere ragione di quella medesima dualità di soggetto e oggetto che costituisce la forma di oggettualità della realtà empirica e che da questa unità discende. Il programma della filosofia classica tedesca per come schematizzato da Lukács consiste nell'individuazione del soggetto-oggetto identico la cui identità e unità è *attività*: già la seconda Critica di Kant aveva mostrato come i problemi e i limiti dell'impostazione teoretica potessero trovare risoluzione sul piano pratico, ma è Fichte con la sua *Tathandlung* a porre metodologicamente al centro dell'unificazione filosofica la praticità e l'attività. Non appena, tuttavia, sorge la questione dell'essenza concreta di questo soggetto-oggetto identico si rinnova l'insolubilità filosofica del problema che pur è stato correttamente inquadrato, perché la struttura formale della sua attività è quella dell'operare etico, dove la dualità e la separazione tra forma soggettiva (la massima etica di Kant, che si genera da sé, ma è rivolta esclusivamente verso l'interno) e realtà oggettiva si presentano in maniera ancor più radicale.

L'etica kantiana, sulla cui struttura si basa l'attività della *Tathandlung* di Fichte, rimane metodologicamente prigioniera delle problematiche teoretiche della cosa in sé: non soltanto Kant muove esplicitamente da una considerazione delle situazioni etiche all'interno della coscienza come un mero fatto (il *Faktum* della legge morale come *ratio cognoscendi* della libertà), e proprio per ciò accresce l'accidentalità intelligibile del mondo esterno, ma la scissione così mantenuta penetra fin dentro il soggetto e trasforma l'etica in un formalismo puro e privo di contenuti, nella misura in cui tutti i contenuti concreti mediante cui le forme etiche possono trovare realizzazione sono nel mondo esterno e sottoposti alla causalità fisica, mentre le validità delle norme si riferisce solo alla forme dell'agire interiore in generale. ⁴⁹ In questo modo, anche se nel soggetto-oggetto identico in

⁴⁸ *Ivi*, pp. 159-60.

⁴⁹ La critica al formalismo etico che qui viene impostata in modo esplicito a partire dal problema della trascendenza metodologica del momento materiale irrazionale era già stata formulata, nella *Filosofia dell'arte di Heidelberg*, nei termini

quanto attività è stata intravista la struttura della dialettica, «il principio della generazione del contenuto fallisce nel momento in cui dovrebbe generare il primo contenuto concreto».⁵⁰ Lukács ribadisce fermamente che il limite dell'etica di Kant dal punto di vista della sua problematica è di natura strettamente metodologica, cioè ancora una volta relativo a una specifica concezione della forma, del contenuto e della loro relazione:

Per dissolvere l'irrazionalità nella questione della cosa in sé non basta tentare di andare al di là dell'atteggiamento contemplativo; impostando il problema in modo più concreto, si vede invece che l'essenza della praticità consiste nella soppressione dell'*indifferenza della forma rispetto al contenuto*, nella quale si riflette metodologicamente la questione della cosa in sé. Si scopre dunque realmente la praticità come principio della filosofia solo quando si indica al tempo stesso un concetto di forma che non implica più – come base e presupposto della propria validità – questa purezza da ogni determinatezza contenutistica, questa razionalità pura.⁵¹

Se l'essenza della praticità consiste nella «soppressione dell'indifferenza della forma rispetto al contenuto», va da sé che l'etica formalistica, la quale in ultima istanza si riduce ad una determinazione formale dell'agire incapace di realizzarsi adeguatamente mediante dei contenuti che le sono per principio estranei, non è in alcun modo in grado di incarnarla.⁵² La reale praticità richiede che si scopra un concetto di forma radicalmente diverso da quello della logica analitica indicata da Lask, ovvero una forma che sia per essenza adeguato al suo contenuto traendo da esso

della costituzione allegorica dell'oggettualità etica. Cfr. a riguardo K. Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, cit., pp. 46-48.

⁵⁰ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 163.

⁵¹ *Ivi*, pp. 164-65.

⁵² Questo limite della struttura dell'operare etico dovuto alla caratterizzazione puramente formale della massima soggettiva e alla trascendenza necessitata del contenuto è già espresso nella citazione della *Transzendente Logik* del 1812 di Fichte con la quale Lukács inaugura la sua trattazione del principio della praticità: «per l'egoità noi comprendiamo la legge determinata e qualitativa del suo contenuto, ma per il contenuto *fattuale* di questa *intuizione di sé* comprendiamo appunto soltanto che ce ne dev'essere uno, ma non abbiamo alcuna legge che spieghi perché si tratti proprio di questo; ma comprendiamo anche chiaramente che una legge di questo genere non può neppure esserci, che perciò proprio questa mancanza di una legge è la legge qualitativa di questa determinatezza», J. G. Fichte, *Transzendente Logik*, XXI, *Werke*, p. 335, citato in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 160.

le condizioni della sua validità e della sua strutturazione.⁵³ È solo a partire da questo concetto di forma che si può realmente distinguere la vera praticità, il principio della praxis, dal comportamento contemplativo:

[T]eoria e praxis si riferiscono ai medesimi oggetti, mentre ogni oggetto è dato come un complesso immediatamente inscindibile di forma e contenuto. Tuttavia, nel caso della praxis, il diverso atteggiamento soggettivo determina un essere rivolto alla peculiarità qualitativa della sfera contenutistica, al sostrato materiale dell'oggetto in questione. [...] [L]a contemplazione teoretica conduce proprio ad evitare questo momento: la purificazione teoretica, il dominio teoretico dell'oggetto culmina infatti in una crescente estrapolazione degli elementi formali, liberati da ogni carattere contenutistico (da ogni «fatticità accidentale»).

L'atteggiamento contemplativo correlato alla pretesa purezza formale del razionalismo è in contraddizione con il principio della praticità indicato dalla tesi copernicana, perché il concetto formale dell'oggetto della conoscenza, cioè il metodo della generazione matematica, implica l'istituzione di un soggetto della conoscenza via via più purificato e formale separato dall'uomo concreto. Per questa ragione la praticità espressa dalla tesi copernicana si muta precisamente nel comportamento contemplativo della pura teoresi, nel suo opposto che la sopprime. Tutto ciò esprime secondo Lukács la formulazione sul piano logico-metodologico dello stato della società moderna, nella quale i legami naturali della produzione e della riproduzione vengono costantemente superati e sostituiti da rapporti quantitativi basati sull'astrazione formale. Gli uomini, allo stesso tempo, erigono intorno a sé una realtà che fa apparire questi rapporti come seconda natura il cui decorso si oppone loro con un'inesorabilità che non è più quella concretamente irrazionale delle catastrofi, delle carestie e della povertà precapitalistica, ma è piuttosto la conseguenza necessaria di leggi razionali, di una necessità incomprensibile nel suo fondamento ultimo e tuttavia calcolabile

⁵³ Secondo Lukács, la confutazione kantiana della prova ontologica e la definizione dell'essere come un predicato non formale contiene (all'insaputa dello stesso Kant), la struttura della praxis come reale superamento delle antinomie del concetto di essere: attraverso la critica di Hegel, che mette in luce la base metodologica della spiegazione di Kant, emerge come il concetto di essere kantianamente inteso non permette la fuoriuscita da un pensiero formale, ma ne costituisca anzi la definizione limite. Quando si concepisca l'oggetto come facente parte di una totalità concreta, si manifestano invece come necessari al pensiero ulteriori livelli della realtà, cioè riempimenti contenutistici del concetto che ne determinano la reale e concreta essenza di contro alla sua rappresentazione metodologicamente delimitata come puramente formale. Cfr. *ivi*, pp. 166-67.

⁵⁴ *Ivi*, p. 165.

nelle sue parti separate. In questo modo agisce ancora la reificazione, che tramuta i rapporti sociali in oggetti e fenomeni naturali:

Tutti i rapporti umani (come oggetti dell'agire sociale) ricevono in maniera crescente le forme di oggettualità degli elementi astratti della costituzione concettuale scientifico-naturale, dei sostrati astratti delle leggi naturali [...] il soggetto di questo «agire» assume sempre di più l'atteggiamento del puro osservatore di questi processi resi artificialmente astratti, dell'esperimentatore.⁵⁵

Come si è visto, il tentativo della filosofia classica tedesca di risolvere le antinomie del pensiero borghese elaborando il principio della praticità fallisce proprio perché continua a prendere le mosse dall'impostazione metodologica che le cagiona. L'aporeticità in cui cade il soggetto della *Tathandlung*, quella per la quale la sua attività pratica si tramuta quasi immediatamente nella passiva contemplazione teoretica, trova la sua base storica nella nascita e nello sviluppo della società borghese; dal punto di vista sociologico la contraddizione può essere espressa in questi termini: l'uomo appare come un prodotto dell'ambiente sociale e al medesimo tempo l'ambiente sociale è il prodotto dagli uomini.⁵⁶ Questa antinomia esprime a un tempo (poiché le due cose sono essenzialmente in connessione) la posizione dell'uomo borghese nel processo capitalistico di produzione e la reificazione della coscienza: «nella società capitalista, la realtà che l'uomo stesso (in quanto classe) ha “fatto”, gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea; egli è in balia delle sue “leggi” e l'attività dell'uomo può consistere soltanto nell'utilizzazione in funzione dei propri interessi egoistici del decorso di singole leggi. Ma per l'essenza stessa della cosa, anche in questa “attività” egli resta oggetto e non soggetto dell'accadere».⁵⁷

La praticità dell'agire sociale, il fatto che gli uomini creino la propria realtà sociale organizzandone la riproduzione, si tramuta nella contemplazione teoretica di leggi che,

⁵⁵ *Ivi*, p. 172.

⁵⁶ Lukács indica la più chiara riconduzione dell'antinomia metodologica alla sua base sociale nella concezione del mondo del materialismo borghese (Holbach, Helvetius) per come esposta da Plechanov nei suoi *Saggi sulla storia del materialismo*; attraverso la problematica svolta dai materialisti borghesi l'antinomia tra praticità e contemplazione si manifesta nel fatto che il sorgere della società borghese elimina la trascendenza dei problemi dell'essere sociale, ma poiché i rapporti sono fondati sull'idea di uomo come individuo possessivo e lavoratore libero, viene soppresso il carattere di attività dell'agire sociale stesso. Cfr. *ivi*, pp. 177-178.

⁵⁷ *Ivi*, p. 178.

analogamente a quelle di natura, si muovono razionalmente ed indipendentemente dagli agenti sociali. Per questa ragione l'uomo borghese non soltanto non agisce, ma in base al suo stesso atteggiamento si riduce, nel divenire sociale, a oggetto. Da ciò scaturiscono significativi equivoci relativi ai concetti decisivi in rapporto all'autocomprensione dell'uomo borghese della propria posizione rispetto al mondo, e la cosa si manifesta peculiarmente nella polisemia acquisita dal concetto natura. Secondo Lukács il concetto borghese di natura ha almeno tre diversi significati: in primo luogo c'è la natura come «“sistema delle leggi” dell'accadere [*Natur als “Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten” des Geschehens*]»,⁵⁸ cioè il concetto di natura delle scienze moderne; in secondo luogo «il concetto della natura come concetto di valore [*Wertbegriff*]»,⁵⁹ che appare ad esempio nel diritto naturale borghese, la cui razionalità è concepita come natura in contrasto all'artificialità e all'arbitrio degli istituti giuridici feudali e assolutistici;⁶⁰ in terzo luogo la natura come «umanità autentica, vera essenza dell'uomo liberata dalla false forme meccanizzanti della società [*echtes Menschsein, das wahrhafte, von den falschen, mechanisierenden Formen der Gesellschaft freigewordene Wesen des Menschen*]»,⁶¹ cioè l'idea dell'uomo come totalità in sé compiuta che da forma a sé stessa, natura come coincidenza di libertà e necessità. Soprattutto nel terzo concetto di natura sembra emergere, a detta di Lukács, il punto di superamento della frattura tra teoria e praxis che costituisce l'antinomia centrale del pensiero borghese moderno, e tale atteggiamento trova il suo campo concreto di realizzazione nell'arte:

Il principio dell'arte in quest'epoca [...] è la creazione di una totalità concreta attraverso una concezione della forma che è diretta proprio al carattere contenutistico concreto del suo sostrato materiale, ed è quindi in condizione di dissolvere la relazione «accidentale» degli elementi con l'intero, di sopprimere il caso e la necessità come opposti puramente apparenti.⁶²

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ad esempio, in Hobbes, per il quale l'uguaglianza degli uomini è data proprio dall'uguaglianza delle facoltà fisiche e spirituali con cui la natura fa gli uomini. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 99. Similmente in Rousseau, dove tutte le regole del diritto naturale possono essere spiegate dai due principi anteriori alla ragione dell'autoconservazione e della ripugnanza verso la morte e la sofferenza. Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e il fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma, 2018, pp. 95-100.

⁶¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 179-80.

⁶² *Ivi*, p. 180-81.

Nella filosofia classica tedesca il principio dell'arte ricopre una funzione sistematico-metodologica già a partire dalla terza Critica di Kant, e con la sua scoperta si pone contemporaneamente il problema dell'intelletto intuitivo, cioè la struttura di quel soggetto dell'atto richiesta per il superamento delle antinomie prodotto dalla razionalità formalistica. Lukács mette l'accento precisamente sulla concezione di forma rivolta al carattere contenutistico concreto del suo materiale, quella concezione di forma che nella struttura dell'operare etico formalistico mancava ed era stata indicata come necessaria. Il soggetto della *Tathandlung* diventa ora «quel soggetto dell'atto, di cui la realtà, nella sua totalità concreta, può essere compresa come prodotto».⁶³ L'elemento che qui si aggiunge al principio della praticità già scoperto eticamente è proprio la concretezza del prodotto dell'agire, che deriva dalla differente nozione di forma secondo la quale il principio dell'arte si struttura. È opportuno notare a questo punto che l'impostazione estetica articolata da Lukács nella *Filosofia dell'arte* e nell'*Estetica di Heidelberg* prefigura fondamentalmente questa di *Storia e coscienza di classe*: in entrambe le stesure è centrale come l'arte rappresenti una certa soluzione al problema dell'irrazionalità e come la sua struttura simbolica manifesti un concetto di forma diametralmente opposto a quello allegorico dell'agire etico, un concetto per l'appunto diretto al carattere qualitativo del contenuto. Allo stesso tempo, però, l'impossibilità per l'arte di svolgere alcuna reale funzione comunicativa riproduce proprio la problematica di questa relazione, che diventa l'essenza stessa dell'opera d'arte come eterno equivoco.⁶⁴

L'intelletto intuitivo, il cui contenuto non è dato ma generato dalla sua stessa spontaneità, rappresenta la possibilità teorica di una siffatta soggettività pratica e di un principio formale non più indifferente rispetto al proprio contenuto. Come è noto, esso rimane in Kant un concetto limite che può essere ammesso solo in via euristica come strumento per la chiarificazione della struttura della facoltà umana della conoscenza; non si tratta dell'indicazione della soggettività che concretamente può risolvere l'antinomia, ma piuttosto della manifestazione dell'esigenza e del bisogno di risoluzione che spinge a porre il problema stesso. Secondo Lukács l'interpretazione schilleriana del principio estetico come impulso al gioco riconduce in modo più chiaro questo problema alla sua base concreta, e ricerca in esso la chiave per risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo. Con il principio dell'arte si impone alla coscienza filosofica tutta la problematicità essere sociale dell'uomo capitalistico e dell'autocomprensione di quest'ultimo nei confronti di una realtà oggettiva che è al tempo stesso natura e negazione della natura. Il limite

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *supra*, pp. 121-139.

oggettivo del tentativo di superamento dell'antinomia mediante il principio estetico si cela nel razionalismo formalistico che è ancora metodologicamente attivo già nella posizione del problema. Il limite soggettivo si manifesta nel fatto che la forma estetica permette di sottrarre i contenuti della vita dalla loro reificazione, ma solo a patto di trasformarli in contenuti estetici: in questo modo si estetizza il mondo e il soggetto rimane di nuovo confinato all'attività contemplativa,⁶⁵ oppure si eleva il principio estetico a principio di strutturazione della realtà oggettiva, mitologizzando l'intelletto intuitivo.

La mitologizzazione dell'intelletto intuitivo come soggetto del generare acquisisce già dopo Fichte la posizione di una necessità sistematica, quella dell'unità concreta da anteporre alla lacerazione del soggetto e alla dualità di cui non si può negare la realtà empirica. Ancora una volta questa specifica strutturazione del problema è dovuta al mantenimento delle premesse razionalistiche e ad un'elaborazione delle loro antinomie che per quanto radicale non può far altro che riprodurle ed eternizzarle:

[S]i dovrà affrontare il problema della generazione [*Erzeugung*] dal lato del soggetto, utilizzando l'arte, al massimo, come esempio. Ora non occorre più – come nel caso di Spinoza – generare la connessione oggettiva della realtà secondo il modello della geometria. *Questo* modo di produrre vale piuttosto come presupposto e come compito della filosofia. Questo produrre è indubbiamente dato («vi sono giudizi sintetici a priori – come sono possibili?», questa è già la forma che assume l'interrogativo kantiano); ciò che importa è dedurre come prodotto di un soggetto produttivo l'unità – che non è data – di questa forma di generazione che si frantuma nel diverso. Ciò che importa è quindi in ultima analisi, produrre il soggetto del «produttore» [*das Subjekt des «Erzeugers» zu erzeugen*].⁶⁶

Produrre il soggetto del produttore significa indicare il soggetto concreto che possa occupare il luogo sistematico, resosi metodologicamente necessario, della *Tathandlung*, cioè del soggetto generatore della totalità dei contenuti. Il problema non può che essere posto in questi termini astratti perché la sua elaborazione filosofica consiste proprio nella riflessione astratta dello stato della società moderna, nella traduzione delle sue antinomie concrete e storico-sociali sul piano del puro pensiero. Ma proprio ciò che condannerà tale elaborazione teoretica al suo fallimento permette di inquadrare nel modo più chiaro i problemi strutturali della razionalità borghese-

⁶⁵ L'esito è il medesimo dell'estetismo come tipo ideale della cultura moderna in *Cultura estetica*. Cfr. *supra*, pp. 117-119.

⁶⁶ G Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 185

capitalistica: l'ultimo tassello della ricostruzione lukacsiana della filosofia classica tedesca è, ovviamente, Hegel, del quale Lukács sottolinea l'assoluta utilità per una nuova concettualizzazione della storia, che, come vedremo, verrà a occupare un luogo teoreticamente centralissimo. Allo stesso tempo però Hegel è considerato il «vertice assoluto del razionalismo», e pertanto ne verranno messe in luce parimenti le ambiguità e le limitazioni dovute alle esiziali premesse metodologiche.

Abbiamo visto come il principio estetico risulti particolarmente significativo nella ricostruzione lukacsiana della filosofia classica tedesca: non soltanto la struttura dell'opera prefigura una nozione di forma la cui non-indifferenza verso il proprio contenuto va già oltre i limiti del razionalismo, ma in ragione del luogo sistematico che l'arte acquisisce, in essa convergono anche le tendenze de-reificanti espresse dal pensiero borghese nella nozione di natura come vera autenticità dell'uomo. In questo modo l'arte viene a rappresentare quel livello dell'oggettualità unitaria a cui la dualità e le lacerazioni della realtà empirica vengono ricondotte, e all'elaborazione del problema teoretico si intreccia una tendenza filosofico-culturale, un orientamento teso alla restituzione dell'unità dell'uomo frantumato. La profondità filosofica dell'idealismo tedesco è secondo Lukács proprio l'aver compreso la necessità non soltanto di indicare il piano dell'oggettualità unitaria, ma altrettanto di rendere ragione del manifestarsi dell'empirico secondo una struttura duale a partire dall'unità indicata;⁶⁷ con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel il superamento della dualità diventa il percorrimto cosciente della via che attraverso la lacerazione ricostituisce l'unità: «le figure della frantumazione sono fissate come tappe necessarie verso la ricreazione dell'uomo, e si dissolvono al tempo stesso nel nulla dell'inessenzialità entrando nel loro giusto rapporto con la totalità afferrata, diventando dialettiche».⁶⁸ La dialettica è la dissoluzione delle opposizioni duali mediante la loro relativizzazione, e dal punto di vista dell'opposizione teoreticamente più radicale, quella di forma e contenuto, il concetto di forma non indifferente al proprio contenuto rappresenta la soluzione dialettica al problema dell'irrazionalità:

⁶⁷ «I grandi esponenti della filosofia classica tedesca erano troppo penetranti, avevano troppo senso critico per trascurare la dualità di soggetto ed oggetto nell'empiria; anzi, essi hanno scorto in questa scissione la struttura fondamentale dell'oggettualità empirica. L'esigenza, il programma tendeva piuttosto a ritrovare quel punto di unità per rendere comprensibile, dedurre e «generare», a partire da esso, questa dualità di soggetto ed oggetto nell'empiria, quindi la forma di oggettualità dell'empiria. In contrasto con l'assunzione dogmatica di una realtà puramente data ed estranea al soggetto, nasce l'esigenza di concepire, a partire dall'identico soggetto-oggetto, ogni datità come suo prodotto, ogni dualità come caso speciale derivato da questa unità originaria», *ivi*, p. 161.

⁶⁸ *Ivi*, p. 186.

La genesi, la produzione del produttore della conoscenza, la dissoluzione dell'irrazionalità della cosa in sé, il risveglio dell'uomo sepolto trova dunque il suo centro concreto nella questione del *metodo dialettico*. In esso, l'esigenza dell'intelletto intuitivo (del superamento metodologico del principio razionalistico della conoscenza) riceve una chiara ed oggettiva figura scientifica. [...] Nella *Fenomenologia* e nella *Logica* di Hegel si affronta per la prima volta la nuova e cosciente riformulazione di tutti i problemi logici, la loro fondazione sulla natura qualitativa e materiale del contenuto, sulla materia in senso logico filosofico. Sorge così una logica interamente nuova [...]: la logica del *concetto concreto*, la logica della totalità.⁶⁹

La peculiarità del metodo dialettico di Hegel rispetto alla dialettica oggettiva dell'essere e dei concetti è che il processo di relativizzazione e dissoluzione delle opposizioni rigide non concerne un divenire del quale il soggetto è spettatore immutabile e separato, ma inerisce essenzialmente al rapporto tra soggetto e oggetto. Quando il vero viene inteso «non tanto come sostanza bensì propriamente come soggetto»,⁷⁰ il soggetto viene individuato come a un tempo produttore e prodotto del processo, come figura cosciente di un mondo che si autoproduce e contemporaneamente gli si impone nella sua piena oggettività. Così la sostanza che è soggetto viene scoperta nella storia, e la dialettica viene a determinarsi come una logica del contenuto mutevole che trova il suo ordine paradigmatico nel processo storico. Già Lask, che viene di nuovo citato da Lukács,⁷¹ aveva affermato nel *Fichte Idealismus und die Geschichte* che una soluzione logica al problema dell'irrazionalità sarebbe possibile solo con l'ammissione della logica dialettica dei concetti mutevoli; Lask era portato a rifiutare questa soluzione perché interpretava la logica emanativa come primato del concetto mobile sul contenuto individuale, come ipostatizzazione del concetto nell'Idea e conseguente panlogismo, mentre Lukács legge la dialettica di Hegel come una rifondazione dei problemi logici sulla natura qualitativo-materiale del loro contenuto, affermando al contrario di Lask un primato del contenuto sul concetto.⁷²

La questione metodologica dell'irrazionalità del contenuto manifesta la sua correlazione con il problema della storia già nel razionalismo, dove riemergono nuovamente l'antinomia e la

⁶⁹ *Ivi*, p. 187.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 67.

⁷¹ Cfr., G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 187, n. 57.

⁷² Lukács lo dirà in modo esplicito negli anni '30, giudicando retrospettivamente (e criticamente) *Storia e coscienza di classe*: «arrivai solo fino a una priorità – hegeliana – del contenuto rispetto alla forma, e cercai di sintetizzare Hegel e Marx in una “filosofia della storia”», G. Lukács, *La mia via a Marx*, cit., p. 13.

limitazione della cosa in sé e dove il divenire storico è un limite di conoscibilità metodologicamente sancito: la storia assume il carattere di cosa in sé, e il sistema razionalistico, nella misura in cui tende alla calcolabilità formale dei contenuti resi astratti dal suo metodo di generazione dell'oggetto, «può cogliere il divenire dei contenuti reali, il problema della storia, soltanto nella forma di un sistema di leggi che cerca di rendere conto di tutte le *possibilità prevedibili* [...] La via verso la conoscenza da un lato del carattere qualitativo e concreto del contenuto, dall'altro del divenire storico, viene preclusa dal metodo stesso».⁷³ Il metodo dialettico invece accede al carattere qualitativo del contenuto proprio perché interpreta la sostanza come storia, unifica e trascende i due momenti dell'irrazionalità della cosa in sé (l'irrazionalità del materiale e l'irrazionalità della totalità sistematica razionalistica) mediante la loro relativizzazione nel sostrato del divenire storico, che viene determinato come «il sorgere ininterrotto della novità qualitativa»⁷⁴ ed allo stesso tempo come «totalità concreta del mondo storico».⁷⁵ Al tempo stesso, dialetticamente orientati i due poli antinomici nella loro unità come divenire storico, si trasforma il rapporto tra teoria e prassi e si risolve l'antinomia dei materialisti borghese che tramutava inevitabilmente l'attività dell'agire sociale in mera contemplazione teoretica:

Se siamo in grado di considerare l'intera realtà come storia (quindi come la *nostra* storia, dal momento che non ce n'è un'altra), abbiamo allora raggiunto un punto di vista dal quale possiamo comprendere la realtà come nostro «atto» [*Tatbandlung*].⁷⁶

È a questo punto che si ripresenta la questione decisiva del soggetto dell'atto, del soggetto del produttore: il divenire storico è stato correttamente scoperto come luogo di realizzazione e sostrato dell'unità di soggetto e oggetto cui corrisponde teoreticamente la struttura della *Tatbandlung*, ma l'indicazione metodologica della storia come luogo di risoluzione delle antinomie del pensiero razionalistico-borghese ha reale effetto solo se si riesce a indicare concretamente anche il soggetto della storia, il soggetto la cui azione e il cui prodotto è la storia stessa e la sua stessa storia. Qui Lukács prende le distanze da Hegel, che pur avendo il merito di aver individuato nella storia il punto risolutivo delle antinomie, ricade inevitabilmente nei limiti del formalismo kantiano

⁷³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 189-90.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 191.

⁷⁶ *Ibidem*.

quando si appresta a elaborare fino in fondo la sua scoperta.⁷⁷ Lo stesso Hegel, a detta di Lukács, si impegnò con la massima serietà nella ricerca del soggetto concreto della genesi, e lo indicò nelle figure concrete dello spirito del mondo, cioè gli spiriti dei popoli. Già in questa formulazione, però, emerge un inaccettabile atteggiamento mitologizzante: gli spiriti dei popoli sono soltanto apparentemente soggetti concreti della storia, nella misura in cui è lo spirito del mondo che compie attraverso di loro e attraverso le loro azioni la reale attività; il noto concetto di «astuzia della ragione» rende conto di questa struttura del divenire storico formulata da Hegel in ultima istanza. L'astuzia della ragione è una mitologia del concetto perché consiste nella posizione della ragione come un che di sovrastorico e relega conseguentemente il senso del divenire storico alla ricostruzione *post festum* che viene effettuata dalla filosofia: «l'agire diventa trascendente all'agente stesso e la libertà apparentemente raggiunta si trasforma inavvertitamente in quella fittizia libertà di riflettere sulle leggi da cui si viene mossi, che la pietra gettata di Spinoza possederebbe se avesse coscienza»,⁷⁸ e in cui consiste, chiosiamo, l'essenza della praticità borghese in quanto comportamento contemplativo.

In conseguenza di questa interpretazione del divenire storico per cui il suo senso è demandato a un soggetto trascendente, la storia viene ridotta a un mero momento del sistema, che culmina invece nello spirito assoluto. Questo assunto non è casuale, esso consiste nella conciliazione ricercata da Hegel tra ragione e realtà, e collima in ciò con i più profondi motivi speculativi del suo pensiero:⁷⁹ il «realismo» di Hegel, il rifiuto di ogni utopistico dover essere e la ricerca delle tendenze di sviluppo del presente verso lo sviluppo successivo nello stesso sviluppo del presente, da «germi di una dialettica veramente storica» si tramutano, nelle opere della maturità, nel loro opposto: «il risultato della filosofia hegeliana elimina tutto ciò che nel processo è suscettibile di sviluppo, Dopo aver risolto storicamente e logicamente in un divenire concreto, in

⁷⁷ Questo tema, che in *Storia e coscienza di classe* è per la verità solo accennato, trova un'esposizione più esauriente nel saggio del 1926 *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, dove Lukács definisce l'aspetto più problematico della filosofia hegeliana come «l'antiprogrammatica non-coincidenza di idea e realtà, e conseguentemente l'insuperato dualismo di teoria e prassi, la contrapposizione "inconciliata" di libertà e necessità: o insomma, dal punto di vista della storia del problema, il non interamente superato kantismo di Hegel» (G. Lukács, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, in id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Mangaro e N. Merker, Laterza, Bari, 1972, pp. 246-312).

⁷⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 193.

⁷⁹ «Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un figlio del suo tempo; così anche la filosofia è il tempo di essa appreso in pensiero», G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma, 1999, p. 15.

un processo, ogni irrigidimento astratto, ogni cosalità, il risultato del processo, il presente, si irrigidisce a mero prodotto, a cosa».⁸⁰ Questo assunto metodologicamente necessario manifesta il suo fallimento da un lato nel fatto che la storia continua ad esercitare i suoi effetti nelle sfere che le sono ulteriori, d'altro lato al fatto che riproduce l'opposizione tra forma razionale e contenuto irrazionale, condannando il rapporto tra ragione e storia all'accidentalità e alla contingenza: «il suo rapporto con la ragione che la comprende è soltanto quello di un contenuto irrazionale con la forma generale, per la quale il concreto *hic et nunc*, il luogo ed il tempo ed il contenuto concreto sono accidentali».⁸¹

La storia ricade dunque nell'irrazionalità e la ragione incorre nelle antinomie della cosa in sé. Questo esito emerge altrettanto nella posizione anti-dialettica, cui Hegel è infine costretto, della fine della storia, che non manifesta soltanto un conservatorismo a livello politico-istituzionale, ma cagionando contemporaneamente la separazione logica tra genesi e concreta storia umana, compromette retrospettivamente la stessa logica dialettica di Hegel.⁸² La conciliazione di ragione e realtà con cui culmina il sistema hegeliano è ancora una volta contemplativa, separando il concetto dialettico dal processo storico reale conduce non solo a una fissazione del presente e ad un'abolizione del divenire storico nel senso del suo futuro possibile, ma compromette la stessa logica del contenuto concreto, per la quale la storia è «sorgere ininterrotto della novità qualitativa»,⁸³ «elemento naturale di vita, l'unico elemento di vita possibile del metodo dialettico»,⁸⁴ quel momento materiale che solo dà ragione dello sviluppo e del divenire delle forme secondo la struttura che esse

⁸⁰ G. Lukács, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, cit., pp. 262-63.

⁸¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 194. Cfr. anche K. Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, cit., p. 65.

⁸² In *Storia e coscienza di classe* Lukács si limita ad affermare questa conclusione in nota (cfr. *ivi*, p. 195, n. 66); nel saggio su Moses Hess, invece, ne offre una pur minima elaborazione: «Dalla dialettica nasce ancora una volta una metafisica: un'inversione, questa, che s'incunea in maniera oltremodo profonda nella struttura della logica hegeliana, e che ivi – un'altra volta in maniera puramente logica – risolve la dialettica in un'apparenza trasformandola in una sorta di estetica. Proprio il coronamento della sua dialettica, la dialettica del concetto nei confronti del movimento reale nella dialettica di essere e divenire, Hegel lo riduce a un movimento apparente, pur essendo convinto di elevarlo così a un puro movimento di sé. [...] La "conciliazione" rappresenta [...] un'espressione rassegnata della autocritica di Hegel, del suo realismo di fronte alla storia; mentre nelle sue conseguenze metodologiche, sistematiche e oggettive, essa è una cristallizzazione del presente come un assoluto, una soppressione della dialettica, un principio reazionario», G. Lukács, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, cit., p. 263.

⁸³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 190.

⁸⁴ *Ivi*, p. 194.

manifestano. Questo intrecciarsi, metodologicamente essenziale, di sistema e storia, era stato chiaramente compreso da Lukács già nell'*Estetica di Heidelberg*, dove parimenti nel ritorno dello spirito a sé stesso si era riconosciuta la struttura problematica (in quanto contemplativa) dell'intuizione intellettuale;⁸⁵ in *Storia e coscienza di classe*, invece, Lukács afferma con forza la primazia della storia sul sistema. Come vedremo in modo approfondito nella prossima sezione, questa svolta metodologica, che agisce dal principio dell'esposizione lukacsiana, permette a Lukács di indicare il soggetto concreto dell'atto, il soggetto oggetto identico della storia, nel proletariato come classe protagonista dell'epoca del modo di produzione capitalistico.

3. *Storia e prassi*

A conclusione della sua critica della filosofia classica tedesca, Lukács ne afferma il carattere in ultima istanza paradossale: essa è stata in grado di spingere le antinomie del proprio fondamento di vita (la società borghese) fino al loro limite intellettuale e alla loro più alta espressione sul piano del pensiero, ma proprio per questo spiritualizzazione delle antinomie concrete non ha potuto fornirne l'adeguata soluzione: «essa prende le mosse dal tentativo di superare sul piano del pensiero la società borghese, di suscitare specularmente in vita l'uomo in essa e da essa annientato, ma nei suoi risultati giunge soltanto alla completa riproduzione intellettuale della società borghese, alla sua deduzione aprioristica».⁸⁶ Così Hegel, nonostante il metodo dialettico come logica del concetto concreto indichi nel modo più chiaro la soluzione alle antinomie in ambito logico, finisce nel calcificare il presente e nel negare la natura stessa del divenire storico, e la filosofia classica tedesca lascia in eredità ai posteri le antinomie irrisolte, benché formulate nel modo più profondo e intellettualmente purificato. Il metodo dialettico, comunque, rappresenta il punto di partenza per il superamento dei limiti della coscienza reificata: «La prosecuzione di quella svolta nel suo cammino, nella quale vi era un inizio, almeno in rapporto al metodo, verso l'oltrepassamento di questi limiti, era riservata a quella classe che, in forza del proprio fondamento di vita, era in grado di scoprire in sé stessa il soggetto-oggetto identico, il soggetto dell'atto (*Tathandlung*), il "noi" della genesi: il proletariato»⁸⁷

⁸⁵ Cfr. G. Lukács, *Estetica di Heidelberg*, cit., pp. 220-223. Cfr. altresì K. Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, cit., pp. 77-80.

⁸⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 196.

⁸⁷ *Ibidem*.

Il metodo dialettico può essere efficacemente utilizzato solo da quel soggetto concreto della genesi che in ragione del suo fondamento di vira può scoprirsi come tale, come soggetto-oggetto identico del divenire storico. Dal punto di vista epistemologico, pertanto, «l'autoconoscenza del proletariato è [...] al tempo stesso conoscenza oggettiva dell'essenza della società»;⁸⁸ questa è una delle tesi più centrali e importanti dell'intero *Storia e coscienza di classe*, alla quale nel corso della presente sezione procederemo a rendere ragione. Va indicato da subito, però, come questa formulazione sia per essenza limitata al piano conoscitivo-epistemologico: anche ammessa la correttezza della definizione e l'effettivo verificarsi dell'autoconoscenza del soggetto che è allo stesso tempo conoscenza dell'oggetto, ciò non muta in nulla la realtà oggettiva nella sua concretezza: la realtà immediata e reificata è la medesima per la borghesia e per il proletariato, perché medesima è la forma di oggettualità che la struttura e unitario è il modo della riproduzione sociale. Una siffatta autoconoscenza che è al tempo stesso conoscenza oggettiva della società rappresenta la premessa per l'azione, il punto di giunzione tra teoretico e pratico manifestante soltanto la possibilità del cambiamento, possibilità che deve essere recepita e intrapresa a un livello ulteriore. Il fatto che il proletariato, incarnando il soggetto concreto della genesi, possa oltrepassare i limiti che rendono insolubili al pensiero borghese le sue stesse antinomie è dovuto alla diversa posizione che queste due classi occupano nel processo di riproduzione:

[L]a realtà oggettiva dell'essere sociale è la «stessa» *nella sua immediatezza* per il proletariato e per la borghesia. Ma ciò non toglie che, a causa della diversa posizione che queste due classi occupano nello «stesso» processo economico, siano fondamentalmente diverse le *categorie specifiche della mediazione* attraverso le quali esse portano alla coscienza questa immediatezza – le categorie che trasformano per esse in autentica realtà oggettiva questa realtà meramente immediata. [...] Incontriamo ancora una volta [...] la questione fondamentale del pensiero borghese, il problema della cosa in sé. Infatti, ritenere che la trasformazione della datià immediata in una realtà non soltanto immediatamente *nota* ma effettivamente *conosciuta* (e perciò realmente oggettiva) – ritenere dunque che l'influenza esercitata dalla categoria della mediazione sull'immagine del mondo sia soltanto qualcosa di «soggettivo», un semplice «modo di valutare» la realtà oggettiva che resta tuttavia sempre «la stessa», significa ancora una volta attribuire ad essa il carattere di cosa in sé.⁸⁹

⁸⁸ *Ivi*, p. 197.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 198-99.

La diversa posizione all'interno del processo di riproduzione della società implica che le due classi problematizzino l'immediatezza della realtà in una maniera diversa, impiegando differenti categorie di mediazione per ricostruirne il processo di genesi. Come appare già da questa citazione, la mediazione borghese appare come problematica in ragione del carattere soltanto soggettivo attribuito all'influenza della categoria della mediazione; come vedremo, la problematica espressa in questi termini farà riemergere tutti i problemi finora analizzati (il comportamento contemplativo, la dualità di soggetto oggetto, la contraddittorietà della relazione forma-contenuto e l'impossibilità metodologica di conoscere adeguatamente il divenire storico), e la mediazione borghese si manifesterà come una falsa mediazione che non è in grado di oltrepassare l'immediatezza e di darne geneticamente spiegazione, riducendo anzi quello che doveva spiegare a criterio di spiegazione. Questo ribaltamento è correlato, ancora una volta, ai limiti metodologici della razionalità formalistica, che Lukács sottopone ora ad analisi in riferimento alla concezione borghese della storia nella sua forma più evoluta ed elaborata, cioè nelle *Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Rickert.

La problematica epistemologica di Rickert è strutturata sull'impostazione della filosofia della validità, si pone cioè come problema l'individuazione del criterio della validità e dell'oggettualità della scienza storica e dell'esposizione storiografica; tale criterio deve risiedere, secondo Rickert, in un sistema di valori culturali formali, che di volta in volta si applichino ai fatti storici nella loro individualità quale correlato materiale, e in questo modo egli ritiene di avere eliminato la soggettività dello scienziato storico, la cui esposizione apparirà valida a chiunque riconosca come validi i medesimi valori. Secondo Lukács, questa soluzione non è altro che autoillusione e acriticità assunta dal pensiero borghese rispetto al condizionamento del suo proprio punto di vista: «si elimina in apparenza la soggettività dello storico nel momento in cui formula giudizi: ma solo per assegnare ad essa come criterio dell'oggettività, come guida verso l'oggettività, la *fatticità* dei “valori culturali che valgono per la sua comunità [cioè per la sua classe]”». ⁹⁰ Il criterio di scientificità della comprensione storica diventa l'assunzione fattuale dei valori culturali dello storico come un che di ovvio e non problematizzato e in questo modo «i valori culturali si trasformano in cosa in sé», ⁹¹ riproducendo la medesima struttura metodologica ed epistemologica che era stata riconosciuta dall'analisi della moderna scienza giuridica e dell'economia politica, cioè, in ultima istanza, una teoria del senso fondata su una correlazione formal-razionalistica di forma e contenuto. Questa

⁹⁰ *Ivi*, pp. 199-200.

⁹¹ *Ibidem*.

impostazione ha ricevuto la sua formulazione più precisa nella nozione kantiana di cosa in sé, che secondo l'analisi di Lukács esprime tanto il problema della materia in senso logico-epistemologico quanto il problema dell'intero sistematico, esprimendone l'insolubilità, e con ciò la contraddittorietà dell'impianto metodologico del razionalismo.⁹²

Esattamente come accadeva per la scienza giuridica e per l'economia politica, le premesse metodologiche della storiografia borghese precludono la conoscenza dell'intero, ovvero non permettono di cogliere scientificamente il divenire storico come una totalità. Il problema, secondo Lukács, è di natura prettamente metodologica:

[L]a storia come totalità (la storia universale) non è né la pura somma meccanica degli eventi storici particolari, né un principio di considerazione che trascenda gli eventi storici particolari e che quindi possa imporsi soltanto per mezzo di una disciplina autonoma, la filosofia della storia. La totalità della storia è piuttosto essa stessa una forza storica reale – anche se finora non è divenuta cosciente e non è stata perciò riconosciuta – una forza che non può essere separata dalla realtà (e perciò dalla conoscenza) dei fatti storici particolari, senza sopprimere anche la loro realtà, la loro fatticità. Essa è la base reale ed ultima della loro realtà, della loro fatticità e perciò della loro vera conoscibilità anche in quanto sono fatti particolari.⁹³

L'impostazione metodologica formal-razionalistica impiega un principio di considerazione (la forma) che trascenda il suo materiale particolare, ed è esattamente in questo modo che funziona la storiografia sul modello rickertiano: quando per essa si ponga il problema della storia universale, non può che far ricorso, attraverso una filosofia della storia, ad un principio sovrastorico che la spieghi a partire esclusivamente dal terreno della validità formale. Da ciò non consegue soltanto che il senso del processo storico acquisisce una natura sovrastorica (come accade nel sistema di Hegel), ma anche che venga altrettanto resa impossibile la comprensione reale, la conoscenza del senso e della funzione reale nel processo storico dei fatti storici. Così i due aspetti antinomici del razionalismo formalistico diventano, per quello che concerne il problema della storia, una considerazione falsata tanto del tutto storico quanto dei singoli fatti: la considerazione borghese trasforma ogni oggetto storico in una monade immodificabile, a cui le proprietà che essa possiede nella sua esistenza immediata sembrano inerire come elementi essenziali ed insopprimibili. In questo modo la peculiarità individuale dell'oggetto storico, la sua *Wertindividualität*, si riduce alla sua

⁹² Cfr. R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, cit., pp. 151-168.

⁹³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 201.

stessa fatticità immediata, e ne viene deformata l'oggettualità reale. Allo stesso tempo torna ad agire, in luogo della totalità, la struttura del sistema razionalistico come aggregato di sistemi parziali la cui connessione è per essenza accidentale e contingente, in quanto il valore o il sistema di valori che deve assicurare la validità dell'esposizione storiografica deriva da un'assolutizzazione del punto di vista soggettivo (di classe) dello storico, assumendo esattamente lo statuto metodologico della forma del razionalismo. La connessione tra valori e fatti riproduce la relazione metodologica tra forma e contenuto, la sua contingenza e la sua irrazionalità: «come la trama di vincoli reciproci tra queste monadi storico-individuali è esterna ad esse e descrive soltanto la loro semplice fatticità, così resta fattuale, accidentale, il loro riferirsi al principio del rapporto con il valore che guida la scelta».⁹⁴

La totalità storica, lungi dall'essere l'esito dell'applicazione di un principio formale extra-storico a un materiale storico irriducibilmente individuale e fattuale, deve essere intesa secondo Lukács come «una forza storica reale»,⁹⁵ una forza che non può essere separata dalla realtà dei fatti storici particolari, poiché costituisce la base reale della loro realtà e della loro conoscibilità. In questa definizione, di cui Lukács renderà ragione nel resto del saggio, si intravedono i tratti fondamentali di quella logica del concetto concreto che deve essere fatta valere contro il razionalismo: la totalità non può essere separata dalla realtà dei fatti storici, non può essere un principio formale che li trascenda ma deve emergere dalla concretezza del materiale stesso. Essa è una forza storica reale, cioè, è la base reale della genesi di quelli che appaiono nella loro immediatezza come fatti storici isolati, ad essa, pertanto, ci si deve riferire per ottenere una comprensione reale dei fatti storici. In questo modo il tema della totalità storica e quello della dialettica di mediazione e immediatezza collimano nella questione fondamentale del presente come problema storico: per una comprensione reale dell'immediatezza capitalistica si deve impiegare la totalità come categoria della mediazione:

[L]'essenza della storia consiste proprio nella modificazione di quelle forme strutturali per mezzo delle quali ha luogo di volta in volta il confronto tra l'uomo ed il suo mondo circostante e che determinano l'oggettualità della vita interna ed esterna dell'uomo. Ma ciò è oggettivamente e realmente possibile (e quindi può essere adeguatamente compreso) solo se l'individualità, la peculiarità di un'epoca, di una figura ecc., consiste nel carattere peculiare di queste forme strutturali: se essa viene scoperta ed indicata in esse e per loro mezzo. Tuttavia, la realtà immediata non può essere data direttamente in queste sue vere forme strutturali agli

⁹⁴ *Ivi*, p. 202.

⁹⁵ *Ivi*, p. 201.

uomini che la vivono, e neppure agli storici. Tali forme debbono essere anzitutto ricercate e scoperte – e la conoscenza del processo dello sviluppo storico come totalità è la via che conduce al loro ritrovamento.⁹⁶

L'individualità storica di un'epoca consiste nel carattere peculiare delle forme strutturali che determinano l'oggettualità della vita interna ed esterna all'uomo, ed è pertanto dalla conoscenza di queste forme che può scaturire la comprensione storica. Se tuttavia si tenta di estrarre le forme strutturali dall'immediatezza della realtà, le forme cosali degli oggetti, il loro esserci-qui (*Dasein*), il loro essere-così (*Sosein*) appaiono come l'elemento reale, primario ed oggettivo, mentre i loro rapporti come un che di secondario e soggettivo che è compito della storiografia esporre. I sistemi concettuali formal-razionalistici sono metodologicamente incapaci di superare la fattualità dei fatti storici e la loro immediatezza, potendo al massimo pervenire a una tipologia formale delle forme fenomeniche di cui essi sono esempi, e allo stesso tempo questo tipo di impostazione interdice metodologicamente la comprensione di ogni modificazione reale.⁹⁷ La ricerca e la scoperta delle forme strutturali di un'epoca può derivare solo dalla conoscenza dello sviluppo storico come totalità, cioè dalla riconduzione genetica dell'immediatezza ai processi di mediazione che complessivamente ne rendono conto. L'atteggiamento dello storico per il pensiero borghese, invece, si può considerare come un «restare prigionieri della mera immediatezza»,⁹⁸ e questo concerne non soltanto il limite metodologico che costituisce la premessa della sua considerazione storica, bensì altrettanto l'esito a cui essa conduce, che riproduce concettualizzandola la medesima immediatezza reificata da cui aveva preso le mosse:

[L]a realtà si scinde in un insieme non razionalizzabile di fatticità, sul quale viene gettata una rete di «leggi» puramente formali, svuotate di contenuto. E l'oltrepassamento «gnoseologico» di questa astratta forma della datità immediata del mondo (e della sua pensabilità) rende eterna questa struttura, motivandola – di conseguenza – come necessaria «condizione di possibilità» di questa apprensione del mondo. Tuttavia, in quanto il suo movimento critico non è in grado di operare nel senso di una reale generazione dell'oggetto – e cioè, in questo caso del soggetto che pensa – ed è anzi orientato in senso opposto, alla fine

⁹⁶ *Ivi*, pp. 202-203.

⁹⁷ Una diagnosi analoga era stata profferita da Lask riguardo la considerazione storica di Kant, per la quale i singoli fatti storici erano ridotti in ultima istanza a esemplari di un genere, a evenienze particolari di una legge logicamente antecedente. Cfr. *supra*, pp. 59-62.

⁹⁸ *Ivi*, p, 205.

di questo completo ripensamento critico della realtà ritorna, *portata al concetto, ma pur sempre soltanto in forma immediata, la stessa immediatezza alla quale si contrapponeva nella propria vita quotidiana l'uomo comune della società borghese.*⁹⁹

L'atteggiamento contemplativo del pensiero borghese è per essenza incapace di oltrepassare l'immediatezza, non è in grado di operare nel senso della generazione dell'oggetto e dunque non può oltrepassare quella che le si contrappone come una realtà indipendente le tendenze di sviluppo della quale sono incomprensibili. Così finisce per usare come criterio di spiegazione di tutti i fenomeni proprio ciò che in origine doveva essere spiegato dal loro ripensamento critico, cioè l'immediata fatticità della realtà sociale del capitalismo. In questo modo, esattamente come accadeva al culmine del sistema hegeliano, la storia viene soppressa, e si manifesta un'irrimediabile incapacità di considerare il presente come problema storico: il mutamento resta inspiegabile e metodologicamente precluso, e il presente come «ciò che è radicalmente nuovo»,¹⁰⁰ ciò che non è prevedibile a partire dal sistema formale di leggi razionali rimane impenetrabile immediatezza, di cui è impossibile determinare la genesi.¹⁰¹ Il conservatorismo politico ed economico, dunque, prima ancora di essere un avvenimento ideologico, è metodologicamente necessitato da un'impostazione storiografica che conduce alla deduzione aprioristica dell'immediatezza da cui aveva preso «criticamente» le mosse. Non si tratta di un'ingenua accettazione passiva della realtà, di una mancata problematizzazione: l'epistemologia borghese prevede un ripensamento critico, una decostruzione dell'immediatezza, ma nella misura in cui questa agisce per l'appunto solo epistemologicamente, solo gnoseologicamente, e cioè presupponendo una separazione adialettica tra soggetto e oggetto della conoscenza, non è per principio capace di intravedere quelle ulteriori mediazioni che determinano la storicità (e cioè le tendenze di sviluppo) dell'immediatezza dell'essere sociale capitalistico.

Il limite metodologico del pensiero borghese e la reificazione manifestano il loro culmine e la loro essenza proprio nella soppressione della storia e nell'incapacità di problematizzare il presente: la fine della storia sancita dal sistema hegeliano è da considerare una posizione adialettica proprio perché la considerazione dell'immediatezza capitalistica come immutabile, come natura regolata da leggi razionali e ripetizione di decorsi di eventi calcolabili, presuppone la sospensione dell'essenziale dialetticità connaturata alla relazione di immediatezza e mediazione: «l'immediatezza

⁹⁹ *Ivi*, pp. 205-6.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 209.

¹⁰¹ L'esempio più calzante di questo limite metodologico è l'inspiegabilità delle crisi per l'economia politica borghese.

e la mediazione non sono [...] soltanto correlative, modi di atteggiarsi verso gli oggetti della realtà che si integrano reciprocamente: esse sono nello stesso tempo [...] determinazioni dialetticamente relativizzate. Ogni mediazione deve cioè necessariamente esibire un punto di vista in cui l'oggettualità da essa generata assume la forma dell'immediatezza».¹⁰² Il pensiero borghese si ferma precisamente a questo punto di vista per quanto riguarda l'immediatezza dell'essere sociale: metodologicamente impossibilitato a ricondurre le singole fattualità storica immediate alla totalità concreta, dal cui punto di vista esse diventano mediazioni che trovano la loro verità nel tutto, esso cancella la storicità dell'immediatezza capitalista e si preclude anche la possibilità di comprenderne realmente l'oggettualità.

La soppressione del divenire storico, l'atteggiamento contemplativo e la dualità di soggetto e oggetto sono tutti aspetti correlati a un modello di razionalità non dialettico, che eternizza l'immediatezza e la contrappone al soggetto dell'agire come separata e impenetrabile. La relativizzazione dialettica delle opposizioni deve, al contrario, consistere nell'indicazione del concreto soggetto-oggetto identico, nella *Tatbestand* come generazione della totalità della conoscenza unita alla generazione della totalità dell'oggetto. Che per il pensiero borghese le categorie della mediazione agiscano soltanto soggettivamente significa che quest'unificazione non avviene, e che in luogo di essa si affermi la radicale separazione di soggetto e oggetto, senza che alla comprensione soggettiva della genesi si accompagni il versante oggettivo: in ciò consiste quell'«operare nel senso di una reale generazione dell'oggetto»¹⁰³ di cui il pensiero borghese resta incapace. Il soggetto-oggetto identico è l'unificazione dialettica del soggetto del pensiero che coglie la realtà come mediazione dialettica con l'oggetto reale stesso il cui sviluppo è la medesima mediazione dialettica:

[S]olo la genesi, la «generazione» dell'oggetto può rappresentare l'oltrepassamento di questa immediatezza. Ma già a questo punto, ciò presuppone che quelle forme di mediazione nelle quali ed attraverso le quali viene oltrepassato l'esserci immediato degli oggetti dati, *siano indicate come principi costitutivi e tendenze reali di movimento degli oggetti stessi* – che quindi, per principio, la genesi concettuale e la genesi storica coincidano.¹⁰⁴

¹⁰² *Ivi*, p. 206.

¹⁰³ *Ivi*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

La coincidenza di genesi intellettuale e di genesi storica significa che le forme di mediazione con cui si oltrepassa conoscitivamente l'immediatezza non hanno carattere esclusivamente soggettivo, ma costituiscono piuttosto le tendenze reali di sviluppo storico degli oggetti stessi: così il concetto dialettico comprende veracemente la realtà perché ne coglie lo sviluppo immanente, senza assegnarle arbitrariamente una struttura formale la cui auto-dichiarata razionalità discende proprio dalla sua estraneità al contenuto. Porre la connessione e l'interdipendenza della genesi storica e della genesi concettuale significa dimostrare che nel mondo, apparentemente contrapposto al soggetto, si dà un'oggettualità che, quando correttamente concepita, non deve restare celata in una mera immediatezza ma va piuttosto appresa come momento in corso nel quale possono essere rintracciate immanentemente le tendenze del divenire storico, come un momento, cioè, che media tra passato e futuro e coinvolge il soggetto stesso e il suo punto di vista nel proprio sviluppo. Nel medesimo senso devono essere intese le affermazioni di Lukács secondo cui «la totalità della storia è essa stessa una forza storica reale» e secondo cui, mediante l'inserimento di un singolo fatto storico nella totalità concreta, «subisce una modificazione fondamentale anche la struttura oggettuale, la costituzione contenutistica del *fenomeno singolo* – in quanto fenomeno singolo»;¹⁰⁵ la categoria della mediazione caratteristica del punto di vista del proletariato incarna parimenti l'essenza dello sviluppo storico possibile e comporta una rideterminazione dell'oggettualità di tutti i fenomeni sociali. La totalità come categoria della mediazione riceve la sua centralità sistematica in virtù del fatto che la società a modo di produzione capitalistico è strutturata sulla base di una forma di oggettualità unitaria (almeno in tendenza), ovvero sul fatto che l'oggettualità strutturante l'immediatezza capitalistica è diffusa tendenzialmente a tutti i fenomeni della realtà sociale; ciascun fenomeno storico, riguardato a partire da questo punto di vista, diventa un momento della mediazione che acquisisce la sua verità solo in rapporto all'essere sociale concepito nella sua interezza, e questo non accade soltanto come conseguenza dell'impiego conoscitivo della categoria ma riflette appunto la struttura oggettuale degli oggetti sociali capitalistici:

L'oltrepassamento dell'empiria può significare soltanto [...] che i suoi stessi oggetti debbono essere afferrati e compresi come momenti della totalità, cioè come momenti della società complessiva che si trasforma nella storia. La categoria della mediazione come leva metodologica per il superamento della mera immediatezza dell'empiria non è quindi qualcosa

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 201.

che interviene dall'esterno (soggettivamente) negli oggetti, non è un giudizio di valore o un dover essere che si contrapponga al loro essere, *ma è il rivelarsi della loro stessa struttura oggettuale autentica ed oggettiva*.¹⁰⁶

Nella sua immediatezza, l'essere sociale della realtà capitalistica è il medesimo per la borghesia e per il proletariato, e dal punto di vista logico questa immediatezza non può che essere l'apparenza che da un determinato punto di vista viene assunta dalla mediazione. La differenza che intercorre tra la considerazione borghese del presente storico e quella proletaria passa precisamente per la consapevolezza di ciò, per la coscienza delle mediazioni che costituiscono la reale struttura oggettuale degli oggetti della realtà immediata. La differenza tra i due atteggiamento teorici è una riflessione della diversità dell'essere sociale delle due classi: con l'ausilio delle categorie della mediazione si presentano al proletariato come oggettivamente efficaci quei significati immanenti degli oggetti sociali che nella loro manifestazione immediata nella società borghese sono necessariamente occultati, e questa diversità del punto di vista dipende direttamente dalla diversità di posizione che le due classi assumono nel processo della riproduzione sociale, nella struttura economica della società. Ricondurre l'immediatezza capitalistica alle mediazioni che ne esprimono la genesi e lo sviluppo possibile significa far venire alla luce il carattere dialettico del processo storico, «il carattere mediato che ogni momento detiene in quanto riceve la propria verità, la propria oggettualità autentica solo nella mediazione della totalità».¹⁰⁷

Abbiamo detto che la differenza tra i due punti di vista di classe e con ciò il differente atteggiamento nei confronti della medesima immediatezza dipende dalle peculiari posizioni occupate dalle due classi nel processo economico di produzione. Come si arriva da ciò all'impiego di diverse categorie della mediazione, o meglio, per quale ragione la posizione produttiva del proletariato gli permette di cogliere l'immediatezza nella sua reale struttura dialettica mentre la borghesia ne rimane prigioniera? La prigionia borghese nell'immediatezza dipende secondo Lukács dal fatto che, per il punto di vista borghese, il rapporto di interazione dialettica tra soggetto e oggetto rimane necessariamente celato;¹⁰⁸ l'essere sociale si presenta nella duplice forma di necessità oggettiva contrapposta all'individuo e di prodotto dell'azione degli individui, perché il soggetto apparente e immediato (l'individuo) non può venire dialetticamente oltrepassato nel soggetto reale

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 214.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 217.

¹⁰⁸ Sulla necessità logica di questa celatezza cfr. il saggio *Coscienza di classe* in *ivi*, pp. 59-106.

(la classe) che produce l'oggetto.¹⁰⁹ Si tratta, in sostanza, della formulazione sociologica dell'antinomia scoperta già dal materialismo borghese: l'uomo appare come un prodotto dell'ambiente sociale e al medesimo tempo l'ambiente sociale è il prodotto dagli uomini.¹¹⁰ Secondo Lukács, questa duplicità dell'essere sociale non sussiste per il proletariato: «esso si presenta anzitutto come puro e semplice *oggetto* dell'accadere storico. In tutti i momenti della vita quotidiana, nei quali l'operaio singolo sembra presentarsi come soggetto della propria vita, quest'illusione gli viene tolta dall'immediatezza della sua esistenza».¹¹¹

Il rendersi universale ed egemone della forma di oggettualità della merce, alla quale la razionalizzazione del processo di produzione e la reificazione come immediatezza capitalistica sono dialetticamente correlate, ha per il lavoratore proletario un effetto molto più radicale di quanto non avvenga per il borghese: per quest'ultimo la nuova forma di oggettualità produce un mondo che gli si contrappone, ma il cui decorso sembra poter essere prevedibile e calcolabile sulla base di leggi razionali; alla sua coscienza il carattere reificato della modalità immediata di manifestazione della società capitalistica assume necessariamente la forma di attività, di calcolo e previsione commerciale, così egli si illude di agire da soggetto nel mondo progressivamente reificato e mercificato. Questa illusione è per il lavoratore impossibile, poiché egli è costretto a vendere la propria forza lavoro (e con ciò sé stesso) come una merce sul mercato, e in questo modo egli inserisce sé stesso come oggetto in quel processo meccanico razionale che trova immediatamente di fronte a sé: «egli è perciò costretto a subire come oggetto del processo la propria mercificazione, la propria riduzione a pura quantità [...] Le differenze quantitative dello sfruttamento, che hanno per il capitalista la forma di determinazione quantitative di oggetti del suo calcolo, debbono apparire all'operaio come categorie qualitative, decisive, della sua esistenza fisica, spirituale e morale».¹¹² In ragione della sua specifica posizione all'interno del processo produttivo, al lavoratore viene imposta

¹⁰⁹ «Per la borghesia il soggetto e l'oggetto del processo storico e dell'essere sociale si presentano di continuo in una duplice forma: l'individuo singolo si contrappone coscienzialmente come soggetto conoscente all'immensa necessità oggettiva, afferrabile solo in frammenti, dell'accadere sociale, mentre nella realtà proprio il cosciente *fare e lasciar fare* dell'individuo perviene al lato oggettivo di un processo, il cui soggetto (la classe) non può essere ridestato sino alla consapevolezza e deve perciò trascendere di continuo la coscienza del soggetto apparente: l'individuo. Soggetto ed oggetto del processo sociale si trovano qua già in un rapporto d'interazione dialettica. In quanto, tuttavia, essi si presentano sempre in un rigido raddoppiamento ed in una reciproca exteriorità, questa dialettica resta incosciente, e gli oggetti conservano la loro dualità e quindi anche la loro rigidità», *ivi*, p. 217-18.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 177-78.

¹¹¹ *Ivi*, p. 218.

¹¹² *Ivi*, p. 219.

la struttura oggettuale quantificata della merce, che per esso si ribalta dialetticamente in una determinazione massimamente qualitativa. In questo modo si spiega la centralità del problema del tempo di lavoro non soltanto nella prassi politica del movimento operaio ma altrettanto per la comprensione scientifica dell'essere sociale capitalistico:

La conversione della quantità in qualità non è soltanto [...] un momento determinato del processo dialettico di sviluppo. [...] È anche il presentarsi dell'autentica forma di oggetto dell'essere [*Gegenstandsform des Seins*], la lacerazione di quelle devianti determinazioni riflessive che hanno alterato l'autentica oggettualità, riportandola sul piano di un comportamento puramente immediato, disinteressato, contemplativo. Proprio nel problema del tempo di lavoro viene chiaramente alla luce che la quantificazione è un velo reificante e reificato che si stende sulla vera essenza degli oggetti che può in genere presentarsi come forma oggettiva dell'oggettualità soltanto nella misura in cui il soggetto, che si trova rispetto all'oggetto in un rapporto contemplativo o apparentemente pratico, non è interessato all'essenza dell'oggetto.¹¹³

Il fatto che nell'operaio l'oggettualità quantificata della merce si presenti come determinante la sua essenza qualitativa permette lo squarcio del velo reificante, la rivelazione del fatto che la forma di oggettualità della merce agisce secondo una progressiva sussunzione degli oggetti nascondendone la vera e concreta essenza. Essa può apparire come un'oggettualità essenziale, non apparente, solo ad un soggetto contemplativo che si preclude metodologicamente l'accesso alla concretezza degli oggetti, ovvero a quel pensiero formalistico che deve postulare l'irrazionalità del materiale. La conversione della quantità in qualità esprime pertanto il carattere dialettico dell'essere sociale del lavoratore e l'intrinseca possibilità di oltrepassare l'immediatezza che esso contiene. La coscienza dell'operaio è l'autocoscienza della merce, ed essa è pratica già in quanto conoscenza perché realizza una modificazione oggettuale e strutturale nell'oggetto che conosce, cagiona l'emergenza del suo concreto carattere qualitativo, del valore d'uso del lavoro celato dalla reificazione (cioè la sua capacità di creare plusvalore). Ma attraverso questo salto dialettico il carattere feticistico della merce può essere scoperto come forma generale dell'oggettualità sociale:

Il carattere speciale oggettivo del lavoro come merce, il suo «valore d'uso» (la sua capacità di fornire un plusprodotto) che, come ogni valore d'uso, scompare senza lasciare traccia nelle categorie quantitative capitalistiche dello scambio, si ridesta *in* ed *attraverso* questa

¹¹³ *Ivi*, p. 220

coscienza alla *realtà sociale*. Il carattere speciale del lavoro come merce [...] si oggettiva attraverso di essa. Ma in quanto viene in primo piano la specifica oggettualità di questo genere di merce – il suo essere un rapporto tra uomini sotto veli di cosa, un nucleo qualitativo e vivente sotto una crosta reificante – il carattere di feticcio fondato sulla forza lavoro come merce può essere scoperto come carattere di *ogni merce*: in ognuna il suo nucleo, il rapporto tra uomini, interviene come fattore nello sviluppo sociale.¹¹⁴

La diffusione estensiva della forma di oggettualità della merce con il suo carattere feticistico sull'intero dell'essere sociale e la conseguente immediatezza reificata significano per il proletariato il suo venire alla luce come classe della storia universale. Come abbiamo più volte anticipato, Lukács indica nel proletariato il soggetto-oggetto identico, cioè quel punto di vista a partire dal quale possono essere risolte veracemente le antinomie del razionalismo borghese. Allo stesso modo è già apparso più volte dalla nostra trattazione come la via per la risoluzione delle antinomie e per la corretta comprensione della realtà oggettiva e del presente storico si possa trovare soltanto nel metodo dialettico. Il punto di vista del proletariato e la dialettica del materialismo storico vengono a coincidere, di modo che la coscienza di classe del proletariato è allo stesso tempo conoscenza oggettiva della realtà sociale; Lukács lo ha già affermato chiaramente: «la conoscenza storica del proletariato ha inizio con la conoscenza del presente, con la auto-conoscenza della propria situazione sociale, con l'indicazione della sua necessità (nel senso della genesi)».¹¹⁵ Ne deriva che, seguendo l'esposizione di Lukács, rendere ragione del punto di vista del proletariato per quello che concerne la sua impostazione teoretico-pratica consiste contemporaneamente in un'esplicitazione del modo di funzionamento del metodo dialettico, del metodo del marxismo come «punto di vista scientifico del proletariato».¹¹⁶

Il lavoratore come autocoscienza della merce è il contraccolpo dialettico per il quale la struttura oggettuale più tipica della reificazione viene soggettivamente a coscienza, e può con ciò essere praticamente infranta. Questa possibilità coincide con l'oltrepassamento dell'immediatezza,

¹¹⁴ *Ivi*, p. 223.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 210.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 234. La categoria della totalità concreta presenta pertanto un aspetto storico-teorico e uno strutturale, implicando l'intrecciarsi metodologico di sistema e storia. Secondo Lukács «l'asserzione di Marx secondo la quale "i rapporti di produzione di ogni società formano un intero" è la premessa metodologica e la chiave della conoscenza storica delle relazioni sociali» (*ivi*, p. 14). Tale affermazione marxiana corrisponderebbe sistematicamente al motto hegeliano «Il vero è il tutto» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 69). Cfr. a riguardo R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, cit., pp. 131-151.

che, come abbiamo visto, era impossibile per il punto di vista borghese. È già stato fatto altresì notare come, in base alla struttura logica del metodo dialettico, ogni mediazione debba esibire un punto di vista rispetto al quale essa si muta in immediatezza; se il punto di vista borghese si ferma a una di queste “stazioni”, il proletariato non si accontenta di accedere a un grado superiore di immediatezza, ma costituisce il punto di vista scientifico proprio perché consiste nel «processo dialettico dell'immediatezza che costantemente si autosopprime».¹¹⁷ Questo si verifica perché l'oltrepassamento dell'immediatezza che viene costantemente operato ha un'intenzione diretta alla totalità della società e alla sua modificazione. La mediazione operata dal punto di vista del proletariato funziona per il tramite della categoria della totalità concreta, ed è solo mediante la totalità che questo oltrepassamento significa «trasformazione dell'oggettualità degli oggetti dell'azione».¹¹⁸ Ancora una volta la possibilità di questa conoscenza, di questa ricostruzione del processo genetico che conduce all'immediatezza, deve darsi in connessione alla genesi storica:

La peculiarità del capitalismo consiste proprio nella soppressione di tutti i «limiti naturali» e nella «trasformazione» della totalità dei rapporti degli uomini in rapporti puramente sociali. [...] Il proletariato [...] si trova nel punto focale di questo processo di socializzazione. Questa trasformazione del lavoro in merce allontana tutto ciò che è «umano» dall'esistenza immediata del proletario, mentre lo stesso sviluppo estirpa dalle forme sociali in misura crescente ogni «naturalità originaria», ogni rapporto diretto con la natura, in modo tale che proprio nella loro oggettività lontana dall'uomo, anzi disumana, l'uomo associato può scoprire sé stesso come loro nucleo. Proprio in questa oggettivazione, in questa razionalizzazione e cosalizzazione di tutte le forme sociali viene chiaramente alla luce per la prima la struttura della società come struttura costituita di rapporti tra uomini.¹¹⁹

La socializzazione della società operata dal capitalismo tramite la diffusione estensiva della forma di oggettualità della merce significa trasformazione della totalità del rapporto tra uomini in rapporti puramente sociale e contemporaneamente emergenza storica della classe proletaria, ovvero: il punto di vista scientifico sull'immediatezza della realtà sociale che utilizzi la totalità concreta come categoria della mediazione può sorgere solo quando la totalità sia una categoria non formalmente imposta ma emerga concretamente dall'oggetto dell'indagine scientifica, e addirittura

¹¹⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 229.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 230.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 232-33.

attraverso di essa prenda coscienza quella forza storica reale che è volta alla modificazione rivoluzionaria dell'intero della società.¹²⁰ Il proletariato prende le mosse dall'immediatezza capitalistica per scoprire al suo nucleo i concreti rapporti sociali mascherato dall'oggettualità della merce, ma è anche in grado di cogliere come le forme fenomeniche con cui tale nucleo viene a manifestazione non siano mere forme di pensiero, bensì concrete forme di oggettualità della società borghese presente, e come pertanto il loro oltrepassamento, per essere reale, debba arrivare a sopprimerle in quanto forme di vita della società. Così, mediante l'oltrepassamento dell'immediatezza, l'oggettualità degli oggetti viene a mutare, ma solo dal punto di vista pratico, soltanto nella prospettiva di una modificazione della realtà sociale. E tuttavia «questa praxis non può essere separata dalla conoscenza. Una praxis intesa come effettiva modificazione di queste forme può avere inizio soltanto se essa non intende essere altro che il divenir cosciente, la presa di coscienza ed il coerente sviluppo del movimento che forma la loro tendenza immanente».¹²¹

Il proletariato incarna il punto di vista scientifico perché utilizza la categoria della totalità, ma utilizza la categoria della totalità solo perché rappresenta la tendenza immanente di sviluppo della società divenuta cosciente: la coscienza di classe del proletariato «non è altro che l'espressione di una necessità storica [...] non è altro che la contraddizione divenuta cosciente dello sviluppo sociale».¹²² La semplice contraddizione è un prodotto automatico dello sviluppo capitalistico, essa rappresenta l'essenza aporetica del modo di produzione capitalistico, dove il fine della produzione diventa la valorizzazione del capitale come soggetto automatico a scapito della riproduzione della

¹²⁰ A riprova di questa connessione, va considerato come, secondo Lukács, il limite del pensiero antico e della dialettica eleatica consista nella «incapacità di comprendere dialetticamente l'essere sociale del proprio presente e la storia» (*ivi*, p. 237, n. 41). In parallelo a ciò, è opportuno ricordare come Marx avesse ricondotto il limite dell'analisi aristotelica della forma di valore alla diversità essenziale del modo di produzione e della forma generale del prodotto di lavoro: «Aristotele non poteva ricavare dalla forma di valore stessa il fatto che nella forma dei valori di merci tutti i lavori sono espressi come *lavoro umano* eguale e quindi *come egualmente vevoli*, perché la società greca poggiava sul *lavoro servile* e quindi aveva come *base naturale* la *diseguaglianza degli uomini e delle forze-lavoro*. L'arcano dell'espressione di valore, l'*eguaglianza* e la *validità eguale di tutti i lavori*, perché e in quanto sono *lavoro umano in genere*, può essere decifrato soltanto quando il *concetto dell'eguaglianza umana* possedeva già la solidità di un pregiudizio popolare. Ma ciò è possibile soltanto in una società nella quale la *forma di merce* sia la forma generale del prodotto di lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini *come possessori di merci* sia il rapporto sociale dominante», K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 92.

¹²¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 233.

¹²² *Ivi*, p. 234. Cfr. anche questo passo da *Il mutamento di funzione del materialismo storico*: «Proprio nella misura in cui il capitalismo ha portato ad effettiva realizzazione la socializzazione di tutti i rapporti è divenuta possibile l'autoconoscenza, la vera autoconoscenza dell'uomo come essere sociale», *ivi*, p. 294.

società e della vita. Con il venire alla luce del proletariato come classe della storia universale, dialetticamente correlato all'imporsi del modo di produzione capitalistico sull'intero dell'essere sociale, a tale contraddizione semplice viene ad aggiungersi la coscienza, e in questo modo essa diventa una contraddizione dialettica, un punto di passaggio per la praxis e il disvelamento della possibilità pratica di superamento della contraddizione. Il rapporto tra teoria e praxis previsto dalla posizione storica del proletariato prevede pertanto che la coscienza della contraddizione sia l'intenzione diretta alla realizzazione delle tendenze dialettiche dello sviluppo: «la serie delle mediazioni non può concludersi nella contemplazione immediata, ma deve dirigersi alla novità qualitativa che scaturisce dalla contraddizione dialettica: essa deve essere un movimento di mediazione tra passato e futuro».¹²³

La scientificità del punto di vista del proletariato si rivela nella tensione alla modificazione dell'intero sociale (cioè, marxisticamente, nella modificazione del modo della riproduzione) come fine pratico fondato sulla conoscenza vera delle tendenze di sviluppo immanenti alla realtà oggettiva. Il presente è pertanto concepito per necessità come un momento di mediazione, come storicamente processuale, di contro all'altrettanto necessaria (per il suo punto di vista) soppressione del divenire storico operata dal pensiero borghese. Se nella società capitalistica «il passato domina sul presente»,¹²⁴ il punto di vista scientifico del proletariato afferma invece l'esatto opposto, e cioè che la verità dell'essere presente si trova nel suo divenire, nel suo sviluppo: il marxismo dialettico «considera le tendenze dello sviluppo complessivo, nel loro imporsi, come “più reali” dei fatti dell'empiria».¹²⁵ Questo non significa affatto che le sue conclusioni siano aeree speranze e costruzioni separate dalla realtà, ma che dal punto di vista metodologico la priorità borghese dei fatti dell'empiria viene rifiutata perché «si riconosce la *processualità di ogni fenomeno*, si comprende che anche ciò che si suole denominare “fatto” consiste nel processo; che i fatti non sono altro che parti *momenti* del processo complessivo»,¹²⁶ cioè che l'immediatezza deve essere infranta e ricondotta alle mediazioni che ne costituiscono la genesi e ne prefigurano lo sviluppo. Tale oltrepassamento dell'immediatezza consiste contemporaneamente nella scoperta del reale e concreto rapporto umano come nucleo celato delle forme cosali feticistiche, cioè il soggetto (che non può che essere la classe proletaria) scopre sé stesso come il produttore di queste forme e come la forza storica

¹²³ *Ivi*, p. 236.

¹²⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 239.

¹²⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 242.

¹²⁶ *Ivi*, p. 243.

reale che può sovvertirle. La chiarezza categoriale riguardo la realtà oggettiva corrisponde alla chiarezza che l'uomo ha di sé stesso in quanto inserito nelle relazioni che queste categorie instaurano:

Dal punto di vista categoriale la struttura del mondo umano si presenta come un sistema di forme relazionali che si trasformano dinamicamente, nelle quali si svolge il confronto tra uomo e natura, tra uomo e uomo [...] La struttura e la gerarchia delle categorie rappresentano così il livello di chiarezza della coscienza che l'uomo ha delle basi della sua esistenza in queste relazioni, quindi la coscienza che egli ha di sé stesso. Questa struttura e questa gerarchia sono, tuttavia al tempo stesso l'oggetto centrale della storia. La storia non si presenta più come un accadere enigmatico, che si compie *accanto* all'uomo ed alle cose, che va spiegato ricorrendo all'intervento di poteri trascendenti oppure che può essere reso significativo solo nel riferimento a valori che lo trascendono. La storia è invece il prodotto dell'attività dell'uomo. [...] D'altro lato, essa è l'avvicinarsi di quei processi nei quali si sovvertono le forme di questa attività, le relazioni che l'uomo stabilisce con sé stesso, con gli altri uomini e con la natura. [...] Ogni sistema categoriale di questo genere nella sua totalità designa un determinato grado di sviluppo della società nel suo complesso. E la storia consiste proprio nel fatto che ogni fissazione si riduce ad apparenza: la storia è appunto storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo.¹²⁷

Con questa lunga citazione sono dati i tratti fondamentali delle conclusioni di Lukács: la comprensione scientifica della realtà oggettiva consiste nell'oltrepassamento della sua datità immediata e nella sua riconduzione categoriale a un sistema di forme in trasformazione dinamica e correlazione dialettica e processuale. La conoscenza di questa struttura è allo stesso tempo coscienza che il soggetto (l'uomo) ha di sé stesso in quanto inserito nella processualità di tali forme che costituiscono le basi della sua esistenza, del suo rapporto con sé stesso, con la natura e con gli altri uomini. Tale struttura è contemporaneamente l'oggetto centrale della storia, come esposizione della gerarchia e della correlazione di tali forme ma anche della loro modificazione a opera del soggetto che contemporaneamente le abita, le subisce e le produce. Così il soggetto-oggetto identico deve essere compreso come il produttore del proprio oggetto, cioè come l'uomo storico che produce le forme dell'essere sociali determinanti la sua esistenza. Il proletariato scopre sé stesso come tale proprio perché in grado di cogliere la struttura delle forme come la totalità concreta di

¹²⁷ *Ivi.* pp. 244-45.

un'epoca (l'epoca del capitalismo) con le sue tendenze di sviluppo e l'avvento possibile di una forma ulteriore di oggettività. La connessione scientificamente scopribile delle forme, infatti, è mediata dalla loro funzione e posizione reciproca nella totalità, e la storia, in quanto esposizione del sistema e della successione di tali forme si determina come scienza universale: «se la connessione dei fenomeni singoli si è trasformata in un problema categoriale, in forza di questo stesso processo dialettico ogni problema di categorie si trasforma di nuovo in un problema storico. Certo: in un problema di storia universale, che appare ora [...] al tempo stesso come problema metodologico e come problema della conoscenza del presente». ¹²⁸

Per determinare la struttura del pensiero dialettico-storico nel modo più preciso, Lukács imposta un ultimo e conclusivo confronto con il pensiero borghese e con il fondamentale problema filosofico che emerge come conseguenza dell'adozione di un atteggiamento intuitivo-contemplativo: «ogni comportamento contemplativo, quindi ogni “pensiero puro” che si assume come compito la conoscenza di un oggetto che gli sta di fronte, solleva al tempo stesso il problema della soggettività e dell'oggettività». ¹²⁹ La *Abbildtheorie*, che sorge come conseguenza di una concezione dell'oggetto come radicalmente separato dal soggetto della conoscenza, rappresenta l'oggettivazione teoretica della dualità, insuperabile per la coscienza reificata, tra pensiero ed essere, la sua fissazione logica; la teoria della funzione sintetica della coscienza di Kant è il tentativo di superare logicamente questa dualità, ma nella misura in cui allontana la dualità dalla logica creando la sfera teoretica, finisce per eternizzarla, all'esterno di questa, nell'opposizione tra fenomeno e cosa in sé. La fondazione della sfera teoretica, nella quale la concordanza è assicurata trascendentalmente, trasporta il problema della verità totalmente all'interno del pensiero, senza risolverlo dal punto di vista dell'essere:

L'oggetto del pensiero (come contrapposto) si trasforma in qualcosa di estraneo al soggetto, ed ha origine così il problema se il pensiero concordi con l'oggetto. Quanto più il carattere conoscitivo del pensiero viene elaborato nella sua «purezza», quanto più il pensiero diventa «critico», tanto più grande ed incolmabile appare l'abisso tra la forma «soggettiva» del pensiero e l'oggettività dell'oggetto (essente). Ora, è possibile, come accade in Kant, intendere l'oggetto del pensiero come «generato» dalle forme del pensiero. Ma con ciò il problema dell'essere non viene risolto, ed in quanto Kant allontana questo problema dalla teoria della conoscenza, sorge per lui la situazione filosofica: anche i suoi oggetti pensati debbono

¹²⁸ *Ivi*, p. 246.

¹²⁹ *Ivi*, p. 264.

concordare con una «realtà» qualsiasi. Ma questa realtà viene tuttavia posta – come cosa in sé – al di fuori di ciò che è «criticamente» conoscibile». ¹³⁰

La generazione dell'oggetto resa possibile dall'impostazione di Kant è limitata al puro oggetto di pensiero o di conoscenza, non opera nel senso della realtà concreta; di conseguenza, il problema della concordanza che l'atteggiamento contemplativo pone per necessità si ripresenta come del tutto insolubile. La teoria delle idee di Platone, che secondo Lukács Kant cominciò a reintrodurre in filosofia, rappresenta «l'estremo tentativo di salvare l'oggettività del pensiero, al sua concordanza con il suo oggetto, senza essere costretti a ricercare il criterio della concordanza nell'essere empirico-materiale degli oggetti». ¹³¹ Nella misura in cui l'atteggiamento contemplativo pone aprioristicamente essere e pensiero in una reciproca eterogeneità, l'adozione della teoria delle idee consiste nella riunificazione metafisica dei due poli, attraverso mediazioni più o meno esplicitamente mitologiche. ¹³² Il pensiero adialeitico è costretto dai suoi stessi presupposti ad assumere un'impostazione del problema insolubile e antinomica: «dalla rigida contrapposizione di pensiero ed essere (empirico) segue, da un lato, che essi non possono trovarsi l'uno con l'altro in un rapporto di riflessione immaginativa, ma dall'altro che solo in essa si deve ricercare il criterio del pensiero corretto. Finché l'uomo si comporta in modo intuitivo-contemplativo, egli può riferirsi al suo proprio pensiero ed agli oggetti dell'empiria che lo circondano solo in modo immediato. [...] Poiché vuole solo conoscere il mondo e non modificarlo, egli è costretto ad assumere come inevitabile sia la fissità empirico materiale dell'essere che la fissità logica dei concetti». ¹³³

La soluzione dell'antinomia, come abbiamo già esposto, è insita nel principio della praticità; Lukács fa a questo punto riferimento esplicito al Marx delle *Tesi su Feuerbach*, ma alla praticità in cui la filosofia deve essere convertita aggiunge come suo presupposto strutturale oggettivo la concezione della realtà come un complesso di processi, ovvero quella priorità ontologica attribuita

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ivi*, p. 265.

¹³² Non si tratta soltanto del platonismo, ma altresì di qualsiasi materialismo ingenuo: «Questa situazione non muta minimamente, se la mitologia viene capovolta e il pensiero viene spiegato a partire dall'essere empiricamente materiale. Rickert definì una volta il materialismo un platonismo di segno rovesciato. [...] La concezione secondo la quale il pensiero è un prodotto del cervello e concorda perciò con gli oggetti dell'empiria, non è meno mitologica di quella della rimemorazione e del mondo delle idee», *ivi*, p. 266.

¹³³ *Ivi*, pp. 266-67.

dal materialismo dialettico alle tendenze di sviluppo della società sui fatti dell'empiria.¹³⁴ La realtà rimane il criterio della verità del pensiero, ma «questa realtà non è per nulla identica all'essere empirico fattuale. Questa realtà non è, essa *diviene*»;¹³⁵ il pensiero storico-dialettico scopre la concordanza di pensiero ed essere nella processualità dialettica del divenire storico, nella decostruzione dell'immediatezza del presente che la riconduce a un complesso di processi in interazione e in sviluppo. Il divenire, che si mostra quindi come la verità dell'essere, deve essere inteso in due sensi: in primo luogo si scopre in esso la vera essenza dell'oggetto, cioè la sua concretezza e la risoluzione concreta di tutti i problemi posti al pensiero dai paradossi della cosa essente. Ciò significa la riconduzione della antinomie al loro fondamento storico di vita, cosa che implica la necessità di superare la dualità tra filosofia e scienze particolari, tra metodologia e conoscenza dei fatti, e di rifiutare le impostazioni (come quella hegeliana) che tentano il superamento dialettico di questa dualità esclusivamente nel pensiero liberato da ogni rapporto concreto con l'essere, nella logica pura: «ogni logica pura è platonica: è pensiero separato dall'essere e fissato in questa separazione. Solo nella misura in cui il pensiero appare come realtà, come momento del processo complessivo, esso può andare dialetticamente al di là della propria fissità, assumere il carattere del divenire».¹³⁶

In secondo luogo, il divenire deve essere inteso come il momento di mediazione tra passato concreto e futuro concreto, ovvero come il presente altrettanto concreto nel quale l'uomo può afferrare e comprendere le tendenze dello sviluppo della realtà nel loro contrasto dialettico e diventare coscienza dello sviluppo storico: è «il momento della decisione, della nascita del nuovo»,¹³⁷ che deve essere compreso in funzione della prassi. Il nuovo scaturisce sì dalle tendenze di sviluppo dell'essere sociale, ma nella misura in cui viene alla luce la natura dialettica del divenire storico, quel soggetto che riesce a prodursi come coscienza assurge a fattore determinante dello sviluppo, che per esso diventa una possibilità pratica oggettivamente fondata e realizzabile. La genesi dell'oggetto si smarca dall'ipoteca razionalistica che la poteva interpretare solo come geni

¹³⁴ «L'aspetto complementare ed il presupposto strutturale oggettivo di questa praticità è la concezione della realtà come "complesso di processi", la concezione secondo cui le tendenze evolutive della storia rappresentano una realtà superiore, la vera realtà rispetto alle fatticità rigide e cosali dell'empiria, pur emergendo dall'empiria stessa, e quindi senza essere al di là di essa», *ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 268.

¹³⁷ *Ivi*, p. 269.

intellettuale di un oggetto intellettuale, e la soluzione delle antinomie si manifesta nella concretezza del divenire storico:

Qui si realizza dunque il programma della filosofia classica: il principio della genesi è di fatto il superamento del dogmatismo. [...] Ma la funzione di questa genesi può essere svolta soltanto dal divenire concreto (storico). [...] Il pensiero e l'essere non sono quindi identici nel senso che essi si «corrispondono» reciprocamente, si «riflettono» l'uno nell'altro, procedono «parallelamente» o «arrivano a coincidere» [...]: la loro identità consiste piuttosto nel loro essere momenti di uno e di uno stesso processo dialettico storico-reale. Ciò che la coscienza del proletariato «riflette» è quindi il positivo ed il nuovo che scaturisce dalla contraddizione dialettica dello sviluppo capitalistico. Non, dunque, qualcosa che il proletariato trova o «crea» dal nulla, ma una conseguenza necessaria del processo di sviluppo nella sua totalità; qualcosa che, non appena arriva alla coscienza del proletariato e viene da essa reso pratico, si trasforma da astratta possibilità in realtà concreta.¹³⁸

Se si volesse riportare l'antinomia alla sua manifestazione più astrattamente teoretica, cioè la relazione di forma e materiale per come intesa dal razionalismo, bisognerebbe ancora una volta interpretare il fattore formale come soggettivo e intellettuale, e quello materiale come oggettivo-reale, ma con la consapevolezza che questa opposizione è soltanto un'astrazione dell'intelletto, e che i due fattori sono identici in quanto momenti del medesimo processo dialettico storico-reale. Il fattore formale-soggettivo rappresentato dalla coscienza del proletariato riflette il nuovo che emerge dalle tendenze di sviluppo della società, ma la società è stata riconosciuta come una totalità concreta all'interno della quale anche il fattore soggettivo va riconosciuto come momento del processo. Non si tratta soltanto di una determinazione di significato della forma operata dal materiale, ma di una reciproca determinazione dialettica che non può che svolgersi processualmente, verso il futuro: «solo chi ha la vocazione e la volontà di approssimare il futuro può vedere la verità concreta del presente».¹³⁹ Così la comprensione scientifica della realtà oggettiva presente, che ne scopre l'essenziale struttura dialettica, non può che rovesciarsi in coscienza pratica, nella trasformazione della società e della sua forma di oggettualità.

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*



CONCLUSIONE

La nostra esposizione del contenuto di *Storia e coscienza di classe* si è limitata a offrire una ricostruzione di natura prettamente teoretica, arrestandosi all'affermazione della funzione sistematica della prassi concreta per la risoluzione delle antinomie della razionalità borghese formalistica. Per i fini di questo elaborato è stato necessario limitare l'indagine al suo versante epistemologico, nella misura in cui siamo interessati a un confronto tra strutture teoretiche e modelli di razionalità che mira a rintracciare analogie e linee di continuità tra pensatori il cui rapporto con la storia e con la prassi è di natura diversa. L'ipotesi di partenza, che nell'architettura di questo lavoro ha finito per costituire lo sfondo di riferimento determinante la nostra impostazione critica, riguardava la possibilità di istituire un confronto teoretico tra la filosofia di Lukács e quella di Heidegger, attraverso la mediazione del comune riferimento a Lask; è in relazione a questo filo conduttore che si articoleranno le conclusioni che ci apprestiamo a trarre. In quest'ultima sezione, pertanto, a una ricapitolazione dei risultati della nostra analisi su Lukács e su Lask seguirà un loro reinquadramento all'interno della più ampia cornice tratteggiata nell'introduzione, che ne metterà in luce più chiaramente la struttura e l'intenzione teoretica. Si può fin da ora anticipare che si tratterà di indicare una tendenza generale al superamento del paradigma epistemologico del trascendentalismo neocriticista verso impostazioni caratterizzate da un approccio epistemologico fondato ontologicamente, tendenza che trova in Lask un precursore in ragione della sua originale elaborazione pur all'interno della filosofia dei valori.

Le tesi che abbiamo indicato nell'introduzione sono le seguenti: Lask rappresenta un punto di cesura tra il paradigma del trascendentalismo neokantiano e le successive correnti ontologiche; Lukács utilizza significativi elementi dell'impostazione laskiana anche se li rielabora e li sviluppa in una direzione ulteriore; si dà una continuità tra il periodo giovanile e quello marxista di Lukács, ed essa può essere fatta emergere proprio in relazione a questi elementi neokantiani e laskiani; la filosofia classica tedesca continua ad esercitare una potente influenza sulla problematica filosofica per come essa è impostata in Germania nei primi decenni del Novecento. La tesi generale, sullo sfondo della quale la presente trattazione dedicata a Lukács e a Lask deve essere riguardata, implica che a partire dal superamento del paradigma neocriticista si possa rendere ragione dello sviluppo di una serie di posizioni apparentemente non correlate affermando una coerenza teoretica di fondo che va poi ad articolarsi in modalità diverse e peculiari: questo riguarda la possibilità in primo luogo di istituire un confronto e un dialogo tra il pensiero di Lukács e quello di Heidegger, e in secondo luogo di impostare un'indagine generale sull'epistemologia delle scienze sociali e sulla

tematizzazione filosofica del problema etico-politico. Ci occuperemo anzitutto delle tesi propriamente inerenti a questo elaborato.

Per quanto riguarda la prima tesi, relativa alla posizione di Lask rispetto alla filosofia dei valori, essa deve essere fatta emergere dai momenti del pensiero di Lask che costituiscono un confronto con l'elaborazione di Rickert. Questo riguarda in primo luogo il problema dell'irrazionalità, in secondo luogo lo statuto del soggetto trascendentale: già a Rickert era chiara la necessità metodologica dell'irrazionalità all'interno del modello di teoria della conoscenza del neocriticismo, ma egli si fermava appunto all'attestazione di questo postulato dal punto di vista metodologico. Lask invece, come abbiamo ripetutamente fatto emergere all'interno della sezione a lui dedicata, utilizza un doppio concetto di irrazionalità, che a quello puramente metodologica di Rickert implementa una nozione concreto-ontologica: si tratta dell'oscillazione tra la definizione funzionale e la definizione essenziale di irrazionalità, che come abbiamo visto ricade inevitabilmente (nella *Logik der Philosophie*) sul versante funzionale, ma non senza aver implicato, in modo esplicito nel *Fichte Idealismus* e in generale nella dottrina della determinazione del significato da parte del materiale, una lettura che assegna al momento dell'individuale e dell'irrazionale un'autonomia ontologica e una concretezza del tutto ulteriori ai limiti del trascendentalismo neokantiano.

Per quanto concerne invece lo statuto del soggetto trascendentale e la sua posizione sistematica, è in primo luogo il contributo del 1908 *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?* a rappresentare un allontanamento di Lask dalle posizioni di Rickert: il rifiuto del primato della ragion pratica e del rapporto al valore nei termini di un riconoscimento necessitato nella struttura di un *Sollen* consiste allo stesso tempo nel primo accenno dell'impostazione laskiana della *Hingabe*, cioè della caratterizzazione del correlato soggettivo del senso come dedizione a un darsi del senso oggettivo all'interno del quale il soggetto non ha alcun ruolo attivo. La sfera del giudizio, dove si dà invece un intervento attivo della soggettività, verrà proprio per questo determinata come una posizione secondaria, derivata e inferiore del regno della verità come puro automanifestarsi delle strutture del senso nella realtà oggettiva a cui il soggetto può solo assistere passivamente. Si è parlato, a proposito della *Logik der Philosophie*, precisamente di un oggettivismo da implementare al copernicanismo, ovvero di un'interpretazione della tesi copernicana che minimizza il ruolo proprio della soggettività trascendentale: su questa premessa, si può indicare nel pensiero di Lask un movimento di transizione da una teoria del senso trascendentale verso una ontologica. Le categorie d'ambito oggettuale o forme di oggettualità sono pure condizioni trascendentali del darsi degli oggetti che non vengono tuttavia ricondotte ad una soggettività o ad una funzione operante la

sintesi, bensì si danno sempre intrecciate al momento materiale con cui costituiscono gli oggetti che esistono e il loro senso specifico. È qui che l'oggettivismo e la trattazione dell'irrazionalità vengono a collimare attraverso la nozione di *Bewandtnis* del materiale con cui si rende ragione del darsi oggettivo del senso, il quale è immanente agli oggetti in quanto consiste nella torsione impressa alla forma dalla pienezza del loro momento contenutistico.

La posizione di Lask rimane inconclusa ed a tratti ambigua, ad esempio per quanto riguarda la questione dell'origine delle forme o la possibilità del loro mutamento, complice la prematura scomparsa del filosofo nelle trincee del fronte orientale durante la Prima guerra mondiale. La tensione che lo spinge oltre i limiti del trascendentalismo neokantiano di Rickert ci sembra comunque inequivocabile; si tratterà, ora, di mettere in luce come sulle basi gettate da Lask un analogo e più esplicito superamento verrà intrapreso da Lukács, e mediante ciò si renderà più chiaro anche l'elemento "ontologico" in Lask. La nostra trattazione di *Storia e coscienza di classe* si è focalizzata sul saggio centrale dell'opera, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, e sul contenuto dei saggi "metodologici" come *Che cos'è il marxismo ortodosso?* e *Il mutamento di funzione del materialismo storico*; la nostra è stata una cosciente auto-limitazione, dovuta alla necessità di impostare l'esposizione secondo una logica che ponesse in primo piano quegli elementi teoretici in grado di testimoniare l'influenza e il lascito laskiano nel pensiero di Lukács. Per quanto riguarda invece gli scritti del periodo giovanile, in essi l'utilizzo della concettualità neokantiana non soltanto di Lask ma altresì di Rickert è esplicito: da tali scritti era necessario far emergere come il primo interesse sociologico per la tematica dell'estraneazione abbia ricevuto mediante l'implementazione di tale concettualità l'adeguata strutturazione teoretica che manifesta in *Storia e coscienza di classe*.

Il primo elemento che deve tuttavia attirare l'attenzione di qualsiasi lettore di questo elaborato per quanto riguarda i termini di un'influenza laskiana sul Lukács marxista, è la plateale somiglianza del rapporto instaurato dai due pensatori con la filosofia classica tedesca nella critica elaborata da Lukács e nell'interpretazione laskiana del pensiero di Kant, Fichte, Maimon e Hegel nel *Fichte Idealismus und die Geschichte*: in entrambi i casi il punto di vista a partire dal quale viene riguardata la stagione dell'idealismo tedesco è il problema del contenuto della conoscenza e del suo rapporto con il fattore formale, cioè il problema dell'irrazionalità. Questo problema si è rivelato onnipresente non soltanto nel pensiero di Rickert e di Lask, ma altrettanto nelle vesti della struttura logica riflessa della contraddizione materiale e sociale della società capitalistica per come esposta da Lukács. È importante evidenziare come tanto in Lukács quanto in Lask questo problema si manifesti in tutta la sua pregnanza in relazione al problema di una logica della conoscenza storica concepita in contrapposizione alla risoluzione epistemologica che prende a modello le scienze

naturali-matematiche in ragione della loro modalità di generazione dell'oggetto della conoscenza. Che in Lask ciò si manifesti attraverso l'elaborazione, in ultima istanza fallimentare, della nozione di individualità valoriale come mezzo epistemologico per il coglimento scientifico dell'oggetto storico-individuale, mentre in Lukács emerge al massimo della sua problematicità nell'incapacità borghese di concepire la storicità del presente, non deve impedire di riconoscere la comune impostazione logica sulla base della quale il problema del contenuto della conoscenza viene posto e si tenta di offrirne una risoluzione.

In Lukács il problema dell'irrazionalità viene essenzialmente connesso a quello della totalità e del sistema razionalistico della conoscenza, e l'obiettivo della ricostruzione critica della filosofia classica tedesca si determina come l'apertura di una prospettiva filosofica ulteriore ai deficit e ai limiti di ogni tipo di intellettualismo e formalismo razionalistico. È reso tuttavia esplicito il fatto che per Lukács il razionalismo non si caratterizza nei termini di un principio sovrastorico, ma viene piuttosto inquadrato nella peculiarità dell'epoca moderna e borghese. Il problema del contenuto della conoscenza sorge come diretto corollario della pretesa del moderno razionalismo formalistico di essere il metodo universale per la spiegazione del mondo e di costituire un sistema totale della conoscenza, pretesa la quale richiede metodologicamente che tutti gli oggetti siano conoscibili per il tramite delle forme razionali. Come messo in luce già da Lask, il modello metodologico che si cela dietro questa impostazione è quello della matematica, nella quale l'oggetto è per principio adeguato alle forme razionali mediante le quali viene conosciuto perché è generato direttamente muovendo da queste. La contrapposizione proposta da Lask tra logica analitica e logica emanatica e il rifiuto della seconda in favore della prima sono recepite da Lukács, ma utilizzate al di fuori dello schema interpretativo di Lask. Questo riguarda in modo particolare il modo in cui Lukács guarda a Fichte e a Hegel: la sua lettura utilizza Lask ma lo porta decisamente oltre le sue stesse conclusioni.

L'esito del *Fichte Idealismus und die Geschichte* di Lask è il rifiuto dell'emanatismo come panlogismo inaccettabile, e il mantenimento della logica analitica con l'accortezza che si indichi il primato del contenuto e della sua pienezza di realtà sulla forma. Nella *Logica della filosofia* questa impostazione si precisa teoreticamente attraverso la dottrina della *Bedeutungsbelastung*, che attribuisce al momento materiale contenutistico la funzione di determinare il significato della forma. Allo stesso modo, dal punto di vista logico, Lukács prospetta come soluzione il metodo dialettico in quanto logica del concetto concreto e caratterizzata da un primato del contenuto sulla forma. Già Lask aveva riconosciuto in Hegel una logica fondativa di una teoria della cultura e della storia capace di concettualizzare la problematica nozione di *Wertindividualität*, ma allo stesso tempo rifiutava l'emanatismo in quanto lo interpretava come un primato del concetto mobile sul contenuto

individuale, e pertanto come panlogismo. Lukács, al contrario, vede in Hegel la rifondazione di tutti i problemi logici sulla natura qualitativa del contenuto materiale: così la dialettica è intesa come una logica del contenuto mutevole che trova il suo ordine paradigmatico nel processo storico. Per Lask l'impostazione adeguata alla risoluzione del problema dell'irrazionalità era da ritrovare nell'anti-razionalismo critico del secondo periodo di Fichte, mentre in *Storia e coscienza di classe* Fichte acquisisce la sua specifica centralità e importanza solo in ragione della fondazione del teoretico sulla praticità, ovvero solo mediante la nozione di *Tatbestand* sviluppata nella *Grundlage* del 1794, nonostante l'identificazione di tale praticità con l'attività etica sia largamente problematica. Se gli esiti del primo periodo della speculazione di Fichte erano per Lask da rifiutare in quanto tesi, in ultima istanza, a un modello emanatistico, per Lukács il ritorno alla logica analitica del secondo Fichte significa l'abolizione dell'elemento della praticità e la ricaduta in un inaccettabile formalismo di tipo kantiano. In Fichte Lukács evidenzia la struttura dell'atto etico come «relazione del soggetto individuale eticamente agente con sé stesso», cioè ne ritrova il carattere essenziale nel fatto che il soggetto produce le forme etiche (le massime) esclusivamente a partire da sé stesso: in questo modo l'operare etico viene ricondotto a un modello emanatista, che Lukács rifiuta proprio perché le forme etiche si determinano per necessità come separate dal regno della vita e della realtà empirica. Ciò che deve essere conservato è la struttura logica della praticità fichtiana, ciò che va rifiutato è la sua sovrapposizione all'etica.

Lukács aveva già riconosciuto chiaramente questa problematica nel suo periodo giovanile, esprimendola attraverso la diade contrastiva di forme e vita e la sua immanente tragicità e irrisolvibilità; allo stesso modo deve essere inteso il problema della comunicazione nella realtà dell'esperienza vissuta in *Sulla povertà di spirito*, nonché la costituzione allegorica dell'etica nella *Filosofia dell'arte di Heidelberg*. La critica al formalismo etico, dunque, si basa sull'inadeguatezza della relazione di forma e contenuto che rispecchia il medesimo formalismo della teoria della conoscenza razionalistica. Nella critica al formalismo tanto etico quanto conoscitivo, e precisamente nell'esposizione della loro coesistenzialità e compenetrazione si manifestano pertanto le linee di continuità tra il periodo giovanile e quello marxista della speculazione lukacsiana. Si tratta di una continuità relativa alla posizione dei problemi e alla loro chiara definizione, la rottura e lo sviluppo si danno invece nell'elaborazione delle modalità risolutive. Lo stesso può dirsi del soggiacente interesse per la tematica dell'estraneazione, che inizialmente concepita attraverso lenti sociologiche di marca simmeliana giunge alla propria precisazione concettuale in senso marxista proprio attraverso l'elaborazione filosofica mediata dalle estetiche neokantiane.

In *Storia e coscienza di classe* il formalismo etico riflette l'atteggiamento contemplativo del formalismo conoscitivo, per il quale la forma e il contenuto sono reciprocamente indifferenti. Per questa ragione Lukács mette in stretta relazione i due problemi e ne prospetta la soluzione mediante l'articolazione di una nuova logica della prassi: il comportamento autenticamente pratico in quanto opposto all'atteggiamento contemplativo della conoscenza formalistica viene caratterizzato attraverso l'elemento laskiano dell'adattamento della forma al materiale. L'obiettivo di Lukács si determina come una sintesi della logica concreta della dialettica hegeliana con il primato del pratico fichtiano, che troverà la propria incarnazione nel materialismo storico-dialettico di Marx. In Marx vengono a collimare il versante logico e quello pratico, ed è precisamente in ragione di questa connessione che la struttura logica dell'impostazione emanatistica può essere accettata, una volta ridimensionandone il peso.¹ Non c'è più panlogismo perché alla praticità si accompagna un concetto di forma del tutto separato dalla purezza pretesa dal razionalismo:

Per dissolvere l'irrazionalità nella questione della cosa in sé non basta tentare di andare al di là dell'atteggiamento contemplativo; impostando il problema in modo più concreto, si vede invece che l'essenza della praticità consiste nella soppressione dell'indifferenza della forma rispetto al contenuto, nella quale si riflette metodologicamente la questione della cosa in sé. Si scopre dunque realmente la praticità come principio della filosofia solo quando si indica al tempo stesso un concetto di forma che non implica più – come base e presupposto della propria validità – questa purezza tempo stesso un concetto di forma che non implica più – come base e presupposto della propria validità – questa purezza da ogni determinatezza contenutistica, questa razionalità pura.²

¹ Da questo punto di vista siamo in disaccordo con l'affermazione di István Fehér (cfr. I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of the irrationality and the theory of categories*, in *Martin Heidegger. Critical Assessments*, vol. 2 *History of Philosophy*, a cura di C. Macann, Routledge, London-New York, 1992, pp. 373-405) secondo la quale in *Storia e coscienza di classe* Lukács ammetterebbe, mediante la nozione di soggetto-oggetto identico intesa nel luogo sistematico dell'intelletto intuitivo, la logica emanatistica sottesa alla dialettica hegeliana, che già Lask aveva indicato come l'unica possibile risoluzione del problema dell'irrazionalità mediante l'impiego di mezzi puramente logici. È certo che riconoscendo nella dialettica la soluzione alle antinomie Lukács ammetta un certo rapporto di forma e contenuto assolutamente contrario a quello della logica analitica, ma il peso della Storia e della praticità nella dialettica lukacsiana sono troppo importanti per ridurre le conclusioni di Lukács a una semplice adozione dell'emanatismo rifiutato da Lask.

² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 164-65.

Il principio della praticità viene in questo modo ricondotto al primato del contenuto previsto dalla logica dialettica del concetto concreto, e in ragione di questa connessione tale primato del momento materiale-contenutistico si traduce nel primato della storia sul sistema. Dal punto di vista logico, il carattere materialistico della dialettica marxista per come intesa da Lukács si trova esattamente nel suo orientamento verso il momento materiale come reale datore di senso alla forma e alla sua comprensione, ovvero il suo orientamento verso la storia come processo di costante emersione della novità qualitativa, del non identico. Il frequente utilizzo da parte di Lukács del termine *Tatbandlung* non implica l'adozione in toto della prospettiva di Fichte, ma denota esclusivamente il principio logico che tale nozione rappresenta, cioè il principio dell'unità pratica di forma e materiale riguardato come la base epistemologica di ogni teoria dialettica. Tale unità pratica si configura come costante mediazione processuale tra soggetto e oggetto, e trova il suo ordine paradigmatico e la sua prospettiva di sviluppo nel divenire storico. La coincidenza di genesi storica e genesi concettuale significa proprio l'identità del fattore oggettivo con quello soggettivo nel senso di una mediazione processuale costantemente reiterata nell'oltrepassamento dell'immediatezza che dialetticamente si manifesta. In questo senso deve essere intesa la "generazione dell'oggetto" in cui consiste la *Tatbandlung*:

[S]olo la genesi, la «generazione» dell'oggetto può rappresentare l'oltrepassamento di questa immediatezza. Ma già a questo punto, ciò presuppone che quelle forme di mediazione nelle quali ed attraverso le quali viene oltrepassato l'esserci immediato degli oggetti dati, siano indicate come principi costitutivi e tendenze reali di movimento degli oggetti stessi – che quindi, per principio, la genesi concettuale e la genesi storica coincidano.³

Il superamento del formalismo conoscitivo ed etico mediante l'adozione di una nuova logica dialettica della prassi si manifesta in primo luogo nell'oltrepassamento dell'immediatezza; l'unità pratica di soggetto e oggetto agisce proprio in tale oltrepassamento e implica che le forme di mediazione ivi impiegate siano al tempo stesso i principi di movimento degli oggetti stessi, ovvero che la comprensione scientifica della storia (la generazione concettuale) corrisponda al movimento del divenire storico stesso (la genesi storica), che la sua scientificità emerga proprio da questa corrispondenza la quale si genera nella prassi. Una comprensione semi-dialettica della relazione

³ *Ivi*, p. 205.

forma-contenuto è già presente nell'emanatismo per come descritto da Lask e nella dottrina della determinazione del significato da parte del materiale, Lukács la implementa con la mediazione pratica come identità di soggetto e oggetto. La centralità teoretico-sistemica della storia si rende manifesta nella risemantizzazione di quello che, nella *Logik der Philosophie*, rappresentava la più alta categoria dell'ontologia trascendentale di Lask, e in Lukács il concetto centrale della sua teoria della totalità socio-storica, cioè la forma di oggettualità.

Nel concetto di forma di oggettualità e nelle sue premesse si deve dunque ritrovare il nucleo ultimo della connessione teoretica tra Lask e Lukács. In Lask essa rappresentava il complesso di condizioni trascendentali determinanti uno specifico ambito d'oggetti, ed era denominata pertanto anche categoria d'ambito oggettuale. Ogni ambito oggettuale può essere considerato come un'ontologia regionale, cioè come una porzione delimitata del pensabile per gli oggetti della quale vigono le medesime condizioni formali. Il punto di partenza della *Logik der Philosophie* era stata la distinzione tra oggettuale-formale e contenuto-essente degli oggetti, e la coeva interpretazione della tesi copernicana di Kant secondo cui essa consiste nella trasformazione dell'essere in un concetto della logica trascendentale, ovvero nella sua riduzione a forma di oggettualità degli enti che sono. Questa struttura laskiana al crocevia tra una teoria del senso di carattere trascendentale e una ontologica trascorre in Lukács sulla base della completa dialettizzazione della relazione forma-materiale. Lukács interpreta tale forma trascendentale come una relazione pratica ontologicamente fondante, ovvero come la modalità storica di azione degli agenti sociali all'interno del processo di riproduzione tipico di un'epoca inteso come totalità. La forma di oggettualità diventa in Lukács ciò che media la concreta relazione storica tra soggetto e oggetto; è attraverso di essa che diventa possibile comprendere la storia come prodotto del soggetto e simultaneamente come un fattore esterno oggettivo determinante il soggetto.

In *Storia e coscienza di classe* Lukács identifica la forma di oggettualità generale della realtà sociale in epoca capitalistica con la struttura formale della merce: la sottomissione dei rapporti e degli oggetti sociali all'oggettualità della merce determina la riduzione dei loro aspetti qualitativi a determinazioni quantitative sotto uno schema di calcolabilità e prevedibilità razionalistica. Il ruolo sistematico-posizionale assunto dalla forma-merce nell'analisi lukacsiana della realtà sociale capitalistica corrisponde, dal punto di vista sistematico-teoretico, a quello della forma di oggettualità nell'ontologia trascendentale di Lask, poiché determina il senso degli oggetti sociali rivestendo un materiale preesistente che assume in quanto tale un preciso statuto di irrazionalità. L'elemento ulteriore aggiunto da Lukács è il carattere dialettico e storico di questa donazione di senso: essa determina la realtà sociale oggettiva secondo una specifica immediatezza reificata, ma proprio in

ciò corrisponde a una determinata prassi sociale che deve essere scoperta e compresa scientificamente in primo luogo oltrepassando tale immediatezza dell'oggettivo.

A partire dal concetto di forma di oggettualità si può dare una definizione del metodo dialettico per come inteso da Lukács nei termini di un approccio epistemologico ontologicamente orientato. L'interpolazione della dimensione ontologica e di quella epistemologica si trova per l'appunto nella forma di oggettualità, che in quanto base dell'ontologia dialettica della storia corrisponde alla forma storicamente unica della mediazione tra uomo e mondo in un'epoca specifica, in quanto base dell'epistemologia corrisponde alla struttura logica sulla base della quale si può comprendere scientificamente la realtà storica. La forma di oggettualità è la forma di esistenza del processo storico obiettivo, e conseguentemente la forma della sua conoscibilità, mediante la comprensione della quale è assicurata la base teorica di qualsiasi prassi realmente trasformativa del reale. La forma di oggettualità deve essere considerata come il nesso tra il concetto sociologico-culturale di reificazione e la problematica filosofica della razionalità; nella misura in cui Lukács ne fa il concetto centrale della sua teoria socio-storica, la sua critica della razionalità borghese non deve essere intesa come una semplice critica dell'ideologia o della sovrastruttura: il formalismo viene inteso non soltanto come modello metodologico ma parimenti come forma della prassi sociale.

Quello che in Lask costituiva la struttura del senso al suo più alto livello di generalità (cioè la forma di oggettualità) diventa in Lukács una forma culturale, il principio di intelligibilità di un'epoca. In questo modo Lukács pone in una connessione essenziale i concetti e le categorie epistemologiche con i loro corrispettivi socio-ontologici, dal momento che la forma di oggettualità è allo stesso tempo il contrassegno teoretico di un ambito oggettuale e ciò che fornisce agli oggetti la loro concreta determinazione d'esistenza. Dal punto di vista teoretico, il fatto che l'ontologico di Lukács sia precipuamente socio-ontologico è dovuto all'impostazione marxiana di riferimento, per la quale, essendo la realtà sociale il medio tra mente e materia, tra soggetto e oggetto, essa funziona come una super-regione ontologica, come il regno fondamentale costitutivo delle altre regioni d'essere.⁴ È sempre per questa ragione che il concetto lukacsiano di totalità assume la sua specifica centralità: è l'unico concetto in grado di spiegare come diverse regioni dell'essere possano

⁴ Per questa ragione in *Storia e coscienza di classe* il problema dello statuto epistemologico della realtà naturale viene sempre schematicamente subordinato a quello dell'essere sociale, come appare evidente, ad esempio, da questo passo de *Il mutamento di funzione del materialismo storico*: «il senso che la natura deve avere in rapporto alla sua forma ed al suo contenuto, alla sua estensione (*Umfang*) ed alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato», G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 291.

essere concepite come aventi diverse forme di oggettualità pur rimanendo appartenenti a un'oggettualità generale unitaria, che nel caso della società borghese è l'oggettualità della merce: la connessione tra l'oggettualità in generale e le forme di oggetto rinvenibili in diverse regioni oggettuali è dovuta al legame che entrambe hanno con la realtà storica come totalità in sviluppo processuale:

Il rapporto con l'intero diventa la determinazione che definisce la *forma di oggettualità* di ogni oggetto della conoscenza; ogni modificazione essenziale, rilevante per la conoscenza, si esprime come modificazione del rapporto con l'intero e quindi come modificazione della stessa forma di oggettualità [...] Questa ininterrotta modificazione delle forme di oggettualità di tutti i fenomeni sociali nella loro interazione dialettica, l'origine della conoscibilità di un oggetto dalla sua funzione nella totalità *determinata* nella quale esso funge – tutto ciò fa sì che la considerazione dialettica della totalità – ed essa sola! – sia in grado di comprendere *la realtà come accadere sociale*. Infatti, soltanto in questo caso si dissolvono quelle forme feticistiche dell'oggettualità che la produzione capitalistica produce necessariamente.⁵

Mediante la considerazione dialettica della totalità diventa possibile la comprensione scientifica della realtà in quanto accadere sociale: sulla base del punto di vista ontologico per il quale la forma di oggettualità in divenire corrisponde alla forma di esistenza del processo socio-storico obiettivo, si fonda la corrispondenza in Lukács di epistemologia e teoria sociale. Se già Lask, come è emerso dalle nostre considerazioni, aveva spinto la teoria del senso oltre i limiti dell'idealismo trascendentale neokantiano verso un'impostazione a carattere ontologico, questa tensione viene recepita da Lukács che, con l'implementazione della dialettica materialista di Marx, arriva a determinare l'ontologico in termini socio-storici. Come abbiamo detto, la forma di oggettualità viene intesa da Lukács come una relazione pratica di forma e materiale ontologicamente fondante, e tale elemento pratico consiste nell'interazione degli agenti economici nell'intero della riproduzione sociale. Sul pratico e sull'ontologico si fonda precisamente l'epistemologico: le categorie di analisi della realtà sociale sono storicamente costituite, non possono che essere scoperte storicamente e di conseguenza è metodologicamente necessario che le categorie, in quanto determinazioni oggettive della realtà sociale corrispondano alle determinazioni oggettive allo sguardo teoretico.

⁵ *Ivi*, p. 18-19.

Il debito teoretico di Lukács nei confronti di Lask consiste precisamente nella sua ricezione di questa dottrina del senso ontologico-trascendentale che verrà integrata alla dialettica hegel-marxista, la quale, in ragione della centralità teoretica che attribuisce al principio della praticità e conseguentemente alla storia, rappresenta il passo oltre Lask e oltre il neokantismo compiuto con decisione da Lukács. Già nel suo periodo giovanile Lukács si confronta con la concettualità neokantiana e con il tentativo di concepire la prassi e l'etica andando oltre i limiti del formalismo di Kant; la conversione al marxismo e *Storia e coscienza di classe* rappresentano certo una svolta dal punto di vista filosofico ed esistenziale, ma la struttura teoretica che viene conquistata con il metodo dialettico non fa piazza pulita dell'impostazione problematica sviluppata negli anni precedenti.⁶ In questo modo intendiamo giustificare le nostre prime tre tesi: Lask rappresenta un punto di rottura del paradigma neocriticista, e Lukács ne compie il pieno superamento anche sulla base delle intuizioni e delle suggestioni di Lask, che recepisce e rielabora sin da prima della svolta marxista. Per quanto riguarda l'ultima tesi, relativa all'influenza imperante della filosofia classica tedesca nella dinamica di movimento e di sviluppo della filosofia tedesca dei primi decenni del Novecento, essa ci sembra avvalorata non soltanto in ragione della centralità che il confronto con Kant, Fichte e Hegel acquisisce tanto in Lask quanto in Lukács, ma altrettanto nella soluzione lukacsiana delle antinomie della razionalità borghese e dei problemi epistemologici propri del neokantismo, soluzione che fa del principio fichtiano della praticità e della dialettica hegeliana i suoi elementi fondamentali.

Attraverso l'analisi della struttura teoretica di *Storia e coscienza di classe* abbiamo definito la soluzione epistemologica lukacsiana come un approccio dialettico-ontologico, che riferisce i suoi due elementi determinanti da un lato a Hegel e a Marx, dall'altro a Lask. È proprio nell'elemento ontologico, poi, che abbiamo individuato la specifica originalità e pregnanza dell'impostazione teoretica di Lask rispetto al neocriticismo e al pensiero di Rickert. Per quanto concerne la nostra ipotesi di fondo, ulteriore allo specifico confronto instaurato tra Lask e Lukács, è a questo cambio di paradigma che si deve specificamente prestare attenzione, alla ridefinizione, cioè, della problematica teoretica su basi ontologiche. Una connessione di Heidegger con la riemersione della tematica ontologica sembra cosa ovvia a qualsiasi lettore di filosofia, ma per indagare la sua

⁶ Cfr. G. Rose, *Hegel. Contra Sociology*, cit., pp. 21-24. L'ipotesi di Rose è che la scienza sociologica sia al suo sorgere completamente dominata dal paradigma epistemologico neokantiano e dal concetto di *Kultur* inteso come un sociologico apriori o trascendentale. Questo varrebbe non soltanto per pensatori come Weber e Durkheim, ma altrettanto per Lukács e per la Teoria critica di Adorno e Horkheimer.

posizione all'interno della nostra ipotesi con un minimo di legittimità, è necessario interrogarsi in modo specifico da un lato sulla modalità con cui tale ripresa dell'ontologico si relaziona alla dottrina del senso di Lask, dall'altro sulle conseguenze epistemologiche che ne derivano. Ci limiteremo, nelle ultime pagine di questa conclusione, ad accennare i tratti fondamentali di questi due aspetti in relazione alle conclusioni che siamo riusciti a trarre rispetto a Lukács.

Per quanto riguarda la presenza di espliciti elementi riconducibili al pensiero di Lask in Heidegger, era già stato evidenziato da Goldmann come, sin da *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, il programma filosofico di Heidegger si fosse determinato nei termini di una riformulazione dei problemi logici che fondasse la loro risoluzione con l'allargamento della problematica alla sfera extra-logica e propriamente alla metafisica.⁷ Appare chiaro, nel seguito dello sviluppo del suo pensiero, che è solo a fini metafisici che Heidegger si appropria della moderna tradizione logico-epistemologica: il progetto di *Essere e Tempo* di un'ontologia fondamentale concepita come analitica esistenziale e della correlativa distruzione della storia dell'ontologia consiste nella tematizzazione dell'atteggiamento epistemologico come modo d'essere non originario del soggetto che si pone la domanda ontologica; anche l'appropriazione heideggeriana della problematica esistenzialistica è da subito concepita come il primo passo per il rinnovamento della metafisica, che già ne *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* si manifesta come lo sforzo verso un'espansione e radicale rielaborazione della dottrina della categorie aristotelica, cieca a sfere di realtà diverse da quella naturale, innanzitutto alla sfera logica. Questa espansione era stata posta già da Lask come necessaria per giustificare le posizioni anti-psicologistiche neokantiane. Anche la polemica con l'intellettualismo greco e con il successivo pensiero cristiano ad esso improntato,

⁷ «Senza dubbio restando unicamente all'interno della sfera logica del significato e della struttura del significato, non è possibile pervenire a una chiarificazione definitiva di questa questione. Si arriva in ogni caso a un potenziamento (teoria dei piani di Lask) che ha indubbiamente l'importante risultato di illustrare intrinsecamente la varietà di struttura dell'elemento logico stesso, ma che proprio per questo complica ancora di più il problema della funzione differenziatrice del significato propria del materiale e la trasferisce in una nuova sfera senza tenere sufficientemente conto della fondamentale differenza del materiale sensibile da quello non sensibile. Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto a partire dal quale essa viene interpretata, non diviene un contesto translogico. *La filosofia non può a lungo andare a far meno della sua propria ottica, la metafisica.* [...] Solo con questo orientamento [...] la logica della teoria della conoscenza potrà essere preservata da una limitazione esclusiva allo studio delle strutture e si potrà porre il problema del senso logico anche secondo la sua significanza ontica. Soltanto allora sarà possibile una risposta soddisfacente sul come il senso «irreale», «trascendente» ci garantisca la vera realtà e oggettualità», M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 249-50.

ovvero con la concezione di un accesso alla sfera non sensibile come esclusivamente intellettuale, è già di Lask, e similmente la critica di Heidegger all'ontologia tradizionale si articola da un lato nella critica alla metafisica della presenza, dall'altro in quella dell'uomo-*Dasein* come animale razionale, essenzialmente determinato dal suo comportamento teoretico.⁸

Questa tensione opposta all'intellettualismo si manifesta, all'interno dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, nella trattazione del concetto di Mondo, all'interno della quale riteniamo possibile individuare una teoria del senso che, similmente a quella di Lukács, si appropria degli accenni ontologici di Lask reinterpretandoli sulla base di una specifica nozione di praticità, diversa da quella lukasciana. Tanto Heidegger che Lukács cercano il fondamento del senso degli oggetti in una struttura pratica e non più nella soggettività trascendentale, ma i due si differenziano per come deve essere concepita tale praticità: se per Heidegger si tratta dell'attività quotidiana del *Dasein* individuale, per Lukács è la prassi collettiva delle classi sociali del sistema produttivo.⁹ Per comprendere questa comparabilità a livello di teoria del senso, conviene fare riferimento all'analisi heideggeriana dell'utilizzabile esposta nel paragrafo 15 di *Essere e Tempo*: l'utilizzabile è il modo d'essere (cioè il senso) del mezzo, dell'ente che si incontra nel corso dell'attività pratica del prendersi cura. Una delle caratteristiche più significative del mezzo dal nostro punto di vista è il suo rapporto con la totalità dei mezzi: «l'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. [...] Prima del singolo mezzo è scoperta una totalità di mezzi».¹⁰ Il senso del mezzo immediatamente incontrato dal *Dasein* nella sua attività pratica di rapporto con l'ente è determinato dal rapporto che esso intrattiene non soltanto con il *Dasein* che lo utilizza, bensì altrettanto da quello che si instaura tra la totalità dei mezzi in cui esso è necessariamente inserito. Similmente in Lukács la comprensione scientifica dei fatti e degli oggetti richiede che li si intenda come mediazioni all'interno della totalità storica in processo. All'interno dell'architettura di *Essere e Tempo* ci troviamo, con l'analisi della mondità del mondo, ad un punto iniziale, che verrà successivamente integrato dai progressi ottenuti nel resto dell'opera, e tuttavia questa impostazione riguardante la maniera in cui gli enti acquisiscono il loro senso e il loro modo d'essere rimane dal punto di vista logico inalterata.¹¹

⁸ Cfr. I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of the irrationality and the theory of categories*, cit., pp. 385-394.

⁹ Questa differenza, già esplicitata da Goldmann, è stata riaffermata più recentemente da Feenberg. Cfr. A. Feenberg, *The philosophy of Praxis*, cit., p. 75.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 91.

¹¹ Non possiamo purtroppo soffermarci, anche se sarebbe particolarmente significativo, sulla torsione impressa da Heidegger alla nozione laskiana di *Bewandtnis*, Cfr. per questo F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, pp. 286-296; S. G.

La conseguenza epistemologica di questa impostazione può essere rinvenuta nella trattazione heideggeriana del problema categoriale: nel corso del 1924 sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* l'esplicazione aristotelica delle categorie come modi di predicare l'essere degli enti viene interpretata come la manifestazione del fatto che le categorie non sono concetti soggettivi, ma vanno invece comprese come i modi fondamentali in cui gli enti esistono, ed è proprio questo che giustifica il loro utilizzo come concetti soggettivi nell'ambito del giudizio: l'essere degli enti è ciò che rende possibile la loro intelligibilità come enti in specifici assetti categoriali. La comprensibilità deriva quindi da una struttura di senso ontologicamente fondata, esattamente come in Lukács le categorie d'interpretazione della realtà sociale erano da ritenersi legittime solo in quanto contemporaneamente determinazioni oggettive della realtà sociale.¹² La validità, che nel paradigma neocriticista si era elevata a una sfera di realtà autonoma e separata tanto dall'essente sensibile quanto dall'sovra-essente sovrasensibile viene ricondotta alla struttura formale immanente degli oggetti stessi, al loro momento contenutistico e alla relazione pratica che questi intrattengono con il soggetto conoscente-agente.

Si tratta solo di pochi accenni, che per essere pienamente giustificati richiederebbero, oltre allo studio approfondito di buona parte dei corsi di lezione tenuti da Heidegger prima di *Essere e Tempo*, l'impostazione di una griglia rigorosa di criteri di traduzione concettuale e una delimitazione altrettanto rigorosa dei termini teoretici della problematica. In ogni caso, ci sembra che facciano emergere, anche solo come accenni, delle prospettive feconde per una rilettura della filosofia europea della prima parte dello scorso secolo condotta con lenti prima di pochi anni fa forse inusuali. Interpretare due autori distanti come Lukács e Heidegger all'interno di un medesimo movimento di rinnovamento epistemologico può permettere, forse, di cogliere con maggiore pregnanza il significato del loro pensiero e della ricezione che ha avuto fino ai giorni nostri. Siamo consapevoli che ipotesi come la nostra corrono il rischio di non profferire, in ultima istanza, nulla di significativo per la troppa vaghezza e la per l'ampiezza che contraddistingue il loro oggetto problematico, eppure devono essere formulate. È nostra convinzione che l'importanza della tematica epistemologica, per come intesa all'interno della traiettoria definita dalla filosofia classica tedesca, sia lungi dall'essere svanita, e allo stesso tempo che una presa di posizione autenticamente

Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2002.

¹² Cfr. C. Lotz, *Lucien Goldmann Redivivus: Categories, History, and Praxis in Lukács and Heidegger*, in «Metodo. International studies in Phenomenology and Philosophy», vol. 9, n. 2, 2021, pp. 241-272.

critico-filosofica non possa non confrontarsi con la storia e con la storia della filosofia, superando le dicotomie imposte dalle storiografie più o meno ufficiali e sforzandosi di interrogare i testi dei filosofi piuttosto che le loro interpretazioni culturalmente sedimentate. Comprendere il passato al massimo della chiarezza è l'unico modo possibile per riconquistarci veramente il presente e il futuro.

BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE

1. Opere di Lask citate, in ordine cronologico:

- E. Lask, *Fichte Idealismus und die Geschichte*, 1902, in id., *Gesammelte Schriften*, I Band, hrsg. von E. Herrigel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1923, pp. 1-274;
- E. Lask, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, 1905, in id., *Gesammelte Schriften*, I Band, hrsg. von E. Herrigel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1923., pp. 333-345;
- E. Lask, *Gibt es einen "Primat der Praktischen Vernunft" in der Logik?*, 1908, in id. *Gesammelte Schriften*, I Band, hrsg. von E. Herrigel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1923, pp. 349-356;
- E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in id., *Gesammelte Schriften*, II Band, hrsg. von E. Herrigel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1923, pp. 1-282, trad. it di F.Masi, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, Quodlibet, Macerata, 2016.

2. Opere di Lukács citate, in ordine cronologico:

- G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di É. Karádi, É. Fekete, trad. it. A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1984;
- G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, 1910, trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, trad. it. a cura di S. Bologna, SE, Milano, 2002;
- G. Lukács, *Ästhetische Kultur*, 1910, trad. it. *La Cultura Estetica*, in G. Lukács, *Cultura Estetica*, Newton Compton, Roma, 1977, pp. 12-30;
- G. Lukács, *An Armut des Geistes*, 1911, trad. it. *Sulla povertà di spirito. Una lettera e un dialogo*, in id. *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli Editore, Bologna, 1981, pp. 100-115;
- G. Lukács, *Heidelberger Philosophie des Kunsts*, 1912-14, trad. it. di L. Coeta, *Filosofia dell'arte di Heidelberg*, Sugarco, Milano, 1973;
- G. Lukács, *Emil Lask*, 1915, trad. it. di P. Pullega *Emil Lask*, in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli editore, Bologna, 1981, pp. 171-193;
- G. Lukács, *Béla Balázs, Tödliches Jugend*, 1915, in *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagkreis*, hrsg. von E. Karádi, Übersetzung aus dem Ungarischen von A. Friedrich, Sandler Verlag, Frankfurt am Main, 1985, pp. 154-158;

- G. Lukács, *Theorie des Romans*, 1916, trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano, 1999.
- G. Lukács, *Heidelberger Ästhetik*, 1916-1917, trad. it. di L. Coeta, *Estetica di Heidelberg*, Sugarco, Milano, 1974;
- G. Lukács, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, 1918, trad. it. *Il bolscevismo come problema morale*, in F. Cerutti, D. Clausen, H. Khral, O. Negt, A. Schmidt, *Storia e coscienza di classe oggi*, Edizioni Aut Aut, Milano, 1977, pp. 111-118;
- G. Lukács, *Taktik und Ethik*, 1919, trad. it. *Tattica e etica*, in id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari, 1972, a cura di P. Mangaro e N. Merker, pp. 3-14;
- G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1974;
- G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, 1926, trad. it. *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, in id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Mangaro e N. Merker, Laterza, Bari, 1972, pp. 246-312
- G. Lukács, *Mein Weg zu Marx*, 1933, trad. it. *La mia via al marxismo*, in id. *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 11-26.

3. Altre opere citate, in ordine cronologico:

- T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, trad. it. di A. Luppoli, M. V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1989;
- J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, trad. it. di V. Gerratana, *Discorso sull'origine e il fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma, 2018,
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano, 1976;
- J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung des Wissenschaftslehre*, 1797, in id. *Gesamtausgabe*, I, 4, Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, pp. 167-281;
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2000
- G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari-Roma, 1999;
- K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1853, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1957.

- K. Marx, *Das Kapital*, I, 1867, trad. it. di D. Cantimori, *Il Capitale*, I, Editori Riuniti, Roma, 1970;
- K. Marx, *Das Kapital*, III, 1894, trad. it. di M. L. Boggeri, *Il Capitale*, III, Editori Riuniti, 1970;
- W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1907, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1915;
- H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, «Kant-Studien», 1909, vol. 14, pp. 169-228;
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in der Transzendental Philosophie*, IV und V verbesserte Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1921;
- H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, 1910, trad. it. di M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in *Idee*, 2/3, 1986, pp. 114-115;
- H. Rickert, *Vom System der Werte*, 1913, trad. it. di M. Signore, *Il sistema dei valori*, in *Idee*, 4, 1987, pp. 69-88;
- M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1913, trad. it. *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova, 1972;
- M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari, 1974;
- M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1919, in id., *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, a cura di Bernd Heimbüchel, 1987.
- M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, 1922, in id., *Gesamtausgabe*, vol. 61, a cura di W.Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, 1985;
- M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927, in id., *Gesamtausgabe*, vol. 24, a cura di F. von Hermann, 1975;
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1976;
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Milano, 2006;
- E. Husserl, *Die Reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode (Freiburger Antrittsrede 1917)*, 1917, in *Husserliana*, vol. 25, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1986;
- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922;
- L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, 1945, Campus Verlag, Frankfurt, 1989;

L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, 1972, trad. it. di E. Dorigotti Volpi, *Lukács e Heidegger*, Bertani, Verona, 1976;

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2019.

4. *Saggi e studi di letteratura secondaria citati, in ordine alfabetico:*

B. Aleksic, *Epilogue au rapprochement de Lukács et Heidegger par Goldmann*, in «Archives de Philosophie», vol. 62, n. 4, 1999, pp. 735-45;

V. Barnett, *Tugan-Baranovsky, the Methodology of Political Economy, and the "Russian Historical School"*, in *History of Political Economy*, 2004, 36 (1), pp. 79-101;

S. Besoli, *Naufragio della conoscenza e negative certezze nella dottrina del giudizio di Emil Lask*, in S. Besoli, R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 109-154;

E. Bloch, *Karl Marx*, trad. it. L. Tosti, Il Mulino, Bologna, 1987;

E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in id., *Gesamtausgabe*, 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972;

S.G. Crowell, *Emil Lask: Aethiology as Ontology*, «Kant-Studien», 1996, vol. 87, pp. 69-88;

S.G. Crowell, *Neo-Kantianism*, in S. Critchley, W. Schroeder (eds.), *A Companion to continental philosophy*, Blackwell, Malden Massachusetts/Oxford, 1999, pp. 185-197;

S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2002;

R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Sandler, Frankfurt am Main, 1987;

F. Dastur, *La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne. (Lotze, Rickert, Lask)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1998, vol. 3, pp. 389-403;

A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso Books, London-New York, 2014;

I. M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*, in «Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog», n. 1, Wien, 1991, pp. 25-38;

I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of the irrationality and the theory of categories*, in *Martin Heidegger. Critical Assessments*, vol. 2 History of Philosophy, a cura di C. Macann, Routledge, London-New York, 1992, pp. 373-405;

- G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, Mimesis, Milano, 2022;
- C. Gauvry, *Catégorie constitutive et catégorie réflexive chez Emil Lask. Un formalisme à l'orée de la phénoménologie*, «Les Études philosophiques», 3, 2017, pp. 401-419;
- L. P. Hemming, *Heidegger and Marx. A productive dialogue over the language of Humanism*, Northwestern university press, Evanston, 2013;
- Hoeschen, *Das »Dostojewsky«-Projekt. Lukács neukantisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1999;
- P. Honigsheim, *Zur Hegelrenaissance im Vor-Krieg Heidelberg: Erkenntnissoziologische Beobachtungen*, in «Hegel-Studien», 1963, vol. 2, pp. 291- 301;
- S. Jurga, *How can a subject be reified? The role of "Thinglikeness" in Georg Lukács account of subjectivity in capitalism*, in «Symposium», vol. 23, n. 1, 2019, pp. 7-30;
- A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Blackwell, Cambridge, 1991;
- K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und Ethische Utopie. Georg Lukács' neukantisches Frühwerk*, De Gruyter, Berlin, 2014;
- K. Kavoulakos, *Georg Lukács's philosophy of praxis. From Neo-kantianism to Marxism*, Bloomsbury, London, 2018;
- K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des neukantianismus*, Surkhamp, Frankfurt am Main, 1986;
- O. Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1912.
- M. Locci, *Emil Lask e il neocriticismo*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 56, n. 3, 2001, pp. 415-428;
- C. Lotz, *Lucien Goldmann Redivivus: Categories, History and Praxis un Lukács and Heidegger*, in «Metodo. International studies in Phenomenology and Philosophy», vol. 9, 2, 2021, pp. 241-272;
- R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Bd. 23, H. 1, Jan-Mar 1969, pp. 86-97;
- G. Márkus, *Alienation and reification in Marx and Lukács*, in «Thesis Eleven», 5/6, 1982, pp. 139-161;
- F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata, 2010
- G. Morrone, *Il nodo della Wertindividualität. La riflessione sulla storia del primo Lask*, in S. Besoli, R. Redaelli, *Emil Lask. Un secolo dopo*, cit., pp. 189-202;
- L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto. Uno studio sul neokantismo di Heinrich Rickert*, Franco Angeli, Milano 2006;
- M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, Fink Verlag, München, 1997;

- A. Pastore, *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, in «Sophia», 2, 1934;
- R. Rochlitz, *Lukács et Heidegger (suites d'un débat)*, in «L'homme et la société», n. 43-44, Paris, 1977, pp. 87-94;
- G. Rose, *Hegel contra Sociology*, Athlone, London, 1981;
- I. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, trad. it. di A. Vigorelli, Feltrinelli, Milano, 1976;
- H. Sommerhauser, *Emil Lask in seiner auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Ernst-Reuter-Gesellschaft, Berlin, 1965;
- N. Tertulian, *Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács*, in id., *Modernité et Anihumanisme. Le combats philosophiques de Georg Lukács*, Klincksieck, Paris, 2019, pp. 159-171;
- C. Tuozzolo, *Giudizio storico e «individualità di valore»: l'incidenza di Hegel sul giovane Lask*, in S. Besoli, R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 23-54.