

VITA, TEORIA E VALORE NEL PENSIERO DI EMIL LASK

(Leben, Theorie und Wert in Emil Lasks Denken)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Antonino Spinelli

aus
Messina

im Februar 2010

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dres h. c. Manfred Frank

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Giusi Furnari Luvarà

Dekan: Prof. Dr. Georg Schild

Tag der mündlichen Prüfung: 9. März 2010

gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen

INDICE

INHALT

INTRODUZIONE	1
PARTE PRIMA. «IRRAZIONALITÀ DELL'INDIVIDUALE» E «INDIVIDUALITÀ VALORIALE» NEL PRIMO LASK	5
I. LA CORNICE TEORETICA DEL <i>FICHTE</i> DI LASK	6
1. GLI INIZI FILOSOFICI DI LASK	6
2. METODO ESPLICATIVO E METODO VALUTATIVO	9
3. METODO VALUTATIVO ASTRATTO E PUNTO DI VISTA DELL'INDIVIDUALITÀ VALORIALE	11
4. LOGICA ANALITICA E LOGICA EMANATISTA	15
II. L'IRRAZIONALITÀ DELL'INDIVIDUALE E IL PROBLEMA DELLA CONTINGENZA DA KANT ALLA <i>SÜDWESTDEUTSCHE SCHULE</i>	24
1. L'ORIGINE DEL PROBLEMA NELLA CRITICA DEL GIUDIZIO	24
2. LA DOTTRINA DELLA CONTINGENZA IN WILHELM WINDELBAND	33
3. HEIRICH RICKERT: L'INDIVIDUALITÀ COME LIMITE DEL CONCETTO	38
III. IRRAZIONALITÀ DELL'INDIVIDUALE E INDIVIDUALITÀ VALORIALE NEL <i>FICHTE</i> DI LASK	45
1. I TRATTI FONDAMENTALI DELL'INTERPRETAZIONE LASKIANA DI <i>FICHTE</i>	45
2. L'EMANATISMO DEL 1794	47
3. LA SVOLTA ANTIRAZIONALISTA DEL 1797	49
4. L'EMPIRISMO TRASCENDENTALE NEL PERIODO DELL' <i>ATHEISMUSSTREIT</i> (1797-1801)	53
5. IL PERIODO METAFISICO (1801-1814)	58
6. IL CONCETTO LASKIANO DI INDIVIDUALITÀ VALORIALE	61
7. LA TRASPOSIZIONE DELL'INDIVIDUALITÀ VALORIALE DALL'OGGETTO AL METODO	69
8. INDIVIDUALITÀ VALORIALE E STORIA IN <i>FICHTE</i>	70
IV. SALOMON MAIMON E LA FRATTURA TRA TRASCENDENTALE ED EMPIRICO	73
1. LE TESI DI LASK SU MAIMON	73
2. LA DOMANDA <i>QUID JURIS</i>	78
3. LA RISPOSTA MAIMONIANA ALLA DOMANDA <i>QUID JURIS</i>	83
4. LA DOMANDA <i>QUID FACTI</i> E LA RISPOSTA SCETTICA	92
5. L'EREDITÀ DI MAIMON NEL PENSIERO LASKIANO	98

PARTE SECONDA. IRRAZIONALITÀ, VALORE E VITA NEL SEGUITO DELLA RIFLESSIONE LASKIANA	100
V. IL MONDO GIURIDICO-SOCIALE TRA REALTÀ E VALORE	101
1. DAI BANCHI DI BERLINO ALLA CATTEDRA DI HEIDELBERG (1903-1906)	101
2. I PRESUPPOSTI GNOSEOLOGICI DELLA <i>RECHTSPHILOSOPHIE</i>	106
3. LA «FILOSOFIA CRITICA DEL DIRITTO» TRA GIUSNATURALISMO E STORICISMO.....	113
4. HEGEL FILOSOFO DEL VALORE.....	117
VI. I FONDAMENTI DEL «SISTEMA» DI LASK	122
1. LASK A HEIDELBERG: DAL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA ALLE DUE OPERE TEORETICHE (1907-1912).....	122
2. LA DUALITÀ DEL PENSABILE E IL COMPITO DELLA FILOSOFIA	129
3. L'UNIVERSALITÀ DEL LOGICO E L'IDEA DI UNA LOGICA DELLA FILOSOFIA.....	137
4. LA TESI COPERNICANA E LA REVISIONE DELLA TEORIA DEI DUE MONDI	140
5. FORMA, MATERIALE E IRRAZIONALITÀ.....	144
6. DALL'IRRAZIONALITÀ DELL'INDIVIDUALE ALL'«ILLIMITATEZZA DELL'IRRAZIONALITÀ»	149
7. LA DIFFERENZIAZIONE DELLA FORMA E L'ESSENZA DEL TEORETICO.....	151
8. LA LOGICA DEL «PIANO SUPERIORE»	155
VII. SOGGETTIVITÀ ED <i>ERLEBEN</i> NEL «SISTEMA» DI LASK	160
1. IL RUOLO DELLA SOGGETTIVITÀ TEORETICA: CATEGORIE RIFLESSIVE E TEORIA DEL GIUDIZIO	161
2. VITA, CONOSCENZA E FILOSOFIA	168
3. <i>ERLEBEN</i> E VALORE.....	173
4. I NODI IRRISOLTI DEL «SISTEMA» DI LASK	179
VIII. «VITA» E «CONTEMPLAZIONE» NEGLI SCRITTI POSTUMI	185
1. GLI ULTIMI ANNI A HEIDELBERG (1912-1914)	185
2. LA PARTIZIONE DEL VALORE	188
3. UN «CAPOVOLGIMENTO» DELL'OGGETTIVISMO?	194
4. L'AMBITO ORIGINARIO DELLA VITA	200
5. LASK, HEIDEGGER E IL «PROBLEMA DEL TEORETICO»	203
6. IL <i>GOETHE</i> DI SIMMEL E IL SUPERAMENTO DEL DUALISMO	207
7. L'ULTIMA AVVENTURA.....	214

LEBEN, THEORIE UND WERT IN EMIL LASKS DENKEN (<i>ZUSAMMENFASSUNG DER DISSERTATION</i>)	220
1.1 DIE GRUNDKATEGORIEN VON LASKS »FICHTE-BUCH«	221
1.2 IRRATIONALITÄT DES INDIVIDUELLEN UND ZUFALLSBEGRIFF BEI KANT, WINDELBAND UND RICKERT	223
1.3 LASKS FICHTE-INTERPRETATION	226
1.4 SALOMON MAIMON UND DIE KLUFT ZWISCHEN TRANSZENDENTALEM UND EMPIRISCHEM	228
2. IRRATIONALITÄT, WERT UND LEBEN IN DER WEITERENTWICKLUNG VON LASKS DENKEN	231
2.1 DIE JURIDISCH-SOZIALE WELT ZWISCHEN WERT UND WIRKLICHKEIT	231
2.2 DIE GRUNDLAGEN VON LASKS »SYSTEM«	234
2.3 SUBJEKTIVITÄT UND ERLEBEN IN LASKS »SYSTEM«	238
2.4 »LEBEN« UND »KONTEMPLATION« IN DEN NACHGELASSENEN SCHRIFTEN.....	241
 ABBREVIAZIONI / ABKÜRZUNGEN	246
BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHIE	248

Introduzione

Emil Lask nacque a Wadowice, in Galizia, al confine orientale dell'Impero Asburgico, (oggi Polonia), nel 1875¹. I genitori erano entrambi ebrei provenienti dalla Germania orientale, di cultura liberale: la madre educatrice, il padre imprenditore, proprietario di una piccola fabbrica di carta. Quando Emil aveva l'età di 11 anni, la famiglia si trasferì in Germania, nella campagna brandeburghese, dove il padre aveva acquisito una fabbrica. Dopo aver frequentato il ginnasio della zona, andò a studiare filosofia a Friburgo, dove divenne allievo di Heinrich Rickert. Durante gli studi decise di convertirsi al protestantesimo, spinto più da un senso di appartenenza alla cultura tedesca che da motivi prettamente religiosi. Studiò successivamente a Strasburgo e a Berlino, e nel 1905 divenne libero docente a Heidelberg, sotto l'egida di Wilhelm Windelband. Qui trascorse la maggior parte della vita, pubblicando i suoi studi e ricoprendo la cattedra che era stata di Kuno Fischer. La brillante carriera filosofica si interruppe bruscamente con lo scoppio della prima guerra mondiale. Spinto dal desiderio di difendere i valori culturali in cui si riconosceva, si arruolò volontario. Nel maggio 1915 cadde sul campo, non ancora quarantenne, non lontano dal luogo di nascita, sul fronte orientale.

Nella sua breve carriera Lask pubblicò quattro monografie e diversi scritti minori². Nel 1902 apparve la tesi di dottorato *Fichtes Idealismus und die Geschichte*³ (*L'idealismo di Fichte e la storia*), nel 1905 lo scritto di abilitazione *Rechtsphilosophie*⁴ (*Filosofia del diritto*), nel 1911 quella che è considerata l'opera principale, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*⁵ (*La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*) e, infine, nel 1912, *Die Lehre vom Urteil*⁶ (*La dottrina del giudizio*). Le

¹ Le notizie biografiche sono tratte dal *Manuskript Berta Lask*, conservato presso la Universitätsbibliothek di Heidelberg (Heid Hs 3820, Sez. 5). Cfr. *infra*, nota 8.

² Per tutti gli scritti di Lask ci si riferirà in seguito all'impaginazione dell'opera completa E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Bde, Tübingen, Mohr 1923. Il titolo abbreviato sarà seguito dal numero romano del volume e dalle pagine di riferimento, in cifre arabe.

³ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (= *Fichtes Idealismus*), I, 3-273

⁴ E. Lask, *Rechtsphilosophie* (= *Rechtsphil.*), I, 275-333, tr. it. di A. Carrino *Filosofia giuridica*, ESI, Napoli 1984.

⁵ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (= *Logik der Philosophie*), II, 1-282.

⁶ E. Lask, *Die Lehre vom Urteil* (= *Urteil*), II, 283-463.

opere complete, comprendenti un volume di scritti e appunti postumi, sono state raccolte dal discepolo Eugen Herrigel e pubblicate nel 1923⁷. Negli anni successivi, la sorella Berta, autrice di romanzi e personalità attiva politicamente, raccolse un ampio materiale epistolare in vista di una pubblicazione che avrebbe dovuto fungere da complemento ai tre volumi delle *Gesammelte Schriften*, pubblicazione che però non ebbe luogo⁸. L'influenza di Lask fu, fin da subito, intensa ma ristretta a una stretta cerchia di filosofi «di professione». György Lukács, suo allievo, lo definì «il più acuto dei neokantiani»⁹; Ludwig Marcuse «il famoso allievo di Rickert»¹⁰; Martin Heidegger, che si dichiara influenzato dal suo pensiero, «una delle più forti personalità filosofiche del presente [...] i cui scritti sono pieni di suggestioni»¹¹. La difficoltà concettuale dei suoi scritti, insieme alla morte prematura, hanno fatto sì che, fino ai giorni nostri, Lask sia rimasto un filosofo «di nicchia», pressoché sconosciuto ai più e ben poco presente nel dibattito filosofico.

La presente trattazione, collocandosi sulla scia di un recente risveglio dell'interesse¹², si propone di contribuire alla riscoperta di un pensatore tanto suggestivo quanto poco conosciuto. A differenza della stragrande maggioranza degli

⁷ Cfr. *supra*, nota 2. Il curatore dell'edizione e allievo di Lask Eugen Herrigel è noto al pubblico europeo soprattutto per gli scritti divulgativi sul Buddismo Zen redatti a seguito di un soggiorno di cinque anni (1924-1929) in Giappone (cfr. in particolare E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weller, Konstanz 1948, tr. it. di G. Bemporad *Lo zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1975).

⁸ Il manoscritto redatto dalla sorella, insieme ad alcuni documenti autografi e a numerosi originali di lettere di Lask e di Rickert a Lask, è conservato presso la Universitätsbibliothek di Heidelberg, sotto il titolo *Nachlass Emil Lask* (Heid Hs 3820). La pubblicazione dell'epistolario non ebbe luogo per via dell'opposizione di Rickert, che esercitò in tal senso pressioni sull'editore Siebeck, giudicando il lavoro svolto da Berta Lask non adatto alla pubblicazione in quanto «offuscherebbe l'immagine di Lask» (Heid Hs 3820, 5.4.2). Rickert si riferiva in particolare ad alcuni passaggi di lettere rivolte a lui stesso, selezionati da Berta per la pubblicazione, in cui Lask esprimeva giudizi drastici su personalità accademiche allora viventi. In questo senso il mancato assenso per la pubblicazione da parte di Rickert appare pienamente comprensibile.

⁹ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, Berlin 1967, Vol. 3, p. 323, tr. it. di G. Piana *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.

¹⁰ L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*, List, München 1960, p. 30. Cfr. U. Glatz, *Emil Lask*, pp. 15 sg.

¹¹ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Gesamtausgabe 56/57) hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999, p. 180, tr. it. *Per la determinazione della filosofia*, a c. di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993, p. 182.

¹² Tutte le monografie interamente dedicate a Lask, ad eccezione dei lavori dedicati alla *Filosofia del diritto* (Cfr. *infra*, Cap. 5, nota 25), sono state pubblicate nell'ultimo ventennio: S. Nachtsheim, *Emil Lasks Grundlehre*, Mohr, Tübingen 1992; R. Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997; U.B. Glatz, *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001; C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, Franco Angeli, Milano 2004.

studi finora pubblicati¹³, essa rivolge il suo interesse all'intera vicenda filosofica dell'autore, che va dallo scritto su Fichte del 1902 agli appunti postumi risalenti agli anni 1913-14. In particolare al primo scritto, cui la critica ha dedicato attenzione solo in tempi recenti¹⁴ e con esiti non sempre chiarificatori¹⁵, è dedicata l'intera prima parte. Essa è incentrata su due concetti fondamentali che Lask elabora già agli inizi della sua vicenda filosofica imprimendo alla propria riflessione un carattere e una direzione che ne condizioneranno gli sviluppi successivi. Si tratta in primo luogo del problema dell'«irrazionalità dell'individuale», di cui si ricercheranno le radici nel pensiero di Kant, Fichte, Maimon, Windelband e Rickert. In secondo luogo il concetto dell'«individualità valoriale», sviluppato a partire da un confronto con le concezioni della storia di Fichte e di Hegel, segna l'inizio delle riflessioni laskiane sul difficile rapporto tra la concretezza della realtà fattuale e la portata universale del valore ideale. Nella seconda parte si procederà quindi ad analizzare lo sviluppo successivo del «cammino di pensiero» di Lask, che, dopo un periodo dominato da interessi giusfilosofici, si rivolge ai «grandi temi» della storia della filosofia, elaborando un punto di vista estremamente originale, che reca l'impronta di influssi kantiani, platonici, neocriticisti, del primo Husserl e della *Lebensphilosophie* tedesca. Nell'ultimo capitolo si tenterà infine di gettare un po' di luce sull'oscura fase finale del pensiero laskiano, di cui ci restano frammenti e appunti difficilmente riassumibili in una visione unitaria.

Il percorso attraverso il quale verrà esposta questa complessa e suggestiva vicenda filosofica segue diversi fili conduttori, intrecciati tra loro. Essi si lasciano riassumere intorno al problema del rapporto reciproco tra i tre termini «vita», «teoria» e «valore». La riflessione di Lask è infatti, nella molteplicità delle sue fasi e delle tematiche trattate, mossa sempre in maniera più o meno esplicita dalle stesse domande: qual è il rapporto tra le forme concettuali con cui conosciamo il mondo e l'ambito spontaneo e irriflesso della vita? In che cosa consistono la grandezza e la miseria della ragione teoretica? In che modo il valore, inteso come ciò che orienta gli scopi dell'attività umana nelle sue diverse forme, si rapporta alla onnipresente contingenza della realtà fattuale? Tali questioni vengono affrontate da Lask per mezzo di un linguaggio

¹³ L'unica eccezione è costituita da U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., che costituisce senz'altro l'opera più completa e ricca di informazioni mai scritta su Lask. A differenza del presente lavoro, Glatz concentra tuttavia la sua attenzione sulla fase «matura» (1910-11) del pensiero laskiano, dedicando poco spazio alla prima fase e agli scritti postumi.

¹⁴ Cfr. R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit.

¹⁵ Cfr. C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit.

estremamente raffinato, caratterizzato al tempo stesso da una grande precisione terminologica e da un impiego creativo della lingua tedesca, che lo porta a modellare le espressioni linguistiche intorno alle configurazioni concettuali che occorre, di volta in volta, mettere in luce. Da ciò deriva un singolare contrasto tra la tendenza a un tecnicismo apparentemente arido e l'efficace e vivida plasticità di alcune esposizioni.

Un aspetto nel quale il presente scritto si distanzia consapevolmente dagli studi sinora pubblicati è l'attenzione concessa al dato biografico. L'esposizione di ciascuna fase del pensiero laskiano è infatti introdotta da un breve *excursus* sulle vicende esteriori che ne hanno accompagnato lo sviluppo. In questo modo si è voluto rispondere a molteplici esigenze. Da un lato, trattandosi di un autore poco noto, e mancando studi dedicati al solo aspetto biografico, si è voluto completare il quadro di informazioni utili a collocare nel contesto storico le sue riflessioni filosofiche. A tal fine è risultato indispensabile il contributo di Berta Lask, che, selezionando e raccogliendo una grande mole di lettere scritte dal fratello e brani tratti da esse, ha fatto sì che si conservasse fino a noi uno spaccato della vita accademica tedesca risalente al primo quindicennio del ventesimo secolo. La tipologia del materiale superstite rende inoltre la sua utilizzazione proficua al di là del mero interesse antiquario. La gran parte delle lettere di Lask a noi giunte è infatti indirizzata a Heinrich Rickert, personalità che rappresentò un costante punto di riferimento per il giovane pensatore tanto dal punto di vista filosofico, come maestro, quanto sul piano personale, come amico e consigliere. Le lettere a Rickert assumono dunque, a tratti, il carattere di un diario al tempo stesso filosofico ed esistenziale, la cui lettura conferisce contorni vitali e concreti alla personalità di Emil Lask. Non è raro, infatti, trovare, tra le righe scritte a Rickert (e non solo a lui), preziose indicazioni e suggerimenti utili a comprendere in modo più pieno alcuni aspetti del suo pensiero appena accennati nelle brevi opere filosofiche. La connessione tra il piano esistenziale e i contenuti della speculazione risulta ancor più rilevante per un autore che ha fatto del rapporto tra la vita e la teoria uno dei suoi ambiti privilegiati di riflessione, affermando, in un passo che riprende un celebre detto di Fichte, che «tra il tipo di filosofia che si sceglie e il tipo di uomo che si è, vi è, se non proprio dipendenza, in un certo senso una correlazione»¹⁶.

¹⁶ *Logik der Philosophie*, II, 194.

PARTE PRIMA

«IRRAZIONALITÀ DELL'INDIVIDUALE» E «INDIVIDUALITÀ VALORIALE» NEL PRIMO LASK

Capitolo I

La cornice teoretica del *Fichte* di Lask

1. Gli inizi filosofici di Lask

Nella primavera del 1894 Lask si trasferì diciottenne dalla provincia brandeburghese, dove aveva concluso gli studi ginnasiali, a Friburgo, per intraprendere lo studio universitario¹. Dopo un periodo di orientamento, in cui frequentò corsi di biologia, psicologia, storia dell'arte, letteratura e storia, Lask abbandonò l'idea iniziale, appoggiata dal padre, di studiare giurisprudenza, e decise di dedicarsi interamente alla filosofia, disciplina che lo interessava fin dagli anni della scuola. Su questa decisione esercitò un influsso decisivo un incontro destinato a segnare la vita di Lask: quello con l'allora giovane libero docente Heinrich Rickert². In Rickert Lask trovò non solo un maestro di filosofia, ma anche un punto di riferimento spirituale e umano, un orientamento che divenne già da subito un sostegno irrinunciabile per la sua personalità dubitativa e insicura. Da parte sua Rickert riconobbe sin dall'inizio l'indiscutibile talento del giovane studente, e fu colpito dalla sua dedizione per la filosofia, libera da qualsiasi interesse extrateoretico e da ogni ambizione esteriore³. Tra i due si instaura quindi un rapporto di amicizia che va oltre l'usuale rapporto tra discepolo e maestro: Lask racconta in un lettera alla cugina come il Professore Rickert gli avesse «concesso di passarlo a prendere in qualsiasi momento per fare delle passeggiate, durante le quali

¹ La presente ricostruzione biografica, così come quelle che seguiranno, si basa principalmente sul lascito di Lask custodito nella Universitätsbibliothek di Heidelberg (Heid Hs 3820), ed in particolare sullo schizzo biografico redatto dalla sorella Berta in vista della prevista pubblicazione dell'epistolario del fratello scomparso e sulle trascrizioni delle lettere operate per lo stesso scopo. Una dettagliata ricostruzione biografica di Lask è contenuta anche in U.B. Glatz, *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001, pp. 12-19.

² Cfr. la lettera di Lask alla cugina Jenny del 3 dicembre 1896: «con le sue parole incoraggianti e con la sua voce che instilla fiducia, [Rickert] mi ha infuso il coraggio di intraprendere il corso di studi che sto compiendo e mi ha dato la forza per guardare serenamente in faccia il futuro. Al tempo stesso è stato lui a guidare, sfruttando inclinazioni già presenti in me, i primi passi sulla strada dei miei studi – ma i primi passi sono in un certo senso i più importanti» (Heid Hs 3820, 409). Al rapporto filosofico tra Lask e Rickert è dedicato H. Sommerhäuser, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Diss., Reuter, Berlin 1965.

³ Cfr. H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, Mohr (Siebeck), Tübingen 1923, Bd. 1, p. VII sg.

la conversazione si estendeva in modo libero e naturale agli ambiti più vasti»⁴. Con il rapporto personale andò sempre di pari passo il rapporto filosofico, che in questo primo periodo vide Lask nel ruolo di un discepolo che dà grandi soddisfazioni al maestro, mentre Rickert, da parte sua, poté ben presto incominciare ad apprendere a sua volta dal discepolo⁵. Anche durante l'interruzione degli studi per adempiere al servizio militare, tra il 1895 e il 1896, Lask continuò a curare tanto i suoi studi filosofici quanto il rapporto epistolare con Rickert. I suoi interessi si svilupparono sia in senso storico-filosofico che in senso teoretico, spaziando da Platone a Schopenhauer all'idealismo tedesco, a cui Lask fu introdotto da Rickert in questi primi anni di studio⁶. A partire dal semestre invernale del 1896 si trasferì a Strasburgo, dove insegnava tra gli altri Wilhelm Windelband. Oltre ai corsi del fondatore della scuola del Baden furono importanti per la sua formazione i corsi di Paul Hensel⁷, figura da cui Lask afferma di aver ricevuto un «inestimabile aiuto» per i suoi studi⁸. Durante un seminario tenuto da Hensel sullo *Stato commerciale chiuso* di Fichte, Lask tenne una relazione particolarmente apprezzata dal docente, che gli consigliò di inviare il testo a Rickert. Nella stessa lettera con cui inviava questo testo, Lask comunicava a Rickert la sua intenzione di scrivere la tesi di dottorato presso Windelband sul rapporto tra Leibniz e Duns Scoto. Poco dopo però, in seguito ad un incontro con Rickert, decise, sotto consiglio di quest'ultimo, di dedicare la tesi a Fichte. A questa decisione seguì quella di ritornare a Friburgo per potere svolgere la tesi sotto la tutela dello stesso Rickert⁹. In questo stesso periodo Lask si confrontò con la prima parte delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*¹⁰, che era stata appena pubblicata da Rickert. L'importanza che ebbe questo testo nella formazione filosofica di Lask traspare chiaramente dal seguente passaggio tratto da una lettera a Rickert del 12 dicembre 1897:

⁴ Lettera alla cugina Jenny del 3 dicembre 1896, (Heid Hs 3820, 409).

⁵ Cfr. H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., p. VIII.

⁶ Cfr. *ivi*.

⁷ Paul Hensel (1860-1930) si era abilitato all'insegnamento universitario nel 1888 presso Windelband ed era professore straordinario di filosofia a Strasburgo dal 1895. Nel 1898 passò a Heidelberg, nel 1902 a Erlangen da ordinario, dove fu relatore della tesi dottorale di Hans Reichenbach sulla teoria della probabilità.

⁸ Lettera di Emil Lask a Jenny del 3 dicembre 1896, cit.

⁹ Cfr. la lettera di Lask ai genitori del 21 ottobre 1897 (Heid Hs 3820, 379).

¹⁰ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (=Grenzen)*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1896-1902, tr. it. di M. Catarzi *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002.

Pare che la mia vocazione sia di leggere, adesso, tutti i filosofi possibili con gli occhi delle Sue *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, e credo che mi sia riuscito di notare qualcosa in Fichte che non avrebbe altrimenti catturato la mia attenzione.¹¹

L'interesse per gli scritti di Fichte si sviluppa quindi parallelamente all'assimilazione dell'opera pubblicata da Rickert, e tanto nei primi quanto nella seconda Lask ritrova problemi e prospettive che avverte come propri. In particolare sull'oggetto della sua tesi scrive che «lavorare su Fichte è per me molto piacevole, dal momento che vi ho trovato tutto da me»¹² e ancora: «ho compreso come Fichte domini tutto il nostro secolo»¹³. Il lavoro di stesura della tesi si protrasse per diversi anni, fino alla pubblicazione nel 1902¹⁴. In essa confluirono tanto gli interessi storico-filosofici (soprattutto per quanto riguarda Kant, la filosofia postkantiana, Fichte e Hegel) quanto, in modo indiretto e tuttavia ben evidente, le tendenze teoretiche del giovane filosofo. Tutto questo non sfuggì a Rickert, che afferma che *Fichtes Idealismus und die Geschichte* è

per estensione e contenuto qualcosa di profondamente diverso rispetto a ciò che è solitamente una tesi di dottorato: un'opera scientifica pienamente autonoma e matura, che apporta un approfondimento alla nostra comprensione dell'idealismo tedesco, in particolare nel suo rapporto con il pensiero storico, e che incontrò ben presto anche il riconoscimento che meritava.¹⁵

Al fine di far emergere la rilevanza teoretica di quest'opera, prenderemo in esame innanzitutto i presupposti teoretici esposti nella sua parte introduttiva; in secondo luogo andremo alla ricerca in Kant, Windelband e Rickert delle radici storico-filosofiche dell'impostazione di Lask, per potere infine porre in piena luce il significato che assume l'interpretazione di Fichte nell'ambito della riflessione laskiana nel suo complesso.

¹¹ Heid Hs 3820, 273.

¹² Lettera di Lask ai genitori del 21 ottobre 1897 (Heid Hs 3820, 379).

¹³ Lettera di Lask a Rickert del 30 dicembre 1897 (Heid Hs 3820, 275).

¹⁴ Esistono in tutto cinque edizioni dell'opera. La prima edizione, come dissertazione dell'università di Friburgo (*Fichtes Idealismus und die Geschichte. Erster Teil*, Inaugural-Dissertation, Imberg & Lefson, Berlin 1902), comprende solo la prefazione, l'introduzione e la prima parte. La prima edizione completa fu edita da Mohr (Tübingen-Leipzig) nel 1902. Nel 1914 la richiesta del libro spinse lo stesso editore ad una ristampa anastatica. Nel 1923, dopo la scomparsa dell'autore, l'opera fu edita nel primo volume dell'edizione completa curata da Eugen Herrigel (*Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 1, pp. 3-273). Nell'ambito della recente riscoperta della figura di Lask si colloca la ristampa del primo volume di tale edizione (E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002).

¹⁵ H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., p. VIII sg.

2. Metodo esplicativo e metodo valutativo

Nella lunga parte introduttiva di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* Lask espone una serie di concetti chiave di cui si servirà nel corso della trattazione del rapporto di Fichte con la storia¹⁶. Si tratta di pagine di grande densità filosofica, nelle quali, concetto dopo concetto, distinzione dopo distinzione, Lask mette a punto l'arsenale speculativo che utilizzerà nel seguito dell'indagine. Grazie a questa intricata rete concettuale egli procederà quindi passando al vaglio le diverse posizioni filosofiche succedutesi in quel momento cruciale per il pensiero occidentale rappresentato dalla filosofia tedesca tra Kant e Hegel. In questo quadro Fichte non costituisce per Lask, come vorrebbe un copione storiografica fin troppo ripetuta, un momento di passaggio cui spetterebbe il compito di inaugurare, con un geniale colpo d'ala, la stagione dell'idealismo tedesco, che verrà poi portata a compimento da Hegel. La filosofia di Fichte appare, piuttosto, come un organismo vivente che si evolve assumendo configurazioni di volta in volta differenti, mantenendo tuttavia dall'inizio alla fine il senso più profondo del criticismo kantiano e scoprendo al tempo stesso territori ignoti al maestro di Königsberg. Pur essendo, quantomeno dal punto di vista tematico, un'opera di storiografia filosofica, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* mette quindi già in piena luce la forte tendenza teoretica e concettualizzante del giovanissimo Lask che, attraverso la trattazione del problema della storia nell'idealismo tedesco, fa emergere con forza alcune esigenze speculative che lo accompagneranno nel seguito della sua riflessione¹⁷.

Il punto di partenza dell'intera esposizione è costituito, come è lecito aspettarsi da un discepolo di Rickert e Windelband, da Kant. Se da un lato Lask non individua, nella filosofia della storia kantiana, alcuna novità essenziale rispetto al modello, che era già stato cristiano e illuministico, della storia come evoluzione del genere umano verso una sempre maggiore realizzazione di fini ideali, dall'altro lato attribuisce però a Kant il merito di avere introdotto uno strumento concettuale indispensabile alla delimitazione logica dell'ambito storico. Si tratta della distinzione, messa già in risalto da Windelband e fondamentale per la *Südwestdeutsche Schule*, tra metodo esplicativo (o genetico) e

¹⁶ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 4-51.

¹⁷ Sul rapporto tra l'aspetto storico-filosofico e l'aspetto teoretico di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* cfr. R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., pp. 49-62. La tesi di Hofer secondo cui l'interesse di Lask in *Fichtes Idealismus* è incentrato più sull'aspetto speculativo che su quello propriamente storico-filosofico è nel suo complesso condivisibile.

metodo valutativo (o critico). Nel saggio *Che cos'è la filosofia*¹⁸ Windelband aveva individuato in Kant il pensatore a partire dal quale è possibile ricavare un concetto univoco e definitivo di filosofia. Mentre le scienze si occupano di realtà di fatto ed operano con giudizi (*Urteile*), il carattere distintivo della filosofia consiste nell'aver come oggetto il *valore*, e il suo strumento è di conseguenza non il giudizio, bensì la valutazione (*Beurteilung*). Non si tratta di una differenza di ambiti o di oggetti, ma di una differenza di metodi: da una parte il metodo genetico, che si interroga sulle connessioni causali e sull'origine fattuale dei fenomeni, dall'altra il metodo critico, che indaga la realtà sotto il punto di vista del valore, cioè riferendola alla validità nella sua declinazione teoretica (vero), etica (buono) o estetica (bello). Per usare la fortunata terminologia della *Critica della ragion pura*, alla *quaestio facti* del metodo genetico delle scienze naturali la filosofia contrappone, con il metodo critico, la *quaestio juris*. Lask sottolinea a questo proposito come già Kant ritenesse i due metodi «compredicabili», cioè applicabili, in modo parallelo, allo stesso oggetto, come testimonia tra l'altro la distinzione tra «punto di vista fisiologico» e «punto di vista pragmatico» nella *Prefazione all'Antropologia pragmatica*¹⁹. Con riferimento alla storia, il metodo valutativo (in Kant «punto di vista pragmatico») è per Lask l'unico che permette di delimitare l'ambito di ciò che è storico all'interno della sconfinata molteplicità del reale. Il primo passo in questa direzione è costituito dalla definizione della *cultura* come l'insieme di tutto ciò che è rilevante, nell'ambito del mondo umano, dal punto di vista della ragione. La cultura, osservata nel suo sviluppo temporale, costituisce a sua volta la *storia*. La distinzione tra ciò che appartiene alla cultura (e quindi alla storia) e ciò che invece non rientra sotto tale concetto è possibile soltanto in base ad un criterio ben preciso, ad un determinato valore universale che costituisce il punto fermo a partire dal quale il pensiero critico può applicare il metodo valutativo²⁰. Se da un lato Kant non è stato il primo ad applicare tale metodo (anche gli illuministi se ne servivano, senza tuttavia esserne consapevoli), dall'altro lato nessuno prima di lui era

¹⁸ W. Windelband, *Was ist Philosophie*, in *Präudien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Mohr (Siebeck), Freiburg i. B.-Tübingen 1884, pp. 1-53, tr. it. pp. 34-72.

¹⁹ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants Gesammelte Schriften* (=AA), hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1907/17, p. 119, tr. it. di G. Vidari *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 3.

²⁰ Sullo sfondo di questa esposizione del pensiero kantiano operata da Lask è facile intravedere le riflessioni di Heinrich Rickert sul ruolo del riferimento ad un valore per la delimitazione dell'ambito di ciò che è storico. Cfr. *Grenzen*, pp. 336-370, tr. it. pp. 182-198. Le *Grenzen* di Rickert sono senz'altro l'opera che ha esercitato il maggiore influsso teoretico su *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. A tal riguardo cfr. *infra*, cap. II, par. 3.

giunto alla sua teorizzazione sul piano filosofico. In questo riconoscimento del metodo valutativo e della dimensione del valore in esso implicita Lask individua dunque la *condicio sine qua non* per una qualsiasi riflessione logica sulla storia. Una condizione che, tuttavia, non è di per sé sufficiente ad una comprensione profonda dell'ambito storico, ma a partire dalla quale è possibile assumere atteggiamenti diversi che conducono a diversi livelli di penetrazione logica della storia.

3. Metodo valutativo astratto e punto di vista dell'individualità valoriale

Spostando l'accento dalla scoperta del metodo valutativo in generale al tipo di metodo valutativo che viene applicato, Lask giunge quindi ad individuare, accanto al merito, anche il limite specifico dell'impostazione kantiana. Sotto questo punto di vista Kant risulta per Lask ancora profondamente legato alla visione del mondo illuministica, in quanto identifica il valore con l'elemento generale-universale, riservando all'individualità concreta il mero ruolo di supporto per la realizzazione del valore, un supporto che di per sé, nella sua individualità, è però privo di valore. Proprio questa esigua considerazione dell'elemento individuale, che si ritrova in ogni forma di razionalismo, costituirebbe l'ostacolo principale che avrebbe impedito a Kant una vera compenetrazione dell'elemento storico:

Come è possibile un riconoscimento incondizionato della realtà storica, laddove la personalità storica viene giudicata in base alla sua relazione con l'imperativo categorico, le azioni di un uomo di Stato in base all'aver o meno consegnato il potere «nelle mani di un corpo comune istituito conformemente alla ragione» e l'avvenimento storico viene considerato solo nella misura in cui ha fatto progredire «il bene comune degli uomini nella loro condizione civile»?²¹

Con queste considerazioni Lask introduce un secondo nodo concettuale che riveste un'importanza fondamentale per l'impostazione della sua indagine: l'alternativa tra i due opposti metodi valutativi che riassume nelle formule «schema valutativo astratto (*abstraktes Wertschema*)» e «punto di vista dell'individualità valoriale (*Standpunkt der*

²¹ *Fichtes Idealismus*, I, 11. Le due citazioni nel testo di Lask sono da *Reflexionen Kants zur Anthropologie*, hrsg. v. B. Erdmann, Fues's Verlag, Leipzig 1882, pp. 215 sg.

Wertindividualität)»²². Lo schema valutativo astratto ha radici profonde nella storia della filosofia e va di pari passo, dal punto di vista logico, con il razionalismo. Alla sua base vi sono le due identificazioni dell'elemento generale-universale con il valore da un lato e dell'elemento storico con il «meramente empirico» privo di valore dall'altro. Questa impostazione deriverebbe da una nefasta trasposizione sul piano storico dello schema gnoseologico kantiano che vede contrapposti da una parte il materiale *a posteriori* empirico e individuale e dall'altra la forma *a priori* generale e dotata di validità. Anziché elaborare una logica specifica della realtà storica, come faranno i neocriticisti sudoccidentali, Kant estenderebbe la validità della logica generalizzante al di là del suo ambito specifico. In questo modo si introduce nella considerazione storica una scissione tra un elemento di «universalità valoriale (*Wertallgemeinheit*)», sempre uguale a se stesso, da una parte, e un «materiale empirico che cambia di volta in volta»²³ dall'altra. Quanto questo metodo astratto-formale fosse inadeguato alla comprensione dell'elemento storico, lo aveva già messo in chiaro Windelband quando nella parte conclusiva del celebre discorso rettorale di Strasburgo *Geschichte und Naturwissenschaft* aveva affermato che «La totalità di ciò che è dato nel tempo appare e risulta del tutto indipendente, di una indipendenza che non si può dedurre da nulla, accanto al sistema universale delle leggi» e che «il contenuto dell'accadere del mondo non si può ricavare dalla sua forma»²⁴.

Se dunque il riconoscimento del fenomeno del valore è il primo presupposto per una penetrazione logica della realtà storica, è, in un secondo momento, altrettanto importante che non ci si accosti alla storia con un metro di giudizio costituito dal valore formale-astratto, identico al concetto universale-generale, ma che si riconosca quella forma di realtà valoriale che Lask chiama «individualità valoriale (*Wertindividualität*)». La storia ci mostra di volta in volta configurazioni assolutamente concrete e irripetibili, che sono dotate di valore non semplicemente in quanto costituiscono il supporto di un valore generale, bensì nella loro individuale unicità, nel loro essere proprio così e non altrimenti. E' questo l'aspetto di fronte al quale il metodo di valutazione astratto, al quale resta fermo Kant, mostra la sua limitatezza. Per questo la sfida del pensiero successivo dovette essere, secondo Lask, quella di elaborare un altro metodo di

²² *Fichtes Idealismus*, I, 21.

²³ *Ivi*, p. 13.

²⁴ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. 3. vermehrte Auflage, Mohr, Tübingen 1907, p. 379, tr. it. di R. Arrighi *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, p. 174.

valutazione che fosse in grado di rendere ragione delle configurazioni storiche nella loro individualità concreta:

Non basta separare, mediante un'analisi critica, l'universalità valoriale dalla singola concrezione del valore, e quindi considerare la singola configurazione storica come la fusione reale di questi due elementi, come un precipitato individuale o un complesso determinato di valori che sono trapassati nella concretezza ma che rimangono, nel loro significato autonomo, valori astratti. Nell'individualità storica si trova sempre qualcosa *di più*. Si deve fare strada l'idea che ogni determinata grandezza valoriale deve essere valutata *per* la sua individualità stessa, nella sua insostituibile unicità.²⁵

Mentre nello schema di valutazione astratto l'individualità storica rimanda ad altro da sé, cioè ad un concetto generale sotto il quale può essere sussunta, nel metodo di valutazione adeguato alla storia l'individualità valoriale è una configurazione in sé conclusa, che non è riducibile al valore generale che in essa si realizza. Questo comporta che il tipo di valutazione basato sull'individualità valoriale può essere applicato anche alla totalità della realtà considerata come un tutto unitario: tale totalità non ha infatti alcunché fuori di sé a cui poter rimandare, alcun concetto generale sotto il quale possa essere sussunta, ed è quindi impossibile applicare ad essa il metodo valutativo astratto. Al contrario, nulla impedisce di considerare l'insieme concluso del reale come un'individualità valoriale, cioè una configurazione dotata di valore che esiste una sola volta e contiene una propria determinatezza irripetibile²⁶. Emergerà in seguito la centralità di questo concetto per la concezione della storia nel tardo Fichte²⁷; per adesso basti tenere in considerazione quanto esposto in funzione di un altro aspetto che vede i due metodi di valutazione contrapporsi: la differenza tra le coppie di opposizione particolare-generale e parte-intero.

Abbiamo visto come il metodo di valutazione astratto identifichi il valore con il generale-universale e l'individualità storica con il particolare. Ciò ha una serie di ricadute sul modo in cui viene concepito da un lato il rapporto tra l'individualità e il

²⁵ *Fichtes Idealismus*, I, 16. In questo passo Lask esprime, nel suo stile intrigato e concettualmente denso, quella stessa esigenza che Windelband, nel già menzionato discorso inaugurale, aveva formulato in questi termini: «[nella storia] si tratta di un avvenimento singolo o di una serie di azioni e vicende, dell'indole e della vita di un singolo uomo o di tutto un popolo, delle caratteristiche e dello sviluppo di una lingua, di una religione, di un diritto, di un prodotto della letteratura, dell'arte o della scienza e ciascuno di questi oggetti richiede una trattazione corrispondente alla propria indole» (W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 363, tr. it. p. 162). Cfr. a tal proposito anche H. Rickert, *Grenzen*, pp. 248-263, tr. it. pp. 135-143.

²⁶ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 16 sg.

²⁷ Cfr. *infra*, cap. III, par. 8.

valore, e dall'altro quello tra diverse individualità. Lask pensa qui il concetto generale secondo un modello empiristico-nominalistico, vale a dire come il risultato di un processo di astrazione mediante il quale una caratteristica comune ad una serie di individui viene fissata, tramite un atto di pensiero, in un determinato concetto. Il concetto generale risulta essere quindi una creazione del pensiero che, pur prendendo le mosse dalla realtà concreta, non è di per sé in essa contenuta. Nel modello valutativo astratto il rapporto tra l'individuo e il valore è quindi di tipo puramente ideale, e non reale, cioè viene istituito da un atto di pensiero e non si presenta già formato nella realtà osservata. Lo stesso si può affermare del rapporto tra i diversi individui che vengono riuniti sotto uno stesso concetto generale: essi si trovano accomunati solo dal fatto di condividere una determinata nota caratteristica, ma non sono necessariamente uniti da un vincolo reale. Una considerazione storica guidata da questo metodo avrà dunque una naturale tendenza a considerare le diverse formazioni individuali ciascuna per sé, astraendole dal loro contesto e svincolandole dai legami reali con le altre individualità: «l'isolamento degli oggetti dell'indagine, che il concetto di genere esige sul piano logico, si trasforma [...] nello scioglimento dei nessi storici e nell'*atomizzazione* di tutte le configurazioni sociali»²⁸. In questo atteggiamento isolante Lask individua (riprendendo esplicitamente la polemica hegeliana contro l'«atomismo» illuminista e kantiano) uno dei limiti fondamentali della concezione storica di Kant e dei suoi predecessori²⁹. Al contrario il metodo valutativo basato sull'individualità valoriale permette all'osservatore di fare entrare nella propria trattazione tutti quei legami particolari tra le diverse individualità che costituiscono il tessuto della realtà storica. Al rapporto, di natura astratta e ideale, tra particolare e universale, tale metodo è in grado di contrapporre il rapporto reale e concreto tra l'individualità valoriale del singolo, inteso come membro di una totalità, da una parte, e l'individualità valoriale del tutto dall'altra. Il singolo in questo contesto non appare più come l'esemplare di un determinato genere ideale, ma come una parte costituente di una totalità reale. Questo genere di rapporto può essere osservato, sul piano storico-filosofico, nel pensiero di Hegel, di colui cioè che più di ogni altro filosofo incarna il metodo valutativo basato sull'individualità valoriale, sebbene la sua concezione ponga l'accento più sulla totalità che sulla singolarità. Per esporre l'alternativa teoretica fondamentale esistente

²⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 19.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 19, 67 sg.

all'interno del metodo valutativo, Lask si serve dunque delle due massime figure offerte dalla storia della filosofia tra Sette e Ottocento: da una parte Kant con il metodo astratto dominato dall'opposizione tra particolare privo di valore e valore universale-generale, dall'altra Hegel con il riconoscimento dell'individualità valoriale che si concretizza nel rapporto tra la singola realtà dotata di valore e la totalità valoriale (che costituisce anch'essa un'individualità sul piano logico) di cui essa fa parte.

4. Logica analitica e logica emanatista

Si è visto come il metodo valutativo astratto nasca per Lask dalla trasposizione di uno schema gnoseologico (quello che vede la forma *a priori* dotata di validità contrapposta alla materia *a posteriori* dell'empiria) sul piano storico-culturale. Lask sottolinea però come questo passaggio non sia affatto necessario e come non esista un legame vincolante che imponga il metodo valutativo astratto a chi abbraccia una gnoseologia di tipo criticista. Al contrario, l'intera interpretazione laskiana di Fichte è dominata, come emergerà, dall'idea di una posizione filosofica che unisca una gnoseologia di tipo kantiano ad una valorizzazione della datità individuale quale fu realizzata dall'idealismo tedesco, o, secondo la terminologia di Lask, il punto di vista della logica analitica a quello dell'individualità valoriale. Lask intende quindi separare, dal punto di vista metodologico, la considerazione sul rapporto tra pensiero e realtà in generale (gnoseologia) dalla riflessione sul valore «culturale» delle configurazioni storiche (filosofia della cultura)³⁰. Tanto in Kant quanto in Hegel egli individua invece uno stretto legame tra questi due ambiti, che comporta una trasposizione di componenti metodologiche dall'uno all'altro piano di riflessione, impedendo così l'auspicata separazione di gnoseologia e filosofia della cultura. Kant avrebbe erroneamente trasposto il metodo della gnoseologia alla filosofia della cultura, peccando di astrazione nei confronti della realtà storica, mentre Hegel avrebbe applicato all'ambito logico un metodo che è legittimo solo sul piano della filosofia della cultura, cadendo così in una forma di logica metafisica, quale è per Lask la dialettica. Al fine di effettuare la separazione tra i due piani e mettere in luce le illegittime «invasioni di campo» da un ambito all'altro, Lask effettua un'analisi dei «presupposti logici del razionalismo di

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 28.

Kant e di Hegel»³¹, dalla quale lascia emergere due categorie storico-filosofiche che saranno centrali per la sua interpretazione di Fichte: i concetti di «logica analitica» e «logica emanatista»³².

Il principio discriminante che distingue queste due opposte posizioni consiste nel rapporto tra la realtà empirica e il concetto: mentre per la logica analitica il concetto è un «contenuto parziale sub-reale», per la logica emanatista esso costituisce invece il «fondamento originario sovra-reale»³³ della realtà empirica. Su un versante si trova quindi la posizione di chi considera il concetto come qualcosa di più povero di contenuto rispetto al reale, che ne costituisce «la base inamovibile, a partire dalla quale prende avvio ogni formazione concettuale»³⁴; sul versante opposto sta invece chi attribuisce al concetto uno statuto ontologico e una ricchezza di contenuto superiori rispetto alla realtà empirica. Come si è già accennato, Lask si schiera apertamente dalla parte della logica analitica, di cui individua la realizzazione storica più piena nella filosofia kantiana³⁵. La logica analitica comporta, innanzitutto, una posizione che Lask

³¹ *Ivi*.

³² Di questa distinzione chiave per il primo Lask si sono occupati in particolare R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., pp. 167-184 e C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., pp. 15-37.

³³ *Fichtes Idealismus*, I, 30 sg.

³⁴ *Ivi*, p. 30.

³⁵ Il rifiuto laskiano della logica emanatista è talmente netto che risulta poco comprensibile l'affermazione secondo cui in Lask vi sarebbe «un'oscillazione, fra un apprezzamento “moderato” e una valorizzazione piena e radicale (anche se pronunciata sottovoce) della logica emanatico-hegeliana» (C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della filosofia*, cit., p. 28). Tuozzolo in questo passo si riferisce evidentemente all'apprezzamento laskiano del punto di vista dell'individualità valoriale in Hegel, e non ad un apprezzamento della logica emanatista (termine con cui Lask indica soltanto la dottrina gnoseologico-ontologica del primato del concetto generale sull'individuale), di cui invece non v'è traccia in Lask. Per lo stesso motivo ci pare inesatta anche l'affermazione secondo cui «Il giovane Lask si propone [...] di integrare vicendevolmente Kant e Hegel, o, più esattamente, il «modo di valutare» analitico (che identifica l'universale, il concetto, con il genere di cui l'individuale, l'empirico, è l'esemplare) e quello emanatico-hegeliano (che fa dell'universale, del concetto, il tutto, l'intero di cui l'individualità empirica è parte)» (*ivi*, p. 30). Ciò che Lask intende integrare è piuttosto una gnoseologia di tipo analitico (kantiano) con una metodologia della storia di tipo hegeliano (ma non per questo «emanatista»), che consideri gli individui come individualità valoriali che si integrano in una totalità concreta dotata di valore. Il punto di vista che fa «del concetto [...] l'intero di cui l'individualità empirica è parte», che è ciò che *Lask* intende con il termine «logica emanatista», viene al contrario respinto nella maniera più decisa, in quanto traspone il rapporto reale tutto-parti (essenziale al punto di vista storico) ad un ambito, quello logico, nel quale soltanto il rapporto ideale genere-individuo ha un senso. Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 28: «Così potremo avallare i presupposti logici della filosofia trascendentale di Kant, senza approvare l'unilaterale formalismo della valutazione che derivò, in senso psicologico, da essi. Così potremo, al contrario, rifiutare la teoria del concetto di Hegel, senza dover misconoscere la sua proficua creazione di nuovi concetti di valore» (Il corsivo è nostro). Anche Hofer sottolinea il rifiuto laskiano della logica emanatista e la sua opzione per una logica analitica, cui deve però essere affiancato il punto di vista dell'individualità valoriale: «La logica analitica è accanto all'individualità valoriale il corpo centrale della metodologia della filosofia della storia»; «Agli occhi di Lask il metodo dialettico hegeliano, al contrario, non è accettabile «dal punto di vista critico»» (R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., p. 173). Cfr. in proposito anche U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., p. 234.

stesso definisce come «nominalismo ed empirismo»³⁶: il rapporto tra concetto e realtà è di tipo astratto, cioè il concetto porta ad espressione un determinato aspetto tratto dalla realtà, che viene isolato a partire dalla molteplicità dell'esperibile. Il concetto non ha un'esistenza autonoma, ma è dipendente dalla sua base empirica, nonché dall'atto del pensiero con il quale è stato istituito. Il concetto è un «mero concetto», un che di «meramente ideale» contrapposto all'unica realtà, che è quella esperibile. Se la caratterizzazione operata da Lask si arrestasse qui, lo si potrebbe accusare di attribuire a Kant una posizione sostanzialmente lockiana. Ma l'intento del giovane allievo di Rickert è invece quello di mostrare la compatibilità di questa forma di empirismo con il razionalismo kantiano. L'apparente contraddizione tra questo empirismo nominalista e il criticismo sta nel fatto che quest'ultimo fonda l'oggettività della conoscenza non nel materiale empirico, bensì proprio in quel concetto che verrebbe abbassato al rango di entità «sub-reale», o «puramente ideale». Come si concilia dunque l'origine empirica della conoscenza con la fondazione razionalistica dell'oggettività nel concetto? Lask riassume la soluzione kantiana nella distinzione tra «oggettualità (*Gegenständlichkeit*)» e «oggetto (*Gegenstand*)»³⁷ determinato contenutisticamente. Soltanto la prima, cioè la forma generale di ogni conoscenza, trova il suo fondamento nel concetto, mentre la determinatezza e l'individualità hanno la loro unica origine nell'empiria. Lungi dall'entrare in contraddizione con i presupposti della logica analitica, la dottrina trascendentale kantiana rappresenta per Lask addirittura la massima espressione, il «trionfo» della logica analitica. Per giustificare quest'affermazione Lask raffronta il punto di vista kantiano a quello del razionalismo dogmatico prekantiano. Quest'ultimo è caratterizzato da due presupposti fondamentali: «la teoria della copia e l'ipostatizzazione di valori conoscitivi in realtà determinate contenutisticamente»³⁸. Da un lato l'ideale della conoscenza viene fissato nella riproduzione di una realtà esterna; dall'altro, non potendo realizzare quest'ideale nella conoscenza empirica, il razionalista ripone il valore della conoscenza in una realtà razionale sovrasensibile. Così facendo egli pone una realtà concepita a partire dall'ideale della conoscenza a fondamento della realtà empirica, istituendo quindi una forma di dipendenza dell'essere dal pensiero, incompatibile con il punto di vista della logica analitica. Kant, invece, supererebbe entrambi i presupposti del razionalismo dogmatico tramite la sua svolta copernicana. Il

³⁶ *Fichtes Idealismus*, I, 31.

³⁷ *Ivi*, p. 33. Per la distinzione tra *Wirklichkeit* e *Gegenständlichkeit* cfr. anche *ivi*, p. 42.

³⁸ *Ivi*, p. 33.

suo abbandono della concezione della conoscenza come riproduzione della realtà non implicherebbe infatti un'onnipotenza dell'elemento razionale, come si potrebbe ritenere. Al contrario, ciò che dipende dal concetto non è l'interesse della conoscenza, ma la sua sola componente formale; l'oggettualità, ma non gli oggetti nella loro determinatezza. Introducendo questa rigorosa distinzione tra forma e materia della conoscenza, Kant porrebbe un limite invalicabile al dominio del razionale, che viene relegato al solo ambito formale. E' per questo che «il razionalismo kantiano non si limita a tollerare un certo empirismo, una certa insostituibile autonomia dell'empirico, ma dà ad essi un fondamento filosofico»³⁹.

Lask individua due piani sui quali la logica analitica si sviluppa nel sistema kantiano: innanzitutto il livello della logica formale, per il rapporto tra concetto di genere ed esemplare, e in secondo luogo il livello trascendentale, per il rapporto tra principio gnoseologico e singola conoscenza. In entrambi i casi si ha un rapporto di indeducibilità del particolare dal generale, che si tratti di indeducibilità di un esemplare da un genere, oppure di una determinata conoscenza o legge naturale da un principio gnoseologico generale. Lask definisce questo rapporto di indeducibilità con il termine «contingenza (*Zufall*)», e, a seconda del livello, distingue un «concetto logico di contingenza (*logischer Zufallsbegriff*)» da un «concetto logico-trascendentale di contingenza (*transzendentallogischer Zufallsbegriff*)»⁴⁰. Il punto di partenza per questa distinzione è costituito dalla classificazione, desumibile dalla dottrina kantiana, del reale secondo tre gradi di universalità: in primo luogo le leggi naturali universali, cioè trascendentali (come il principio di causalità o l'affermazione che «tutti i corpi sono estesi»), quindi le leggi naturali specifiche, cioè le leggi fisiche nel senso comune del termine, e infine il mero individuale, il singolo caso sussumibile sotto una determinata legge. Ogni grado è «contingente», o «irrazionale» rispetto a quello superiore, cioè indeducibile da esso. Lask sottolinea a questo proposito il carattere relativo del concetto di irrazionalità nella concezione critica: esso va sempre posto cioè in relazione ad un determinato tipo di universalità. Rispetto all'universalità dei principi trascendentali l'intera scienza della natura, con le sue singole leggi, è contingente o irrazionale; rispetto ad una legge, ogni realizzazione empirica di essa è contingente o irrazionale. Se si prende in considerazione il livello minimo di universalità, rappresentato dal singolo

³⁹ *Ivi.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 39.

concetto, si giunge infine ad individuare quel limite al di là del quale si trova «ciò che non può essere <in alcun modo anticipato> o determinato a priori», il «*residuo irrazionale*»⁴¹. *L'irrazionalità dell'individuale* indica dunque per Lask il limite della comprensibilità, l'impossibilità per il nostro intelletto discorsivo di portare a espressione la molteplicità del reale così come essa viene esperita immediatamente. Questo concetto costituisce non solo il nucleo teoretico dell'intero libro su Fichte, ma anche uno dei perni fondamentali della filosofia laskiana in generale. Da questo risulta la centralità della determinazione del punto di vista della logica analitica, un punto di vista nel quale Lask si riconosce e a cui attribuisce un'importanza fondamentale anche nella sua interpretazione del pensiero fichtiano.

La posizione della logica emanatista viene introdotta da Lask tramite il rimando a due forme di logica che sono compatibili con la logica analitica, ma che al tempo stesso presentano alcuni elementi che le accomunano alla logica emanatista: la logica matematica e la logica ideale dell'intelletto intuitivo. Si tratta di due forme di logica che presentano un carattere intuitivo e che, soprattutto, presentano una forma di «immunità» rispetto al problema dell'irrazionalità dell'individuale. La logica matematica ha però un ambito di applicazione limitato, che non si estende alla realtà empirica, mentre la logica ideale dell'intelletto intuitivo è un'idea filosofica che viene attribuita ad un ipotetico intelletto onnipotente, ma viene concepita come in ogni caso al di fuori della portata dell'intelletto umano. Nessuna di queste due forme di logica è dunque per noi applicabile, dal punto di vista della logica analitica, alla realtà empirica, ed è per questo che un pensatore come Kant ha potuto concepirle senza entrare in contrasto con la propria impostazione fondamentale. Al contrario, la logica dell'intelletto intuitivo serve a Kant proprio a mettere in risalto, per contrasto, i caratteri fondamentali del nostro intelletto finito e discorsivo. Si tratta quindi di una mera ipotesi, che, lungi dal mettere in discussione il punto di vista della logica analitica, piuttosto lo rafforza. Essa mette in chiaro, infatti, che soltanto postulando un intelletto intuitivo, quindi un superamento del dualismo tra concetto e intuizione, è possibile andare oltre il confine fissato dall'irrazionalità dell'individuale, mentre ciò è impossibile al nostro intelletto discorsivo. Lask mette in rilievo come i caratteri che Kant attribuisce a questa ipotetica forma di intelletto ideale richiamino la struttura propria della logica emanatista. In essa al rapporto tra generale e particolare si sostituisce quello tra il tutto e le parti: non

⁴¹ *Ivi*, p. 42 sg.

essendo vincolato ai processi di astrazione e di sussunzione, l'intelletto intuitivo può conoscere l'universale non semplicemente nella forma, scevra di contenuto, del generale, ma in quella concreta della totalità che comprende in sé tutte le parti⁴². Ciò che per l'intelletto analitico è reso impossibile dall'irrazionalità dell'individuale, cioè la conoscenza del singolare a partire dall'universale, è invece possibile all'intelletto intuitivo, che possiede la conoscenza della totalità, e non della semplice generalità.

Ma ancor più che nella logica ideale dell'intelletto intuitivo, Lask vede nella logica matematica il vero «membro intermedio tra logica analitica e logica emanatista»⁴³. La logica matematica, pur essendo limitata ad un ristretto ambito di realtà, presenta notevolissime analogie con la logica emanatista. In essa l'irrazionalità dell'individuale non sussiste, in quanto l'oggetto è sì da un certo punto di vista individuale (*questo* triangolo, *questa* determinata grandezza), ma la sua individualità è di genere del tutto diverso rispetto a quella empirica. L'oggetto della matematica può infatti essere costruito a partire dai concetti generali:

Anche nella matematica l'oggetto intuitivo è un che di singolare, concreto, «dato», ma dato *a priori*, non *a posteriori* come il materiale della sensazione; esso è qualcosa di unico dal punto di vista logico: individuale, irripetibile e tuttavia al tempo stesso costruibile *a priori*! Quando si ha una datità *a priori* è possibile lasciar *sorgere* il molteplice dal concetto, dalla regola generale; quando si ha una datità *a posteriori*, al contrario, il tentativo di lasciarlo sorgere dal contesto si infrange contro il duro nucleo dell'impenetrabilità logica.⁴⁴

Questo fa sì che, nella logica matematica, tra il generale e questo particolare dato *a priori* sussista un legame intrinseco, potremmo dire un'intimità del tutto peculiare. Trattandosi di una logica di tipo intuitivo, non esiste quella separazione tra concetto generale e intuizione particolare che caratterizza la conoscenza empirica, ma tanto il generale quanto il particolare hanno carattere intuitivo, immediato. E' chiaro che l'irrazionalità dell'individuale, che implica l'incapacità del generale di portare pienamente ad espressione l'individuale in quanto tale, non può in alcun modo sussistere in un siffatto ambito, in cui vige, contrariamente a quanto avviene nella realtà

⁴² Cfr. *Ivi*, p. 59. Per quanto riguarda Kant, cfr. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft (=KdU)*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin 1908/13, pp. 406-408, tr. it. di A. Gargiulo *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 495-499. Sull'idea di un intelletto intuitivo nella *Critica del Giudizio* e sul suo rapporto con l'intelletto discorsivo umano si ritornerà in seguito (cfr. *Infra*, Cap. II, par. 1).

⁴³ *Fichtes Idealismus*, I, 44.

⁴⁴ *Ivi*, p. 46.

empirica, un'uniformità del generale e dell'individuale. Il secondo carattere che avvicina la logica matematica ad una logica di tipo emanatista consiste nel tipo di rapporto che sussiste tra l'universale e il particolare. Come nella logica ideale dell'intelletto intuitivo, anche qui l'universale non è rappresentato da un generale astratto, ma da una forma di totalità, in questo caso una totalità intuitiva quale è quella dello spazio geometrico. Ogni elemento singolare è contenuto in essa, e non semplicemente sussumibile sotto di essa, come avviene per i concetti generali della logica analitica. Ciò ha una ricaduta anche sul rapporto che intercorre tra le diverse individualità, in quanto l'insieme degli oggetti compresi nello spazio geometrico non è costituito, come avviene per gli oggetti empirici compresi sotto un concetto, da un aggregato di singoli elementi che hanno in comune null'altro che una determinata nota distintiva, ma è al contrario composto da un «tutto (*totum*) continuo, un tutto che non è il prodotto, ma piuttosto il presupposto delle singole parti, che perciò possono essere pensate non come unità autonome isolate, ma solo come limitazioni dello spazio»⁴⁵. Anche riguardo ai rapporti universale-particolare e particolare-particolare, la logica matematica prefigura ciò che avviene nella logica emanatista: l'universale è presupposto del particolare, e i diversi elementi individuali vengono presi in considerazione non isolatamente, ma in funzione della loro relazione reciproca e della loro relazione con il tutto.

Lask vede una conferma della sua interpretazione della logica matematica come momento intermedio tra la logica analitica e la logica emanatista nel fatto che l'analogia di tipo matematico ricopre un ruolo di assoluta importanza in sostenitori di una forma di logica emanatista quali Spinoza e Schelling. Per chi sostiene una forma di derivazione della realtà dal concetto, o comunque da un principio universale, si presenta naturale la similitudine con la costruzione geometrica, che ricava il particolare muovendo da regole generali. Tuttavia nella forma più evoluta di logica emanatista, cioè nella logica dialettica hegeliana, l'analogia matematica scompare. Per Lask questo è il sintomo di un particolare affinamento della logica emanatista che distingue nettamente Hegel dai suoi predecessori. La prima forma di logica emanatista appare nella storia della filosofia con Platone: l'idea viene pensata dal fondatore dell'Accademia come avente una ricchezza di contenuto maggiore rispetto alla realtà individuale. Essa viene però concepita più come un concetto generale, secondo il modello della logica analitica, che come totalità

⁴⁵ *Ivi*, p. 53.

universale, come risulterebbe più adeguato all'interno di una concezione di logica emanatista. Lask vede un secondo esempio di logica emanatista non del tutto compiuta in Spinoza, la cui Sostanza rappresenta sì una totalità, ma una totalità che finisce per rimanere astratta e priva di contenuto reale. Simile alla Sostanza spinoziana è infine l'idea schellinghiana dell'Assoluto, che è il punto di partenza per la riflessione hegeliana. Ma Hegel, se in un primo momento si colloca sulla scia di Schelling, a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito* introduce una visione del tutto nuova di quell'universale a partire dal quale deve svilupparsi il particolare, e sostituisce all'immoto e rigido principio schellinghiano il proprio Assoluto diveniente e dinamico, che «penetra veracemente ogni singolarità»⁴⁶. Questo permette a Hegel di realizzare pienamente quella condizione necessaria per il compimento della logica emanatista che Lask individua nell'identificazione dell'*estensione* del principio universale con il suo *contenuto*. Mentre nella logica analitica con il crescere dell'estensione di un concetto, cioè dell'insieme di individui che ricadono sotto di esso, cresce anche l'astrazione e diminuisce di conseguenza la ricchezza di contenuto, nella logica emanatista al crescere dell'estensione del concetto deve corrispondere anche una crescita di contenuto. Il concetto veramente universale è per Hegel quello che non solo comprende *sotto* di sé un determinato insieme di individui, che rappresentano la sua estensione (come fa il concetto astratto), ma comprende *in sé* ciascuna individualità nella sua concretezza, e quindi il suo contenuto è uguale alla sua estensione. Ma se il concetto può comprendere il singolare nella sua individualità, allora il problema dell'irrazionalità è d'un colpo superato, senza che per questo l'irrazionalità dell'individuale venga ignorata, come accade nelle forme intuitive, non dialettiche, di logica emanatista. Per questo Lask afferma che «se i concetti che si evolvono dialetticamente sono accettabili, *in quel caso e solo in quel caso* si ha un superamento dell'irrazionalità»⁴⁷. La posizione hegeliana sarebbe cioè la sola che, se viene accettata come possibile, permette un superamento dell'irrazionalità dell'individuale. Hegel stesso vide, d'altronde, la propria filosofia come il superamento di quella posizione criticista dominata dal punto di vista del concetto astratto e quindi da un'insanabile dualismo di generale e individuale. Ora, questa incapacità del concetto di penetrare l'individuale, che Hegel ritiene di superare con l'introduzione del suo concetto dialettico, è, invece, per il criticista che non accetta

⁴⁶ *Ivi*, p. 65.

⁴⁷ *Ivi*, p. 72.

il punto di vista dialettico, un limite intrinseco al pensiero umano *tout court*, a cui è possibile contrapporre un ipotetico intelletto divino, ma non un, per quanto suggestivo, pensiero umano non astraente. Per Lask l'opzione «analitica» rappresenta un punto fermo, che egli manterrà fino alla fine, e per questo quel problema che Hegel ritiene di risolvere dialetticamente rimarrà per lui fino alla fine un problema: l'impossibilità del pensiero di portare ad espressione l'individualità in quanto tale, ovvero il problema dell'*irrazionalità dell'individuale*.

Capitolo II

L'irrazionalità dell'individuale e il problema della contingenza da Kant alla *Südwestdeutsche Schule*

1. L'origine del problema nella Critica del Giudizio

Nell'espone i problemi dell'irrazionalità dell'individuale e della contingenza logica e trascendentale Lask si appoggia ripetutamente ad affermazioni tratte dalla *Critica del Giudizio*, che, ancor più dei pur numerosi riferimenti alle *Lezioni di logica* e alla *Critica della Ragion Pura*¹, svolgono un ruolo chiave nello sviluppo dell'argomentazione. A conferma della centralità della terza Critica per l'elaborazione di questo nucleo problematico, Lask scrive che «il concetto logico di contingenza costituisce il fondamento speculativo dell'intera *Critica del Giudizio*»². Se questa frase rende chiaro il debito di Lask nei confronti del maestro di Königsberg, d'altra parte solleva la domanda, non certo scontata, circa il senso determinato in cui il concetto di contingenza costituisce il fondamento dell'intera *Critica*. A prima vista può infatti apparire come una forzatura cercare proprio in questo concetto specifico il fondamento teoretico di un'opera che ha come suo oggetto la facoltà del giudizio riflettente nelle sue due declinazioni estetica e teleologica. Una lettura attenta dei passi cui Lask fa riferimento permette tuttavia di comprendere il motivo di quest'affermazione e di mettere quindi in luce l'intenzione ermeneutica che guida Lask nella sua lettura della *Critica del Giudizio*.

Un'ulteriore questione che è legittimo sollevare prima ancora di entrare nel merito delle singole affermazioni interne alla *Critica del giudizio* è: perché il luogo privilegiato in cui Lask individua le radici del suo problema, di carattere prettamente logico, non è

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787 (=KdrV)*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin 1903 (per l'indicazione delle pagine ci si riferirà, come è uso, all'impaginazione della prima e della seconda edizione, con il numero della pagina preceduto rispettivamente dalla lettera A o B), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radicce *Critica della ragion pura*, 10° ed., Laterza, Roma-Bari 2000.

² *Fichtes Idealismus*, I, 40.

l'opera logico-gnoseologica, la *Critica della ragion pura*? La risposta si fa avanti se si riflette sul carattere generale della prima critica e sulla domanda fondamentale cui essa risponde. Nella *Critica della ragion pura* Kant riflette infatti sulla conoscenza «in generale» alla ricerca dei suoi principi trascendentali, con particolare riferimento alla domanda: «come sono possibili giudizi sintetici a priori?»³. La ricerca mira dunque principalmente alla componente *a priori* della conoscenza, e quindi tramite questa alla fondazione della sua pretesa di universalità. L'accento viene quindi posto da Kant su quella componente formale, di origine soggettivo-trascendentale, che dà un fondamento di validità ai giudizi sintetici *a priori*. L'oggetto privilegiato della *Critica della ragion pura* sono dunque i giudizi sintetici *a priori*, non i giudizi empirici di cui si compongono in gran parte le scienze naturali. È significativo che i giudizi sintetici *a priori* abbiano la loro sede in primo luogo nell'ambito matematico e in quello metafisico, che sono ambiti, come abbiamo visto, «immuni» al problema dell'irrazionalità dell'individuale. Per quanto riguarda l'ambito delle scienze naturali, i giudizi sintetici *a priori* vi trovano sì una loro collocazione, ma soltanto «come principi» generali e non al livello delle conoscenze specifiche⁴. La varietà dell'individuale empirico, che è per Lask il luogo del problema della contingenza nel senso più pregnante, non è quindi direttamente toccata dal problema dei giudizi sintetici *a priori*, che, in quanto *a priori*, hanno la loro sede in ambiti immuni dal problema dell'irrazionalità, quali sono l'ambito matematico o anche quello dei principi trascendentali della conoscenza. Non deve dunque stupire che il problema dell'irrazionalità dell'individuale emerga soltanto nella *Critica della facoltà di giudizio*, di quella facoltà, cioè, che ha il compito di mettere in relazione quell'universale che è stato legittimato dalla prima critica con la sconfinata molteplicità dell'individuale empirico. Nella *Critica della ragion pura* Kant fonda, con ricorso alla facoltà intellettuale e all'appercezione trascendentale come suo momento culminante, l'universalità del sintetico a priori, ma la messa in relazione di tale universalità con ciò che di volta in volta si presenta, in modo sempre nuovo, all'esperienza, è compito della facoltà di giudizio. È essa, e non l'intelletto con il suo apparato trascendentale di categorie indipendenti dall'esperienza, che deve fare i conti con quell'imprevedibilità, quella non anticipabilità, quella molteplicità sempre nuova e indeducibile dai concetti generali, che caratterizza la realtà empirica.

³ *KdV*, B 19, tr. it. p. 44.

⁴ Cfr. *ivi*, B 14-B 19, tr. it. pp. 42-44.

Kant suddivide, come è noto, la facoltà di giudizio in determinante e riflettente. Il criterio di distinzione è dato dalla risposta alla domanda se l'universale, sotto il quale il particolare deve essere sussunto, sia dato a priori da parte dell'intelletto oppure no. In caso affermativo, vale a dire quando la legge universale è data, la facoltà di giudizio è «determinante», cioè non deve fare altro che applicare tale principio universale, bell'è pronto, al caso particolare. I principi, o leggi universali, che l'intelletto può fornire interamente a priori, non sono altro però che i principi trascendentali validi per ogni conoscenza in generale, cioè quelle «leggi universali della natura», le quali «hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto universale della natura in quanto tale)»⁵. Ma la conoscenza che si ottiene applicando questi principi agli oggetti particolari dell'esperienza è di tipo assolutamente generale, e non ci dice di essi nulla che realmente ci interessi dal punto di vista di una concreta scienza naturale. Se bisognasse basarsi unicamente sui giudizi sintetici *a priori* e sulla loro applicazione alla realtà empirica, non sarebbe possibile alcuna scienza naturale nel senso in cui la intendiamo comunemente, cioè come conoscenza della realtà empirica nella sua molteplicità. Così si esprime Kant riguardo all'insufficienza dei principi trascendentali nei confronti della sconfinata varietà cui ci pone di fronte la natura:

Ma vi sono così molteplici forme della natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura, le quali sono lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce *a priori* l'intelletto puro, – poiché tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi) in generale, – che vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche, potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del *nostro* intelletto, ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto anche dal concetto di una natura), debbono essere considerate come necessarie secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice.⁶

Rimandando a più avanti le considerazioni sulla seconda parte di questo passaggio, concentriamoci per il momento sulla prima parte, in cui Kant formula in modo particolarmente felice ed esplicito il pensiero dell'inadeguatezza dell'universale nei confronti della molteplicità del particolare. Le leggi trascendentali delineano il concetto della natura in generale, ma tale concetto lascia aperta la possibilità ad una sconfinata varietà di possibili «modificazioni», di cui ci rendono testimoni le «molteplici forme

⁵ *KdU*, p. 180, tr. it. p. 29.

⁶ *Ivi*, p. 180 sg., tr. it. p. 29.

della natura». L'unico strumento che resta a nostra disposizione per ordinare, e quindi conoscere, questa indeterminata molteplicità sono le «leggi empiriche» cioè delle leggi che *non sono in alcun modo deducibili a partire dai principi trascendentali*. L'esempio che Kant fornisce per esplicitare questo pensiero è assolutamente chiaro: l'intelletto ci dice a priori che ogni cambiamento ha una causa,

«ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre questa determinazione formale [...], sono anche determinati, – o determinabili, per quanto se ne possa giudicare *a priori*, – in diversi modi; sicché nature specificamente differenti, a prescindere da ciò che hanno in comune in quanto appartengono alla natura in generale, possono essere causa in una infinità di maniere diverse; ed ognuna di queste maniere (secondo il concetto di una causa in generale) deve avere la sua regola [...]. Dobbiamo quindi pensare che nella natura, considerandola nelle sue leggi puramente empiriche, siano possibili leggi empiriche infinitamente varie, che, tuttavia, sono contingenti per noi (non possono essere conosciute *a priori*)»⁷

Kant sottolinea come questa inadeguatezza dell'universale in relazione all'individuale discenda da una caratteristica propria del nostro intelletto discorsivo, il quale «ha questo di particolare rispetto al giudizio, che nella conoscenza che esso fornisce, il particolare non è determinato mediante l'universale, e quindi il primo non può essere dedotto dal secondo soltanto»⁸. Esso è in grado, infatti, di operare soltanto con un «universale analitico», che, «relativamente alla varietà del particolare, non determina niente, ma deve aspettare questa determinazione, che serve al giudizio, dalla sussunzione dell'intuizione empirica»⁹. Si tratta dunque di un universale che è in realtà un mero generale, di una forma semplicemente ideale che si trova sempre in una situazione di difetto nei confronti della ricchezza del materiale empirico. È significativo che Kant metta in relazione questo limite del nostro intelletto con il suo carattere al tempo stesso finito e dualistico, in base al quale esso deve sempre operare con «due elementi del tutto eterogenei, l'intelletto pei concetti, e l'intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono a quei concetti»¹⁰. In contrapposizione al nostro siffatto intelletto, Kant introduce, come ipotetico contraltare, l'idea di un intelletto intuitivo, o *intellectus archetypus*, che richiama chiaramente l'intelletto divino della tradizione e che Lask, come abbiamo visto, prende in considerazione in quanto caratterizzato da

⁷ *Ivi*, p. 183, tr. it. pp. 37 sg.

⁸ *Ivi*, p. 406, tr. it. pp. 495 sg. Ho modificato la traduzione di Gargiulo rendendo «abgeleitet» con «dedotto», preferendolo al più generico «derivato».

⁹ *Ivi* p. 407, tr. it. p. 497.

¹⁰ *Ivi*, p. 401, tr. it. p. 485.

forti analogie con il modello della «logica emanatista». Per un intelletto di questo tipo scompaiono tutti quei tratti caratteristici che determinano al tempo stesso la specificità e i limiti dell'intelletto discorsivo. Esso non è segnato dalla divisione tra la ricettività dell'intuizione sensibile e la spontaneità dell'intelletto, ma possiede una «*intuizione perfettamente spontanea*» che lo rende un «intelletto *intuitivo*»¹¹. Da ciò deriva, riguardo al modo di porre l'universale in relazione al particolare, che esso non è vincolato, come l'intelletto discorsivo, a quell'universale analitico che «non determina niente relativamente alla varietà del particolare», bensì dispone, al contrario, di un «*universale sintetico*» che Kant definisce anche come «l'intuizione di un tutto in quanto tale»¹², a partire dalla quale è possibile discendere dall'universale al particolare, rappresentato dalle parti di questo tutto, e determinare in questo modo (cosa impossibile al nostro intelletto) il particolare a partire dall'universale. Un intelletto che possieda a priori l'intuizione del tutto è dunque in grado di conoscere il particolare in tutte le sue infinite sfaccettature, perché non è limitato dalla mera generalità del concetto analitico: per esso l'irrazionalità dell'individuale, che è indissolubilmente connessa alla discorsività del nostro intelletto, semplicemente non si presenta. È evidente come queste considerazioni contenute nella *Critica del Giudizio* si adattino perfettamente allo schema interpretativo laskiano: da un lato abbiamo una logica, la nostra, che è segnata dalla separazione tra un concetto «analitico» meramente formale e ideale e una realtà infinitamente varia che non si lascia ridurre ad esso; dall'altro lato la logica ideale dell'intelletto intuitivo, superando la separazione tra forma e materiale (cioè tra pensiero ed essere) e sostituendo al rapporto generale-individuale quello tra il tutto e le parti, prefigura la soluzione hegeliana, che Lask considera la sola che sarebbe in grado di superare l'irrazionalità dell'individuale, se soltanto fosse «accettabile». Ma di fronte a questa alternativa, come sappiamo, Lask opta per la concezione dell'intelletto umano come finito e condannato alla scissione dualistica, come un intelletto che non può strutturalmente giungere ad un accordo pieno con la realtà. È importante tenere presente quest'alternativa fondamentale per osservare, in seguito, il modo in cui Lask applicherà questo schema interpretativo alla filosofia fichtiana, che, come già anticipato, si rivelerà come un proseguimento dell'impostazione criticista, e non piuttosto come una preparazione dell'impostazione hegeliana.

¹¹ *Ivi*, p. 406, tr. it. p. 495.

¹² *Ivi*, p. 407, tr. it. p. 497.

Da quanto esposto emerge come Lask abbia buon gioco ad indicare nella *Critica del Giudizio* il luogo in cui Kant elabora il «concetto logico-trascendentale di contingenza», il principio cioè secondo cui le singole conoscenze non possono in alcun modo essere dedotte dai principi trascendentali riguardanti la conoscenza in generale. Questo principio cardine, fondamentale per il «punto di vista della logica analitica», gioca un ruolo di primo piano, come si vedrà, non solo per l'interpretazione laskiana di Kant, ma soprattutto per quella di Fichte e in ultima analisi per la posizione filosofica dello stesso Lask. È tuttavia opportuno sottolineare come la riflessione kantiana non si fermi al punto in cui Lask la lascia dopo avervi rintracciato l'origine del proprio campo problematico. Ciò che per Lask rappresenta un punto di arrivo, l'indicazione di un limite invalicabile per la ragione, viene piuttosto inteso nella *Critica del giudizio* come un punto di partenza, come l'esposizione di un problema al quale la riflessione critica ha il compito di dare una risposta. Mentre Lask intende l'irrazionalità dell'individuale come un limite strutturale della nostra ragione *tout court*, come un punto al di là del quale soltanto l'esperienza contingente ha ancora qualcosa da dire, ma la ragione trascendentale non può che tacere, Kant, al contrario, considera la limitatezza dell'intelletto nella sua funzione trascendentale come un indice del fatto che, affinché sia possibile una conoscenza della natura nella sua molteplicità, ad esso vada affiancata una forma diversa di riflessione razionale. Tutte le considerazioni kantiane prese in esame, che Lask riprende estrapolandole dal contesto originario, si collocano infatti all'interno di argomentazioni tese a dimostrare l'indispensabilità dell'integrazione del punto di vista proprio della *Critica della ragion pura* per mezzo del punto di vista teleologico. In altre parole, i limiti dell'intelletto trascendentale, resi palesi dal problema della contingenza dell'individuale, costituiscono per Kant il motivo che rende per noi assolutamente necessario il ricorso al concetto della finalità della natura.

Ma vediamo più nel dettaglio come Kant rende esplicito il legame tra il problema della contingenza e l'idea di finalità. Si è visto come la facoltà del giudizio determinante non possa fare altro che applicare i principi a priori, forniti dall'intelletto, alla molteplicità del reale, e come quest'operazione lasci però del tutto indeterminato il particolare stesso, in quanto i principi trascendentali non fanno che affermare la conformità del particolare al concetto di natura in generale, senza poter stabilire nulla di determinato riguardo al suo contenuto specifico. A questo punto interviene la facoltà del giudizio riflettente, che ha il compito di andare alla ricerca di un universale sotto cui sussumere il particolare, nel caso in cui, come avviene per la conoscenza empirica,

l'universale non sia dato a priori dall'intelletto. L'indeterminatezza in cui i principi trascendentali lasciano la molteplicità del reale deve essere colmata per mezzo delle leggi empiriche. Ma per trovare tali leggi la facoltà di giudizio deve presupporre una regolarità della natura in base alla quale «questo particolare, che è nella varietà della natura, debba accordarsi con l'universale (per via di concetti e di leggi), affinché vi si possa sussumere»¹³. Il giudizio riflettente deve quindi presupporre «un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice»¹⁴, in base al quale la natura, nelle sue forme infinitamente varie, si comporta in modo conforme a quelle leggi sotto le quali la sussumiamo nel momento in cui ne elaboriamo una conoscenza scientifica. È il caso di richiamare alla memoria il passo dell'*Introduzione alla Critica del Giudizio* in cui Kant enuncia tale principio regolativo, che la facoltà del giudizio riflettente impone a se stessa come guida per ogni conoscenza della natura:

Ora questo principio non può essere altro che il seguente: poiché le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto universale della natura in quanto tale), le leggi particolari empiriche, rispetto a ciò che dalle prime vi è stato lasciato indeterminato, debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura.¹⁵

Per rendere possibile una conoscenza secondo leggi, il molteplice della natura, che appare contingente rispetto al modo di operare del nostro intelletto, deve dunque essere al tempo stesso pensato come necessario a partire da un altro punto di vista, quello di un intelletto diverso dal nostro, pensato come causa della natura. Ciò vuol dire che ciò che ci appare contingente può quantomeno essere pensato come necessario dal punto di vista di un intelletto intuitivo, e che se si ammettesse la veridicità di questo punto di vista (cosa che tuttavia ci è impossibile stabilire), la contingenza non diverrebbe altro che il modo in cui quella necessità appare a noi, esseri dotati di un intelletto finito e discorsivo. Questo legame del concetto di contingenza non con le cose, ma con il nostro modo di conoscerle, è ciò cui Lask si riferisce quando attribuisce a Kant il merito di avere messo in luce, rispetto alle concezioni precedenti, la «relatività della

¹³ *Ivi*, p. 406 sg., tr. it. p. 497.

¹⁴ *Ivi*, p. 180, tr. it. p. 29.

¹⁵ *Ivi*, p. 180, tr. it. pp. 29 sg.

contingenza», il cui concetto ha senso solo «in riferimento [...] alla nostra conoscenza»¹⁶.

Un elemento che compare ripetutamente nelle considerazioni di Kant è lo stretto legame tra i concetti di contingenza e di finalità, in base al quale la contingenza costituisce un presupposto irrinunciabile perché possa avvenire una considerazione di tipo teleologico. Solo se un fenomeno è contingente rispetto alle leggi naturali di tipo meccanicistico, è possibile presupporre in esso una forma di finalità. Se tutta la realtà naturale ci apparisse, infatti, come derivante in modo necessario da leggi a priori, non avremmo motivo di supporvi una finalità, perché la spiegazione meccanicistica sarebbe sufficiente. Al contrario, le leggi che conosciamo a priori lasciano aperto uno sconfinato numero di possibilità di realizzazione particolare dei singoli fenomeni, e non ci dicono perché la natura esista in questo determinato modo e non negli altri infiniti modi possibili. Eppure noi riconosciamo nella natura una regolarità non riconducibile alle leggi a noi note, e per questo siamo portati a supporre un fine sotteso ad essa, senza poterlo tuttavia conoscere. Il cerchio di questa spiegazione del nesso tra contingenza e finalità si chiude se si tiene presente la definizione kantiana di scopo come «il prodotto di una causa la cui ragione determinante è semplicemente la rappresentazione dell'effetto»¹⁷. La considerazione teleologica è quindi quella riflessione che presuppone la rappresentazione di un fine come causa dell'oggetto considerato. Riguardo alla natura, la rappresentazione che siamo portati a porre a fondamento della sua esistenza è quella di un tutto unitario che preceda le parti¹⁸. Si è visto come un intelletto intuitivo avrebbe l'intuizione immediata di tale totalità, a partire dalla quale potrebbe derivare l'esistenza delle parti. Il nostro intelletto finito, al contrario, non può conoscere tale totalità, ma può soltanto averne una *mera rappresentazione*. Esso non la può possedere, ma la può pensare. Quindi la totalità come causa dell'esistenza delle parti non può essere conosciuta come causa reale, ma soltanto pensata, come rappresentazione che causa una realtà, cioè come causa finale. La finalità è l'unico modo in cui il nostro intelletto può concepire una causa che esso, per via della sua natura finita e affetta dalla contingenza, non può conoscere.

La contingenza della natura, lungi dal rappresentare, come avviene per Lask, una sorta di binario morto per la nostra ragione, è invece per Kant il motivo che ci spinge a

¹⁶ *Fichtes Idealismus*, I, 40.

¹⁷ *KdU*, p. 408, tr. it. p. 499.

¹⁸ Cfr. per quest'argomentazione *ivi*, p. 407 sg, tr. it. p. 499.

sottoporre la realtà ad una considerazione di tipo teleologico. Kant tenta dunque una soluzione del laskiano «problema dell'irrazionalità» attraverso l'idea della finalità, che lo conduce a chiamare in causa l'ipotesi di un'origine sovrasensibile del mondo. Il fatto che Kant cerchi in ultima istanza di dare al problema logico-gnoseologico della contingenza una risposta di tipo metafisico (sebbene non nel senso della tradizionale *metaphysica rationalis*), è confermato da questo passaggio, nel quale emerge parimenti l'inscindibile nesso tra contingenza e teleologia:

Ora il concetto d'una cosa, di cui ci rappresentiamo l'esistenza o la forma come possibile sotto la condizione d'uno scopo, è congiunto indissolubilmente col concetto della contingenza di questa cosa (relativamente alle leggi della natura). Perciò anche le cose naturali, che troviamo possibili solo come fini, costituiscono la migliore prova della contingenza dell'universo, e sono, così per l'intelligenza comune come per i filosofi, l'unica prova della dipendenza e dell'origine dell'universo da un essere che è fuori del mondo e intelligente (a causa di quella forma finale), per cui la teleologia non trova la perfetta conclusione delle sue investigazioni che in una teologia.¹⁹

L'affermazione di Lask, in base alla quale «il concetto logico di contingenza costituisce il fondamento speculativo dell'intera *Critica del Giudizio*», ne risulta dunque sostanzialmente confermata: senza la contingenza della realtà non sarebbe possibile il punto di vista della finalità, che sta alla base della *Critica del Giudizio* nel suo complesso. I concetti di contingenza e di finalità sono per Kant concetti correlati, che rimandano l'uno all'altro in un nesso inscindibile. Ora, di questi due concetti che in Kant sono «congiunti indissolubilmente», Lask fa proprio soltanto il primo, il concetto di contingenza. Egli assume, cioè, il problema kantiano senza mutuarne la soluzione. Questo fa sì che il problema dell'accordo della molteplicità della natura con l'universale dei nostri concetti, sotto i quali la sussumiamo, resti aperto, in mancanza della presupposizione teleologica di quel «principio dell'unità del molteplice», di quella regolarità della natura che fonda tale accordo. Questa appropriazione parziale del punto di vista della *Critica del Giudizio*, di cui Lask riprende il problema ma non la soluzione, si riflette nel modo in cui egli si serve delle parole di Kant. L'estrapolazione dal contesto originale delle espressioni in cui Kant formula il problema della contingenza è compiuta da Lask in maniera sistematica, il che lo conduce talvolta ai confini della violenza ermeneutica nei confronti del testo originale, come quando utilizza una frase

¹⁹ *Ivi*, p. 398 sg, tr. it. p. 479.

kantiana per esprimere che «la *contingenza o irrazionalità* è l'autentico significato del materiale, della «materia così confusa (in realtà, soltanto infinitamente varia e non adeguata alla nostra facoltà comprensiva)»²⁰. La frase di Kant è originariamente intesa nel contesto di una mera ipotesi, e non ha dunque valore assertorio, come in Lask, ma puramente ipotetico. Kant afferma infatti che sarebbe, in via ipotetica

ben possibile pensare che [...] la differenza specifica delle leggi empiriche della natura e dei loro effetti potrebbe essere così grande, che sarebbe impossibile pel nostro intelletto di scoprirvi un ordine comprensibile [...] e di giungere a un'esperienza coerente da una materia così confusa (in realtà, soltanto infinitamente varia e non adeguata alla nostra facoltà comprensiva)²¹

È chiaro che Kant non intende negare la possibilità di un'esperienza coerente della natura, che è dimostrata dall'esistenza fattuale delle scienze naturali, ma soltanto mettere in luce il fatto che essa sarebbe impossibile senza il supporto del punto di vista teleologico. Di tutto questo a Lask interessa soltanto l'idea di «una materia così confusa (in realtà soltanto infinitamente varia e non adeguata alla nostra facoltà comprensiva)», per cui la non adeguatezza della nostra facoltà conoscitiva nei confronti della molteplicità del reale, che per Kant è l'impulso che lo spinge a introdurre la considerazione di tipo finalistico, assume in Lask un carattere strutturale e definitivo. Lask non trova, a differenza di Kant, una soluzione al problema dell'accordo tra realtà molteplice e concetto semplice. Lo stesso problema sta alla base delle considerazioni di Salomon Maimon, cui Lask non a caso dedica particolare attenzione, ed è destinato anche per quest'autore a restare senza soluzione e a condurlo ad una posizione di scetticismo gnoseologico, su cui avremo modo di soffermarci più avanti²².

2. La dottrina della contingenza in Wilhelm Windelband

Prima di Lask già Wilhelm Windelband aveva individuato nella tesi della contingenza della realtà empirica rispetto ai principi trascendentali, e più in generale nel concetto di contingenza, uno degli enunciati fondamentali della *Critica del Giudizio*.

²⁰ *Fichtes Idealismus*, I, 43.

²¹ *KdU*, p. 185, tr. it. p. 41.

²² Cfr. *infra*, cap. IV.

Nella sua *Geschichte der neueren Philosophie* egli afferma infatti che «la Critica del Giudizio svolge due nuovi *concetti-limite* della ragione teoretica»²³. Il primo di questi due concetti è proprio il concetto logico di contingenza, in base al quale «il contenuto particolare d'ogni singolo fenomeno naturale, la caratteristica specifica di esso, non sono conoscibili a priori» e dunque «la specificazione della natura giunge alla nostra coscienza solo mediante l'esperienza, e perciò rimane «casuale» per la conoscenza»²⁴. Il secondo concetto limite rimanda alla necessità della considerazione teleologica come integrazione al meccanicismo delle cause efficienti e viene formulato da Windelband nel principio secondo cui «la vita è il concetto-limite della spiegazione meccanica della natura»²⁵. Questa interpretazione della *Critica del Giudizio* come il luogo in cui Kant pone dei limiti al dominio e all'applicazione della ragione teoretica in riferimento alla conoscenza empirica viene non solo fatta propria, ma anche ulteriormente sviluppata dalle riflessioni di Lask sul tema della contingenza.

Windelband riveste in questo contesto una particolare importanza in quanto il tema della contingenza si colloca al centro delle sue riflessioni già a partire dalla tesi di dottorato *Die Lehren vom Zufall*²⁶, del 1870. In questo breve ma denso scritto il fondatore della *Südwestdeutsche Schule* sottopone il termine *Zufall* (che in italiano può essere tradotto sia con «caso» che con «contingenza») ad un'attenta analisi filosofica, una sorta di kantiana «deduzione» che ponga sotto giudizio la legittimità del suo uso e ne determini così il preciso ambito di applicazione. Ciò che emerge già da subito è che il termine si presenta in una molteplicità di accezioni, che vanno vagliate singolarmente per poterne valutare la legittimità. A seconda che si consideri un oggetto (o un evento) casuale (o contingente) rispetto ad una causa, ad una legge, ad uno scopo o ad un concetto, si hanno diversi tipi di casualità o contingenza. L'intento di Windelband è però quello di dimostrare che il concetto di caso o contingenza trova un uso corretto soltanto qualora venga riferito non agli oggetti in sé, ma alla nostra conoscenza di essi, mentre la sua attribuzione alla realtà in sé conduce ad errori filosofici. Windelband afferma così quella relativizzazione del concetto di contingenza rispetto alla

²³ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, 2. Bd. *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie*, 2., durchgesehene Auflage, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1899, p. 153, tr. it. di A. Oberdorfer *Storia della filosofia moderna*, vol. 2 *L'illuminismo tedesco e la filosofia kantiana*, Valecchi, Firenze 1942, p. 331. Il corsivo è presente solo nel testo originale.

²⁴ *Ivi.*

²⁵ *Ivi.*, p. 160, tr. it. p. 340.

²⁶ W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin 1870.

costituzione del nostro intelletto, che abbiamo già visto posta in evidenza nell'interpretazione laskiana di Kant:

Il caso è in ogni circostanza un principio della nostra considerazione, non un principio dell'accadere: è un modo di osservare il singolo, nella misura in cui esso viene in una qualche maniera separato dall'universale, e si rivela sempre come un'illusione, laddove venga applicato, come principio reale, a questo universale. Questo risultato ci porta a cercare il significato autentico del concetto in questione nel rapporto logico tra l'universale e il particolare, e a indagare quindi se il contingente non si riveli come un mero momento della formazione concettuale, ponendo così a se stesso i propri limiti.²⁷

Partendo dal concetto di contingenza, Windelband delinea quindi quella concezione gnoseologica nominalistica e dualistica che viene condivisa da Lask e che costituisce la base della cornice teoretica di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. La contingenza si rivela così essere quasi il marchio specifico del nostro intelletto, legata al suo modo di procedere basato sull'astrazione. L'universalità rispetto alla quale è corretto parlare di contingenza non è altro che la mera generalità dei nostri concetti, e non una qualche necessità metafisica insita nelle cose. Nel momento in cui il rapporto meramente ideale (cioè confinato all'ambito del pensiero) tra l'universale del concetto e il contingente del particolare viene trasposto sul piano della realtà, nascono, per Windelband, una serie di errori che portano con sé conseguenze nefaste sul piano filosofico. Da questa illegittima trasposizione deriverebbe infatti la tendenza a confondere la validità generale propria dell'universale con una necessità di tipo metafisico, e proprio su questo equivoco si fonderebbe la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che Windelband ritiene fondata su un «paradosso ontologico»²⁸. La stessa radice starebbe inoltre alla base della tendenza, diffusa nella filosofia fin dai primi inizi, ad interpretare il rapporto, in realtà meramente logico, tra il concetto di genere e l'individuo, in senso ontologico. Ciò conduce ad attribuire da una parte un carattere di necessità e un valore intrinseco al genere, e a svalutare, sul versante opposto, l'individuo che, se interpretato in questo modo, nella «sua contingenza, porta in sé il destino della transitorietà e la necessità della scomparsa»²⁹. Questa riflessione costituisce per Windelband il pretesto per una critica alla concezione hegeliana del rapporto tra individuo e genere: descrivendo tale rapporto nei termini di un'inadeguatezza dell'individuo nei confronti dell'universale, Hegel

²⁷ *Ivi*, p. 69.

²⁸ *Ivi*, p. 73.

²⁹ *Ivi*, p. 75.

attribuirebbe al concetto di genere un significato metafisico e trasporrebbe così il rapporto puramente logico tra universale e particolare sul piano della realtà. Riprendendo esplicitamente la critica di Trendelenburg, Windelband sottolinea quindi come «una tale inimicizia tra il genere e l'esemplare non sussiste minimamente nella natura»³⁰. Si ritrova, in queste argomentazioni, quel nominalismo che costituisce il carattere fondamentale di quello che Lask definisce «il punto di vista della logica analitica», così come la critica a Hegel va nella stessa direzione della critica laskiana a quella «logica emanatista» che afferma un primato ontologico dell'universale sul particolare.

Un altro elemento fondamentale della riflessione laskiana che si trova presente già in Windelband è il nesso tra il tema della contingenza dell'individuale e la storia. Nel già menzionato discorso per il rettorato *Storia e scienze naturali* il fondatore della scuola neocriticista sudoccidentale aveva, infatti, introdotto la celebre distinzione tra scienze «nomotetiche» e scienze «idiografiche», in base alla quale le prime «cercano nella conoscenza del reale [...] il generale nella forma della legge di natura», le seconde «il particolare nella sua figura storicamente determinata»³¹. Da ciò emerge l'interesse del tema della contingenza in relazione al problema della storia, che è in fondo il motivo per cui Lask ritiene opportuno far precedere la trattazione del rapporto tra Fichte e la storia da una ricostruzione del problema della contingenza dell'individuale nella filosofia tedesca da Kant a Hegel. In Windelband il principio dell'ineducibilità dell'individuale dall'universale (e quindi della sua irriducibilità ad esso) conduce, sul piano della distinzione tra scienze naturali e storia, all'affermazione, tutt'altro che scontata nell'età del positivismo, secondo cui il metodo delle scienze naturali non ha nulla da cercare in un ambito, quale quello storico, dove «ogni interesse e giudizio, ogni valutazione dell'uomo si riferisce a cose singole e uniche»³². In base allo stesso motivo Lask respinge, come abbiamo visto, lo «schema valutativo astratto», che accomuna la filosofia kantiana all'illuminismo, come inadeguato ad una reale comprensione della realtà storica, in quanto, anziché valutare i fenomeni storici nella loro individualità, li sussume sotto concetti generali quali l'imperativo categorico o la ragione umana.

Ma la contingenza dell'individuale, oltre ad avere importanti ricadute sul piano della metodologia delle scienze storiche, spinge Windelband a considerazioni di tipo più

³⁰ *Ivi*, p. 76.

³¹ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 364, tr. it. p. 162

³² *Ivi*, p. 374, tr. it. p. 170.

generale che vanno in una direzione che sarà ulteriormente sviluppata da Lask. Rispetto a qualunque genere di comprensione teoretica, sia di tipo scientifico-naturale che di tipo storico, la realtà mantiene sempre «un residuo di incomprendibilità, qualcosa di inesprimibile, di indefinibile»³³. Windelband esprime qui quel limite della ragione umana, quello iato tra la realtà e la nostra comprensione concettuale di essa, che costituirà un punto fermo della riflessione laskiana dagli inizi fino alla fine. La conclusione del discorso rettorale pone in evidenza questo nucleo problematico che sarà fatto proprio e ulteriormente sviluppato da Lask:

La filosofia è in grado di mostrare fin dove giunga la capacità conoscitiva delle discipline singole, ma al di là di questa essa stessa non può conquistare un conoscere positivo. La legge e il fatto restano l'una accanto all'altra ultime incommensurabili grandezze della nostra rappresentazione del mondo. Questo è uno dei punti-limite in cui il pensiero scientifico può solamente determinare il problema, solamente destare l'interrogativo, nella chiara consapevolezza che mai sarà in grado di dare una risposta.³⁴

Questa concezione trova espressione anche nella storiografia filosofica di Windelband, come emerge dalle considerazioni introduttive del capitolo sull'irrazionalismo contenute nella *Storia della filosofia moderna*. Windelband considera l'irrazionalismo (di cui annovera come esponenti Jacobi, il secondo Schelling, Schopenhauer e Feuerbach) come una forma di reazione naturale al razionalismo. Ogni sistema razionalistico, malgrado le proprie pretese di onnicomprensività, è infatti costretto ad ammettere qualcosa come indeducibile, «qualcosa d'incalcolabile, di misterioso, ch'esiste, su cui mettiamo la mano e che tuttavia non riusciamo a comprendere. Nella profondità della «cosa dedotta» c'è un indeducibile, di cui sappiamo soltanto questo: c'è!»³⁵. Ogni sistema filosofico ha dunque un luogo in cui questo indeducibile viene alla luce: Windelband individua questi luoghi, a titolo esemplificativo, nell'arbitrio divino come fondamento delle verità di fatto in Leibniz, nella *Thathandlung* priva di fondamento razionale in Fichte e infine nel concetto di contingenza della natura in Hegel³⁶. Rispetto all'interpretazione laskiana di Fichte, è interessante rilevare come in questo schema Fichte venga collocato sul versante del

³³ *Ivi*, p. 378, tr. it. p. 173.

³⁴ *Ivi*, p. 379, tr. it. p. 174.

³⁵ W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, cit., p. 337, tr. it. vol. 3, p. 187.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 338, tr. it. pp. 187 sg.

razionalismo, mentre Lask, che per questo motivo critica lo schema storiografico di Windelband, definisce Fichte come «antirazionalista critico»³⁷.

Uno sguardo d'insieme alla trattazione del problema della contingenza negli scritti di Windelband ha rilevato come gran parte delle posizioni espresse da Lask su questo tema si collochino perfettamente nel solco inaugurato da Windelband, per quanto il giovane filosofo non manchi di porre i propri accenti e di articolare i propri nessi in maniera originale. Lo stesso solco, che poi altro non è che il solco della scuola del neocritismo sudoccidentale, viene percorso e arricchito di nuovi elementi dal più noto degli allievi di Windelband: Heinrich Rickert.

3. Heirich Rickert: l'individualità come limite del concetto

Rickert fu senz'altro, nella scuola del Baden, il pensatore che seppe unire in maniera più completa una visione d'insieme ampia e comprensiva, che gli permise di dialogare con ambiti scientifici non strettamente filosofici e di esercitare un influsso su di essi, ad un'acuta capacità analitica, che conferisce precisione e forza persuasiva alle sue argomentazioni. Windelband non mancò in ampiezza di vedute, ma non ebbe la precisione concettuale di Rickert, mentre il pensiero di Lask, che per acume non fu secondo a nessuno, soffre talvolta della mancanza di una limpida e comprensiva visione d'insieme. Ritroviamo questa differenza di stile filosofico anche nell'approccio al problema dell'individualità, che, all'interno della scuola del Baden, trova senz'altro in Rickert la sua trattazione più completa e sistematica. Nel suo celebre *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* il maestro di Lask elabora infatti una teoria della formazione concettuale basata sui presupposti gnoseologici delineati da Windelband, con l'obiettivo di porre luce sul processo conoscitivo proprio delle scienze naturali e di metterne in risalto i limiti strutturali, che rendono impossibile una sua applicazione alle cosiddette «scienze della cultura». Al di là dell'aperto intento polemico nei confronti dell'estensione, invocata da parte positivista, del metodo «scientifico» (cioè scientifico-naturale) alle discipline storiche, la teoria rickertiana

³⁷ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 136 sg.

rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per il primo Lask, che proprio nel periodo di stesura della tesi di dottorato si confrontò intensamente con le *Grenzen*³⁸.

Rickert parte dalla constatazione che il processo conoscitivo proprio della scienza naturale consiste essenzialmente in un processo di semplificazione della realtà intuitiva. Egli dimostra infatti come l'ipotesi secondo cui la scienza opererebbe una riproduzione della realtà così come essa ci si presenta sia una palese assurdit , visto che la realt  possiede non solo una «molteplicit  estensiva», che   la sconfinata pluralit  degli oggetti di cui   composta, ma anche una «molteplicit  intensiva», in base alla quale ogni singolo oggetto presenta un'infinit  di caratteri e di peculiarit  che ci   impossibile anche solo pensare di poter enumerare in modo completo. Una semplificazione di tale sconfinata molteplicit  viene operata gi  al livello della vita quotidiana, tramite la formazione dei significati generali delle parole, attraverso i quali «assumiamo, per cos  dire, di colpo una pluralit  di configurazioni intuitive e, al tempo stesso, rappresentiamo solo una piccola parte (forse quasi niente) del loro infinito contenuto intuitivo»³⁹. Il concetto scientifico-naturale viene considerato quindi come una prosecuzione, pi  rigorosa e completa, di questo lavoro di «scrematura» della realt  gi  avviato dalla prassi linguistica quotidiana, tanto che il compito del concetto delle scienze naturali viene definito come l'«oltrepassamento della molteplicit  intensiva ed estensiva delle cose, attuato in vista della conoscenza scientifica del mondo fisico»⁴⁰. Si delinea quindi fin da subito un rapporto di opposizione tra il concetto come forma di semplificazione e la materia sconfinata di tale semplificazione. Che la materia molteplice non venga intesa nel senso di un realismo ingenuo viene sottolineato espressamente da Rickert, il quale afferma che «l'infinit  del mondo fisico, nel nostro senso,   solo l'espressione per indicare un *Erlebnis* immediato»⁴¹. La scienza naturale   quindi il processo mediante il quale l'*Erlebnis* immediato, che costituisce ci  che comunemente chiamiamo «realt », viene superato per mezzo di un genere di concetti (i concetti scientifico-naturali) che aspirano a portare all'estremo la tendenza generalizzante insita nei concetti generali di uso quotidiano. Un concetto scientifico-naturale   tanto pi  compiuto quanto pi  esso risulta scevro di elementi intuitivi: l'ideale della scienza consiste nel «risolvere tutte le

³⁸ Cfr. le lettere di Lask a Rickert del 12 ottobre 1897, cit. e del 17 dicembre 1899 (Heid Hs 3820, 278).

³⁹ *Grenzen*, p. 40, tr. it. p. 26.

⁴⁰ *Ivi*, p. 36, tr. it. p. 24. Cfr. anche H. Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Ein Vortrag*, Mohr (Siebeck), Freiburg-Leipzig-Tübingen 1899, pp. 29-30.

⁴¹ *Grenzen*, p. 39, tr. it. p. 25.

cose molteplici ed intuitive in cose semplici e non intuitive»⁴², nell'elaborare dei concetti in cui «non vi sarà più nulla di quell'intuizione che l'esperienza ci offre in modo immediato»⁴³. Questa opposizione tra concetto e realtà intuitiva rappresenta per Rickert un carattere costitutivo della scienza naturale, o, addirittura, come si legge in questo passaggio, il «senso» stesso della scienza della natura:

Per rispondere alla domanda sul rapporto tra elaborazione concettuale scientifico-naturale e carattere intuitivo della realtà, siamo giunti ad un risultato egualmente valido per ogni scienza della natura. Il senso e lo scopo della scienza della natura consiste proprio nell'ottenere la più netta opposizione tra contenuto dei concetti e realtà data intuitivamente. Un simile iato è il risultato necessario di ogni considerazione della realtà come natura, cioè in riferimento al generale. Qualunque possa essere il contenuto dei concetti, esso sta sempre nella più netta opposizione al mondo empirico di ciò che è intuitivo.⁴⁴

Questa opposizione assume un significato peculiare se si tiene presente l'equiparazione operata da Rickert tra l'ambito di ciò che è individuale e intuitivo da un lato e la realtà (*Wirklichkeit*) in generale dall'altro. Se «ciò che è particolare, intuitivo, individuale, costituisce l'unica realtà a noi nota»⁴⁵, allora l'opposizione tra il concetto e l'intuizione equivale ad un'opposizione tra il concetto scientifico-naturale e la realtà effettiva. Ciò non va tuttavia inteso come un limite della scienza naturale in riferimento al suo scopo, che è la conoscenza del mondo per mezzo di leggi universali (quindi dal punto di vista del generale), scopo che viene anzi raggiunto in misura tanto maggiore, quanto minore è la vicinanza dei concetti scientifici alla realtà intuitiva. Se si tengono presenti lo scopo e il carattere specifico della scienza naturale, che è quello di semplificare la realtà e di ricondurla sotto leggi che abbiano validità generale, l'opposizione di essa nei confronti della realtà empirica nella sua molteplicità non risulta uno svantaggio, bensì una conseguenza necessaria del suo modo di procedere. Se al contrario si chiede alla scienza di fornire una riproduzione della realtà, allora l'opposizione delineata costituisce un ostacolo insormontabile alla realizzazione di tale scopo. Ma è proprio contro la concezione della conoscenza come riproduzione della realtà che si rivolgono le argomentazioni di Rickert, secondo cui «la totalità del mondo non si lascia affatto riprodurre» e «noi non conosciamo con rappresentazioni, ma con

⁴² *Ivi*, p. 88, tr. it. p. 50.

⁴³ *Ivi*, p. 230, tr. it. p. 125.

⁴⁴ *Ivi*, p. 235 sg., tr. it. p. 128.

⁴⁵ *Ivi*, p. 237, tr. it. p. 129.

giudizi, e tra realtà e giudizi non può mai esservi un rapporto analogo a quello tra l'originale e la copia»⁴⁶. Lungi dal riprodurre la realtà, la scienza naturale opera un processo di «trasformazione [Umbilden]» e di «semplificazione»⁴⁷ di essa, reso possibile dalla natura non intuitiva dei concetti scientifico-naturali. Se da un lato l'opposizione tra tali concetti e la realtà effettiva non costituisce un ostacolo per la scienza, qualora il suo scopo venga rettammente inteso, dall'altro lato essa fa luce sul fatto che la realtà molteplice e intuitiva, nel suo carattere di volta in volta individuale, non può in alcun modo essere portata ad espressione da un tipo di conoscenza che si basi su concetti scientifico-naturali:

Se nel contenuto dei concetti scientifico-naturali non rientra alcunché di individuale e d'intuitivo, allora in essi non rientra nulla di reale. Quindi lo iato tra concetti e individui, prodotto dalla scienza della natura, è uno iato tra concetti e realtà in generale. Arriviamo, così, al seguente risultato. La realtà [Wirklichkeit] possiamo certo viverla [erleben] o esperirla [erfahren] immediatamente, ma, non appena tentiamo di comprenderla [begreifen] attraverso la scienza della natura, di essa ci sfugge proprio ciò che la rende realtà. Ci avviciniamo ad essa solo con la vita immediata, mai con la scienza della natura.⁴⁸

Questa opposizione tra conoscenza ed *Erleben*, tra teoria e vita, costituirà un elemento centrale per l'intera riflessione laskiana. Da un lato abbiamo una via di accesso alla realtà che garantisce conoscenza, quindi validità (o «chiarezza», come dirà Lask), ma che si allontana da «ciò che rende la realtà realtà»; dall'altro lato si trova l'*Erlebnis* immediato, l'unica via che consente un accesso diretto alla realtà nel suo carattere intuitivo, ma che non può mai trovare espressione in forma concettuale.

La «vita immediata» rappresenta dunque per Rickert quel punto, raggiunto il quale la scienza naturale non ha più nulla da dire, quel «resto irrazionale» che abbiamo già incontrato nelle riflessioni di Windelband e di Lask. Alla riflessione su questo limite Rickert stesso attribuisce un significato fondamentale per la sua impresa teoretica, tanto da vedere nella definizione di questo limite la risposta alla domanda che sta alla base delle intere *Grenzen*:

⁴⁶ *Ivi*, p. 246, tr. it. p. 133

⁴⁷ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit. p. 30.

⁴⁸ *Grenzen*, p. 238, tr. it. p. 129.

Abbiamo, dunque, trovato una risposta alla domanda fondamentale della nostra ricerca. *Ciò che pone limiti insuperabili all'elaborazione concettuale scientifico-naturale non è nient'altro che la stessa realtà empirica.*⁴⁹

Ma se da un lato non può esserci un concetto che riproduca l'*Erlebnis* così come esso è, dall'altro lato Rickert non nega che possa esistere una forma di scienza, diversa dalle scienze naturali, che abbia come suo oggetto proprio la realtà nella sua individualità. Questa scienza, o meglio questo gruppo di scienze, sono le «scienze storiche», che per questo motivo possono anche essere definite «scienze di realtà [*Wirklichkeitswissenschaften*]»⁵⁰. Alla base della differenza tra scienze naturali e scienze storiche, Rickert, come aveva già fatto Windelband nella sua divisione delle scienze in nomotetiche e idiografiche, pone una differenza non di oggetto, ma di metodo:

La differenza metodologica più generale si deve cercare solo nell'atteggiamento che le diverse scienze assumono rispetto a questa realtà; risulta, cioè, fondamentale capire se esse ricerchino ciò che è generale ed irreali nel concetto, oppure ciò che è reale nel particolare e nell'individuale. La scienza della natura si pone il primo compito, la scienza della storia il secondo.⁵¹

Una volta stabilito che l'oggetto della storia è la realtà nella sua individualità – quindi la realtà considerata proprio sotto quell'aspetto che viene a mancare nella scienza della natura in misura tanto maggiore quanto maggiore è la sua compiutezza – sorge la seguente domanda: come è possibile una scienza dell'individualità, se «ogni elaborazione scientifica [...] è [...] sempre collegata ad una rimozione di ciò che è individuale»⁵²? Rickert dà una duplice risposta a questo problema. In primo luogo sottolinea come la scienza storica non sia una scienza della realtà nel senso che assuma in sé «la realtà stessa nella sua configurazione intuitiva ed individuale», la quale realtà, al contrario, «non entra mai in alcuna scienza»⁵³. Anche la storia, come la scienza naturale, opera una selezione del materiale molteplice che le si presenta, ma la sua selezione non avviene per mezzo dei concetti scientifico-naturali, orientati in base all'idea di una legalità universale, bensì in base al riferimento della realtà a determinati

⁴⁹ *Ivi*, p. 239, tr. it. p. 130.

⁵⁰ *Ivi*, p. 236, tr. it. p. 142.

⁵¹ *Ivi*, p. 255, tr. it. p. 138.

⁵² *Ivi*, p. 337, tr. it. p. 182.

⁵³ *Ivi*, p. 338, tr. it. p. 183.

valori, i «valori culturali». Ciò che ha rilevanza in riferimento ai valori culturali può entrare a far parte della storia. Ora, ciò che per noi ha valore risiede sempre in un elemento individuale e mai in ciò che è generale nel senso delle scienze naturali. Di Goethe, per esempio, non ci interessa affatto che egli sia, in generale, un essere umano, ma il suo valore culturale consiste nell'essere proprio questo e nessun altro individuo. Non l'individualità di per sé è dunque l'oggetto della storia, ma l'individualità in quanto dotata di valore culturale. Gli individui storici sono dunque per Rickert «realità individuali dotate di significato per la loro relazione ad un valore universale»⁵⁴. Non è dunque la realtà empirica «così per com'è» a dover essere rappresentata dalla scienza storica, ma ciò che di questa realtà ha rilevanza in relazione ai valori culturali.

Nonostante non si tratti dell'individualità «nuda e cruda», ma di un determinato genere di individualità, resta il fatto che la storia ha come compito quello di rappresentare concettualmente l'individualità, il che, in base a quanto detto sinora, potrebbe apparire come un compito contraddittorio. A questo secondo problema Rickert risponde con la sua teoria della formazione concettuale storica, alla cui esposizione dedica una parte cospicua delle *Grenzen*⁵⁵. Senza entrare nel dettaglio, è interessante notare come il concetto storico venga caratterizzato come un concetto che, in modo opposto rispetto a quanto avveniva per il concetto scientifico-naturale, non può fare a meno di appoggiarsi ad una forma di intuizione. Lo scopo dello storico è quello di fare «rivivere» l'accaduto, e a tal fine egli si serve di una rappresentazione in cui l'elemento intuitivo gioca un ruolo essenziale⁵⁶. Il versante intuitivo, che la formazione concettuale scientifico-naturale aveva il compito di eliminare, rivendica al contrario un suo preciso ruolo all'interno della formazione concettuale della scienza storica, di quella scienza cioè che si pone l'obiettivo di conoscere realtà individuali.

Le riflessioni di Rickert pongono in piena luce i molteplici nessi che legano tra loro le tematiche dell'individualità, dell'irrazionalità, della storia e del valore. Non può esservi alcun dubbio sul fatto che sono esse a costituire più di ogni altra teoria filosofica il retroterra speculativo del primo Lask, così come non vi sono dubbi sul fatto che Lask stesso, in questa fase, si ponesse con piena consapevolezza sulla scia del maestro.

⁵⁴ *Ivi*, p. 369, tr. it. p. 198. Sul concetto rickertiano di oggetto storico cfr. R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., pp. 79 sgg.

⁵⁵ Cfr. in particolare il quarto capitolo *L'elaborazione concettuale storica*, *Grenzen*, pp. 305-599, tr. it. pp. 165-318.

⁵⁶ Cfr. *Grenzen*, p. 383 sg., tr. it. p. 205 sg. e H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., pp. 39-40.

Rispetto alle considerazioni di Rickert, emerge tuttavia in Lask una tendenza ad interpretare in maniera più radicale il problema dell'irrazionalità e dell'opposizione tra *Erleben* e teoria. Mentre Rickert, nell'elaborare la teoria della formazione concettuale storica, mostra la possibilità di una mediazione tra la generalità del concetto e l'individualità irripetibile della realtà, in Lask, già a partire dall'interpretazione di Fichte, l'accento cade in modo enfatico e ripetuto sull'opposizione tra razionalismo e irrazionalismo, tra generale e individuale, tra vita e teoria.

Capitolo III

Irrazionalità dell'individuale e individualità valoriale nel Fichte di Lask

1. I tratti fondamentali dell'interpretazione laskiana di Fichte

Una volta delineata la cornice teoretica a partire dalla quale Lask si accosta alla filosofia dell'idealismo tedesco, possiamo passare ad un'analisi della parte storico-filosofica di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. L'intenzione ermeneutica fondamentale di Lask è ormai emersa con chiarezza: la figura di Fichte deve rappresentare l'unione della logica analitica di origine kantiana (e del teorema dell'irrazionalità dell'individuale in essa implicito) con la prospettiva dell'individualità valoriale presente in Hegel, senza cadere però nella logica emanatista hegeliana, ma superando d'altra parte, sul piano della filosofia della cultura, la logica valutativa astratta che in Kant si accompagnava alla logica analitica. Si tratta, per Lask, di ritrovare in Fichte l'auspicata unione di una teoria della conoscenza di tipo criticista con una filosofia della cultura di tipo hegeliano. Da un lato Fichte appare dunque come un «punto intermedio nella serie dei sistemi»¹ che va da Kant a Hegel, in quanto mantiene elementi kantiani anticipando alcune concezioni hegeliane. Eppure, nel complesso del movimento storico-filosofico che domina l'epoca dell'idealismo tedesco, Lask legge nel pensiero di Fichte una sorta di contro-movimento, una forma di resistenza nei confronti dello spirito del tempo: «proprio in ciò consiste la peculiarità dell'evoluzione individuale di Fichte, che essa procede in senso inverso rispetto all'evoluzione complessiva della filosofia»². Quest'affermazione di spiega alla luce del modo in cui Lask interpreta il cammino filosofico di Fichte, al centro del quale pone una svolta in direzione anti-idealistica che viene fatta coincidere con la *Seconda Introduzione alla*

¹ *Fichtes Idealismus*, I, 23.

² *Ivi*, p. 87.

Dottrina della Scienza del 1797³. Mentre lo sviluppo storico passerebbe, nel percorso da Kant a Hegel, dalla logica analitica alla logica emanatista, Fichte inizierebbe il suo percorso filosofico con la concezione emanatista della *Grundlage* del 1794⁴, per poi passare ad una posizione di logica analitica che si afferma gradualmente a partire dal 1797. Le prime due fasi del pensiero fichtiano vengono dunque caratterizzate da Lask come l'«emanatismo logico-trascendentale» del 1794 e la «fondazione dell'antirazionalismo critico con la svolta del 1797»⁵. Ad esse egli fa seguire la fase a cavallo dell'*Atheismusstreit*, in cui Fichte consoliderebbe gli elementi empiristi ed antirazionalisti acquisiti con la svolta del '97: questa fase viene definita come l'«intensificazione dell'antirazionalismo» negli anni 1797-1801. Nel 1801 si compierebbe infine una seconda svolta, che vedrebbe l'affermazione di una concezione metafisica. In quest'ultima fase, gli elementi critico-antirazionalistici acquisiti nel secondo e nel terzo periodo, sebbene passino in secondo piano, non cessano tuttavia di esercitare una loro influenza, come Lask tenterà di dimostrare nella sua trattazione della concezione della storia nel tardo Fichte. Per l'interpretazione di Lask ricoprono particolare importanza la seconda e la terza fase, cioè quelle fasi in cui la concezione criticista della logica analitica si colloca al centro della riflessione, in quanto dimostrano l'aderenza di Fichte ad un modello di logica analitica e il rifiuto del punto di vista emanatista. Per questo motivo Lask tende ad evidenziare come i tratti critico-antirazionalistici da una parte fossero già in qualche modo presenti, sebbene in una forma soltanto latente, nella prima fase, precedente la svolta del 1797, e dall'altra come il loro influsso si estenda anche alla fase metafisica, successiva alla svolta del 1801. Il perdurare della logica analitica anche nel periodo metafisico ricopre un'importanza fondamentale per l'interpretazione laskiana nel suo complesso, dal momento che è proprio nel periodo metafisico che Fichte sviluppa in modo più articolato ciò che Lask chiama il concetto dell'individualità valoriale. L'affermazione di Lask in base a cui

³ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, 8 Bde, Veit & Comp., Berlin 1845-46, Bd. I, pp. 451-518, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Seconda introduzione alla dottrina della scienza per lettori che hanno già un sistema filosofico*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 381-411. Le opere di Fichte verranno in seguito citate secondo l'edizione delle opere complete curata dal figlio, che fu quella cui attinse Lask. All'indicazione del volume in caratteri romani segue, in cifre arabe, il rimando alle pagine. Le sigle NI, NII ed NIII indicano i 3 volumi dei *Nachgelassene Werke* (hrsg. v. I. H. Fichte, 3 Bde, Adolph-Marcus, Bonn 1834-35).

⁴ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, 1802²), I, 83-328, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 141-346.

⁵ *Fichtes Idealismus*, I, 80.

Fichte incarna l'unione di logica analitica e individualità valoriale può essere quindi mantenuta solo a patto di estendere l'influsso della concezione critico-antirazionalista oltre il periodo 1797-1801. Lask afferma infatti non soltanto la compresenza di questi due elementi nel pensiero di Fichte, ma postula una loro connessione intrinseca, in base alla quale la logica analitica sarebbe il presupposto imprescindibile per la comprensione e la valorizzazione piena dell'elemento storico. Solo affermando un perdurare del punto di vista della logica analitica anche nel periodo in cui Fichte si confronta con l'individualità valoriale storica, Lask può individuare un nesso intrinseco tra questi due pensieri fondamentali. La doppia esigenza di individuare da un lato i due momenti della logica analitica e dell'individualità valoriale nel pensiero di Fichte, e dall'altro di stabilire uno stretto nesso tra di essi conferisce però all'interpretazione laskiana un carattere a tratti macchinoso. Sebbene Lask non manchi di giustificare puntualmente le proprie affermazioni con numerosissime citazioni, che mostrano una sua profonda compenetrazione nel pensiero di Fichte, l'interpretazione restituisce nel complesso un'immagine poco nitida della concezione fichtiana della storia, in cui concezioni tratte da ambiti diversi di riflessione vengono accostate al fine di comporre un quadro che, tuttavia, non arriva ad assumere un aspetto fino in fondo armonico. D'altra parte va considerato un merito storico-filosofico di Lask l'aver messo in evidenza, in un'epoca in cui ancora prevaleva l'immagine di un Fichte radicalmente apriorista e chiuso in un assoluto idealismo soggettivo, un aspetto, quello «empirista» e «aposteriorista», che di certo non manca nel pensiero di Fichte, ma che viene frequentemente sottovalutato.

2. L'emanatismo del 1794

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794 rappresenta per Lask un chiaro esempio di logica emanatista, benché egli non manchi di individuare in essa alcuni segnali che testimonierebbero la presenza, in funzione subordinata, di pensieri genuinamente analitici. Già dall'inizio si lascia percepire questa doppiezza: nei primi due paragrafi della *Wissenschaftslehre*, infatti, Fichte sembrerebbe voler procedere ad una semplice esposizione sistematica della forma del sapere, ad un'operazione dunque assolutamente legittima dal punto di vista della logica analitica, in quanto riguarderebbe la sola forma del sapere, senza alcuna pretesa di determinare il contenuto individuale a partire da essa. Già nel terzo paragrafo Lask individua però elementi caratteristici della

logica emanatista. L'io, che all'inizio sembrava analiticamente concepito come «concetto trascendentale generale ed astratto»⁶, improvvisamente assume i caratteri di un'entità reale, di una totalità della ragione che comprende in sé tutto il reale. Soltanto così si spiega, a detta di Lask, la comparsa di metafore spaziali come la «divisibilità» dell'io o di espressioni in base alle quali la realtà sarebbe racchiusa *dentro* l'io. In quest'ultimo caso si assiste alla trasformazione, tipica della logica emanatista⁷, dell'*estensione* del concetto astratto dell'io nel *contenuto* della totalità della ragione, del rapporto di sussunzione in base al quale ogni realtà ricade *sotto* il concetto dell'io puro a quello di inclusione secondo cui la realtà è compresa *nell'*io. Così al rapporto analitico generale-particolare subentra il rapporto emanatistico tutto-parti. Il concetto astratto dell'io puro si confonde con quello dell'idea dell'io, cioè di una ragione onnicomprensiva che, lungi dal rappresentare il concetto assolutamente vuoto, indica piuttosto la totale pienezza di contenuto, realizzabile soltanto sul piano ideale. Lask attribuisce a questa commistione dell'io puro con l'idea dell'io il carattere emanatista dell'opera del '94, in quanto il concetto, guadagnato attraverso l'astrazione, dell'io puro, diviene improvvisamente un principio che «emana» la realtà nella sua individualità. Questo «salto» concettuale dall'io astratto all'idea di totalità «rende dappprincipio vana la separazione tra forma e materiale, questa condizione necessaria per la considerazione dell'irrazionalità»⁸.

Nonostante il prevalere dell'impostazione emanatista, Lask non manca tuttavia di individuare elementi «empiristici» in questa prima fase: «l'irrazionalità si fa necessariamente valere in tutti quei luoghi dove dietro le costruzioni metafisiche compaiono nuovamente i puri concetti astratti e divengono così visibili le relazioni puramente logiche tra il generale e il particolare». Anche nel fatto che «le deduzioni spesso sono intese in senso teleologico o pratico e includono in virtù di questo carattere il riconoscimento dell'inspiegabilità *teoretica*»⁹, Lask individua un germe di considerazione critico-analitica nel primo Fichte. Ma la desiderata chiarificazione che pone fine al «confuso miscuglio di differenti motivi gnoseologici e metafisici»¹⁰ presenti nella *Grundlage* del '94 giungerà soltanto con la svolta che si annuncia nella *Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza*, redatta tre anni dopo.

⁶ *Ivi*, p. 88.

⁷ Cfr. *supra*, p. 22.

⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 89.

⁹ *Ivi*, p. 96.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

3. La svolta antirazionalista del 1797

Se la mancata chiarificazione del concetto dell'io stava alla base della deriva emanatista del 1794, il gesto di Fichte in cui Lask vede il segno della svolta verso una concezione analitica fu proprio la nuova e più rigorosa definizione dei concetti di *io puro* e di *io come idea*. Verso la fine della *Seconda Introduzione*, nel ribattere alle diverse accuse e obiezioni che erano state mosse da più parti alla *Grundlage* del '94, Fichte si sofferma sulla «singolare confusione», da lui ricondotta ad un'errata interpretazione del testo, «tra l'Io in quanto intuizione intellettuale, da cui la dottrina della scienza muove, e l'Io in quanto idea, con cui essa si chiude»¹¹. La chiarificazione di questi due concetti passa attraverso la distinzione, vitale per ogni forma di logica analitica, tra forma e materia:

I due io sono tuttavia opposti nel fatto che nell'Io come intuizione c'è solo la forma dell'Io, e non si prende in considerazione il suo specifico materiale che è pensabile solo mediante il suo pensare un mondo; per contro nell'ultimo viene pensata l'intera materia dell'egoità.¹²

Il concetto dell'io da cui la *Dottrina della Scienza* prende le mosse è soltanto quello dell'io puro (o intuizione intellettuale), dunque un concetto astratto e puramente formale, che non pretende di contenere in sé alcunché di individuale e determinato. Nella delimitazione di questo concetto da quello dell'io come idea Lask vede «un'innegabile testimonianza del fatto che, a detta del filosofo, il solo apparato concettuale che sta a disposizione della costruzione trascendentale non basta a spiegare il contenuto della realtà empirica»¹³. Forma e materia della conoscenza coincidono soltanto nell'idea dell'io, che però, in quanto idea, rappresenta uno stadio non realizzabile concretamente, a cui ci si può soltanto accostare in un processo di infinito avvicinamento. Se da un lato l'io puro viene pensato secondo i dettami della logica analitica di tipo discorsivo, nell'idea dell'io si ritrovano invece i caratteri dell'intelletto intuitivo, in base al quale «la separazione tra generale e particolare, tra concetto e

¹¹ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, cit., I, 515, tr. it p. 437. Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 100.

¹² J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, cit., I, 516, tr. it. p. 438.

¹³ *Fichtes Idealismus*, I, 100.

intuizione viene pensata come rimossa, e con la particolarità dell'individuale anche la generalità del concetto deve scomparire»¹⁴.

Con la separazione dei due concetti di io puro e idea dell'io Fichte inaugura, secondo Lask, un nuovo corso del proprio pensiero, che lo spinge a superare radicalmente la posizione emanatista dell'opera del '94. Questo nuovo corso non sarebbe stato adeguatamente valorizzato dagli interpreti, che, seguendo in questo i contemporanei di Fichte, avrebbero continuato a valutare la filosofia fichtiana in base alla prima esposizione della *Dottrina della scienza*¹⁵. A ciò sarebbe da ricondurre l'immagine di Fichte come un filosofo che compie una brusca svolta nei confronti del criticismo kantiano, abbandonandone i presupposti in favore di un radicale idealismo. La svolta del 1797 viene al contrario letta da Lask come un ritorno in quel solco del criticismo che Fichte avrebbe solo temporaneamente abbandonato nel breve periodo della deriva emanatista. Che Fichte fosse molto più vicino a Kant di quanto non si pensi comunemente viene messo in evidenza da Lask dal raffronto con le posizioni di quei contemporanei che spesso vengono menzionati come pensatori che hanno mediato il passaggio da Kant a Fichte. In particolare egli riprende la critica di Fichte all'«idealismo senza fondo»¹⁶ sostenuto da Beck e attribuito da Reinhold alla *Wissenschaftslehre*. Nella *Seconda introduzione* Fichte parla di un «sentimento originario» in cui si annuncia la determinatezza dell'empirico, che non è deducibile a partire dalla forma del sapere:

Come si vede, dalla possibilità dell'io è stata dedotta la necessità di una sua limitatezza in generale. Tuttavia la sua determinatezza non può essere dedotta da questo, poiché essa stessa, come si vede, è ciò che condiziona ogni egoità. Qui pertanto ogni deduzione ha fine. Questa determinatezza appare come l'assolutamente accidentale e fornisce l'elemento *meramente empirico* della nostra conoscenza. [...] Questa mia limitatezza si manifesta nella sua determinatezza nella limitazione della mia facoltà pratica [...], e la sua percezione immediata è un *sentimento* [...]. Se dimenticato, questo sentimento originario conduce ad un idealismo trascendentale senza fondo e ad una filosofia incompleta che non è in grado di spiegare i semplici predicati sensibili degli oggetti. Mi pare che Beck si sia messo su questa cattiva strada e Reinhold ritiene che la dottrina della scienza sia sulla stessa.¹⁷

¹⁴ *Ivi*, p. 101.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 77 sgg. e 113 sgg. Le critiche di Lask sono rivolte in particolare alle interpretazioni di Fichte operate da Liebmann, Cohen e Riels oltre che, come già menzionato, ad alcuni aspetti dell'interpretazione di Windelband.

¹⁶ *Ivi*, p. 134.

¹⁷ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, cit., I, 489 sg., tr. it. p. 415.

Ciò che Fichte rimprovera a Beck e all'esposizione della *Wissenschaftslehre* contenuta nelle *Vermischte Schriften*¹⁸ di Reinhold è dunque proprio l'aver ignorato il problema della contingenza, dell'irrazionalità dell'individuale. In una lettera a Reinhold citata da Lask, Fichte scrive: «Mi è parso che Ella rischi di andare davvero a finire *su quello scoglio opposto*, di cui parla nella Sua lettera (uno scoglio, sul quale Beck naufraga veramente), in quanto prende *in modo troppo assoluto* il porre del non-io nella Dottrina della Scienza»¹⁹.

Il passo decisivo compiuto da Fichte nel 1797, che gli permette di prendere le distanze da Beck e dall'interpretazione radicale della Dottrina della Scienza proposta da Reinhold, è quindi, nell'interpretazione di Lask, il riconoscimento dell'indeducibilità del particolare dall'universale. Rispetto a Kant, tuttavia, Fichte compierebbe un importante passo avanti nella concezione dell'irrazionalità, giungendo ad affermare una forma più compiuta di criticismo. In Kant, infatti, l'idea dell'irrazionalità dell'empirico è ancora legata a quel residuo di dogmatismo costituito dalla cosa in sé. Sebbene Lask sottolinei che l'interpretazione della cosa in sé come base trascendente dell'empiria sia da ricondurre più ai «kantiani» che non a Kant stesso, resta comunque il fatto che «Kant non è però sempre stato in grado di far ruotare le cose in modo conseguentemente copernicano intorno alla conoscenza e di concepire la differenza tra una ragione limitata e una ragione illimitata semplicemente in quanto tale»²⁰, senza ricorrere cioè all'idea trascendente di una cosa in sé. Kant non avrebbe mai, in altre parole, abbandonato una forma di «teoria dei due mondi, secondo la quale ai differenti gradi della conoscenza corrispondono tipi diversi di realtà»²¹. A Fichte Lask attribuisce al contrario il merito di «avere mantenuto la conoscenza dell'irrazionalità e di averla al tempo stesso svincolata dall'*intreccio con la cosa in sé*»²². Ciò sarebbe stato possibile grazie a una concezione che da un lato afferma fino in fondo l'idealismo, cioè l'idea secondo cui anche l'irrazionale empirico si dà soltanto nella coscienza e non richiede una spiegazione trascendente, ma che dall'altro lato si guarda bene dall'affermare un razionalismo assoluto, cioè la deducibilità del particolare dal generale. Fichte incarna dunque,

¹⁸ Cfr. K.L. Reinhold, *Auswahl vermischter Schriften*, Mauke, Jena 1797, pp. 293 sgg.

¹⁹ Lettera di Fichte a Reinhold del 4 luglio 1797, in I.H. Fichte, *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, Brockhaus, Leipzig 1862, Bd. 2, pp. 237 sg. Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 122.

²⁰ *Fichtes Idealismus*, I, 128.

²¹ *Ivi*.

²² *Ivi*, p. 133.

secondo Lask, una posizione che mantiene, «all'interno dell'idealismo conseguente, il principio critico antirazionalista»²³. Questa concezione, che interpreta l'idealismo come la dottrina che considera ogni cosa come immanente alla coscienza, senza per questo ricondurre la realtà ad un principio logico, ma riconoscendo al contrario l'assoluta autonomia dell'elemento empirico (cioè della molteplicità data nell'intuizione) rispetto all'elemento logico-razionale, sta alla base del neokantismo del Baden e trova la sua massima espressione in *Der Gegenstand der Erkenntnis* di Rickert. Il richiamo a Fichte non è d'altronde una novità all'interno del neocriticismo sudoccidentale, come è stato altrove ben rilevato²⁴. E' tuttavia interessante notare come Lask attribuisca, dal punto di vista cronologico, un primato a Salomon Maimon nell'elaborazione di un idealismo che ponga al centro il problema dell'irrazionalità dell'individuale²⁵.

Accanto all'«eliminazione dell'asilo trascendente dell'irrazionalità»²⁶ Lask individua altri due nodi concettuali in base ai quali il Fichte critico-antirazionalista avrebbe compiuto un passo in avanti rispetto a Kant. Si tratta in primo luogo del punto di vista analitico-sistematico, che permetterebbe a Fichte di elaborare in maniera unitaria, in forma di sistema, la componente a priori del sapere, che in Kant era esposta in modo non unitario. Il fatto che Lask si serva in questo contesto dell'espressione «sistemizzazione dei valori della ragione»²⁷ è indicativo del fatto che anche qui il discepolo di Rickert individui in Fichte le basi storico-filosofiche di una tendenza centrale del neocriticismo sudoccidentale, quale la ricerca di un sistema della ragione a priori che comprenda nei suoi nessi fondamentali l'intera sfera *a priori* del valore²⁸. L'ultimo dei tre principali meriti di Fichte rispetto a Kant viene infine individuato nella

²³ *Ivi*, p. 131.

²⁴ Cfr. J. Cruz-Cruz, *Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule*, in K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 345-362; M. Heinz, *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*, in K. Hammacher u. a. (Hrsg.) *Fichte im 20. Jahrhundert (Fichte-Studien 13)*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 109-127; A. Przylebski, *War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus*, in *Fichte im 20. Jahrhundert*, cit., pp. 131-141; C. Piché, *Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts*, in *Fichte im 20. Jahrhundert*, cit., pp. 143-160. Rickert aveva dedicato a Fichte l'articolo, apparso sulle *Kantstudien*, dal titolo *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie* (H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, in «Kantstudien» 4 (1900), pp. 137-166), in cui, oltre a definire Fichte «il più grande di tutti i <kantiani>» (*ivi*, p. 166) metteva in evidenza, come in Fichte fossero presenti «alcuni principi di determinazione dello storico nel suo dignificato più universale, semplice, e spesso ignorato» (*ivi*, p. 164). E' probabile che la lettura di questo articolo abbia costituito per Lask il primo impulso ad occuparsi del problema della storia in Fichte.

²⁵ Cfr. *Fichtes Idealismus*, p. 137. Su Maimon cfr. *infra*, cap. IV.

²⁶ *Fichtes Idealismus*, I, 138.

²⁷ *Ivi*, p. 104.

²⁸ Sull'idea di un «sistema dei valori» in Lask e in Rickert cfr. *infra*, cap. VIII, par. 2.

chiarezza con cui tutto ciò che è trascendentale viene tenuto lontano da una possibile interpretazione in senso psicologistico. Fichte sottolinea infatti come l'io puro non sia un contenuto reale della coscienza, bensì il prodotto di un'astrazione filosofica. Il trascendentale, l'a priori, viene coerentemente pensato come un che di puramente ideale, che si trova su un piano radicalmente diverso rispetto a tutto ciò che è reale, ivi compresa la mente umana intesa in senso psicologico²⁹. Anche in questo aspetto viene alla luce un motivo centrale della posizione neocriticista: la polemica nei confronti dell'interpretazione psicologica dell'a priori kantiano e di ogni forma di psicologismo in generale.

Si è dunque visto come la fase dell'antirazionalismo critico, inaugurata dalla svolta del 1797, incarna una posizione filosofica, quella di un idealismo sistematico ma non razionalistico-emanatista, in cui Lask si identifica e ritrova i principi fondamentali dell'intera impostazione del neocriticismo sudoccidentale. L'evoluzione successiva di Fichte viene quindi interpretata come un'accentuazione di quel carattere empirico-irrazionale che nel 1797 ricopriva ancora la «modesta funzione»³⁰ di limite della deducibilità. Si cercherà in seguito di mostrare come in questa evoluzione si rispecchi, in parte, l'evoluzione dello stesso pensiero laskiano e come da essa lo stesso Lask attinga alcuni spunti che risulteranno decisivi per l'intero corso della sua vicenda filosofica.

4. L'empirismo trascendentale nel periodo dell'*Atheismusstreit* (1797-1801)

Introducendo l'evoluzione del pensiero fichtiano nel periodo successivo alla svolta del 1797, Lask afferma che «le vicende esteriori dell'*Atheismusstreit* non sono state indifferenti»³¹. Mentre nella *Seconda introduzione* lo sforzo di Fichte era stato rivolto a ribattere alle accuse mosse alla *Grundlage* del '94, e quindi a rettificare in senso critico l'emanatismo della fase precedente, nel periodo della controversia sull'ateismo l'avversario di fronte al quale occorreva difendere «ciò che non è accessibile alla spiegazione» non era più l'«idealismo senza fondo» di Beck, ma «il razionalismo del

²⁹ Cfr. *Fichtes Idealismus*, p. 105 sgg.

³⁰ *Ivi*, p. 138.

³¹ *Ivi*.

sistema wolffiano»³² sostenuto da chi gli muoveva l'accusa di ateismo. Per un verso ciò comportò uno spostamento del piano di riflessione: dalle raffinate e complesse distinzioni della *Wissenschaftslehre*, Fichte passò, specialmente negli scritti cosiddetti «popolari», ad un livello decisamente più generale, che ha lo scopo di definire il compito e soprattutto i limiti del sapere critico-filosofico. A questo si accompagnò un'accentuazione, per alcuni versi unilaterale, di quei tratti antirazionalistici ed empiristici che erano già affiorati nella *Seconda Introduzione*, accentuazione che fu in parte motivata da «un aspro odio personale contro tutto ciò che in qualche modo suonava come metafisica razionale»³³.

Un primo effetto di questa nuova impostazione viene individuato da Lask nell'uso del termine «realtà», che in ambito critico può designare tanto l'oggettualità della conoscenza, cioè quel carattere a priori che costituisce ogni esperienza oggettiva, quanto la mera datità dell'esperibile, l'individuale empirico nella sua contingenza. Mentre nel periodo precedente il termine veniva utilizzato da Fichte in entrambe le accezioni, adesso «soltanto ciò che è direttamente percepito, il particolare o individuale, ha diritto al titolo di «realtà»»³⁴. A quest'uso del termine «realtà» si accompagna una separazione netta tra due ambiti che iniziano ad apparire non soltanto come distinti, ma sempre più come opposti: da un lato la «vita» con tutto ciò che è immediato e intuitivo, dall'altro il mero sapere, la mera «speculazione», che assume sempre più i caratteri di un «regno di ombre». Soltanto alla prima spetta, secondo il Fichte di questo periodo, il valore positivo di realtà, mentre la seconda rivela il proprio carattere di «irrealtà astratta»³⁵. Se da un lato si ritrova già in Rickert l'uso del termine *Wirklichkeit* per designare la mera datità fattuale³⁶, dall'altro lato l'opposizione tra un *Erleben* immediato e intuitivo, caratterizzato in modo positivo, e un momento teoretico in ultima istanza astratto e vuoto, che, se posto a confronto con il primo, non può che mostrare la propria estrema povertà, è un elemento centrale del pensiero laskiano, non esclusivamente riconducibile ai maestri neocriticisti, che accompagnerà la sua riflessione fino alle opere postume. Ma vediamo più precisamente quali sono, nell'analisi di Lask, i passi concettuali tramite i quali Fichte, in questo periodo, giunge ad affermare un'opposizione tra vita e

³² *Ivi*, p. 139

³³ *Ivi*.

³⁴ *Ivi*, p. 145.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ cfr. *supra*, p. 40.

speculazione così netta da portarlo a svuotare sempre più di significato quella *Wissenschaftslehre* su cui aveva puntato tutto appena qualche anno prima.

Un elemento centrale per l'interpretazione laskiana di questa fase della riflessione di Fichte è l'affermarsi del pensiero dell'individualità valoriale. Abbiamo visto come Lask intenda con quest'espressione una compagine reale in cui il valore, che nella prospettiva criticista viene altrimenti concepito come un *a priori* indipendente dalla realtà fattuale, si presenta fuso in maniera inscindibile con una realtà individuale. Mentre il metodo di valutazione astratto di Kant giudica la realtà empirica soltanto in quanto portatrice di un valore generale, e quindi svaluta l'individuale in quanto tale, l'individualità valoriale per Lask è un fenomeno che «deve incarnare in se stessa» i valori universali «*in quanto individualità conchiusa e in virtù dell'irripetibilità e incomparabilità del suo contenuto*»³⁷. Occorre notare che la definizione laskiana dell'individualità valoriale non manca di una certa ambiguità. L'affermazione secondo cui «la grandezza valoriale determinata viene valutata *in virtù* della sua propria individualità, *nella* sua insostituibile unicità»³⁸ potrebbe infatti venire interpretata nel senso che il valore dell'individualità valoriale *derivi* dalla sua individualità, dalla sua irripetibilità. Che le cose non stiano così emerge con chiarezza dall'affermazione di Lask secondo cui «nell'individualità in quanto meramente tale, cioè nella sola *diversità* empirica della singola cosa da tutte le altre, nel brutale essere-proprio-così, non si incontra la minima legittimazione per una valutazione»³⁹. L'individualità non è la fonte del valore, ma la condizione in cui il valore si trova incarnato. A questo punto sorge però la domanda: in che cosa consiste la differenza di principio rispetto al metodo valutativo astratto, dal momento che anche nell'ottica «astratta» kantiana il valore si trova incarnato in un'individualità, che ne costituisce il supporto? La chiarificazione piena di tale questione può avvenire soltanto prendendo in considerazione il ruolo centrale del rapporto dell'individualità valoriale con la «totalità valoriale», su cui ci soffermeremo tra breve⁴⁰. Ma, al di là di ciò, si può individuare una differenza sostanziale nel fatto che la prospettiva dell'individualità valoriale non opera l'astrazione del valore dal suo «supporto» empirico, ma considera il valore come qualcosa di intimamente fuso con l'elemento reale che lo incarna. Sebbene l'individualità valoriale non derivi il proprio

³⁷ *Fichtes Idealismus*, I, 155.

³⁸ *Ivi*, p. 16.

³⁹ *Ivi*, p. 208.

⁴⁰ Cfr. *infra*, cap. III, par. 6.

valore dal suo essere un'individualità (altrimenti ogni elemento contingente, già per il solo fatto di essere contingente, sarebbe dotato di valore, il che porterebbe, nell'ottica laskiana, a conseguenze assurde), essa ha comunque valore *nella* sua individualità. Ne deriva che ogni trattazione che consideri l'oggetto dotato di valore soltanto come un mero esemplare, come uno dei tanti possibili casi di realizzazione di un valore, risulta in ultima analisi unilaterale e non adeguata a cogliere la realtà storica (giacché è la realtà storica il regno delle individualità valoriali) nella sua pienezza. Ciò non vuol dire che il metodo valutativo, di origine kantiana, basato sulla generalità valoriale, non abbia un suo legittimo campo di applicazione e una sua relativa validità, se è vero che Lask parla esplicitamente di una «compredicabilità» dei due metodi⁴¹. In *Fichtes Idealismus und die Geschichte* l'accento è tuttavia posto sull'emergere del pensiero dell'individualità valoriale in Fichte e sulla sua relazione con la problematica storica, mentre il metodo della generalità valoriale non svolge una funzione di rilievo.

La prima forma in cui, secondo Lask, tale pensiero si fa avanti, nel periodo a cavallo dell'*Atheismusstreit*, nella riflessione di Fichte, è quello dell'«individualità valoriale gnoseologica»⁴². Fichte attribuirebbe cioè un valore peculiare a ciò che è contingente dal punto di vista gnoseologico, vale a dire a quell'elemento irriducibile al generale che nelle fasi precedenti del suo pensiero svolgeva la semplice funzione di «limite della deducibilità». Nonostante in quest'idea giochino un ruolo essenziale elementi religiosi e pratici, Lask sottolinea che si tratta comunque di una valorizzazione *teoretica* dell'individuale, come dimostrerebbe il fatto che Fichte è condotto a introdurre un nuovo organo teoretico atto a cogliere questo genere di individualità valoriale in maniera immediata: il «sentimento teoretico». Accanto alla ragione astratta, che non è in grado di penetrare la realtà nella sua essenza, ma soltanto di ricavarne aride concettualità, fa dunque la comparsa una seconda fonte di conoscenza, volta a cogliere l'individuale in quanto tale. Lask mette in evidenza come questa accentuazione del ruolo svolto dal sentimento abbia comportato un notevole avvicinamento alla posizione della filosofia della fede di Jacobi: Fichte non si limitò a vedere in Jacobi un «compagno nella lotta contro la metafisica dimostrativa, ma seguì anche [...] nel dettaglio le argomentazioni dei suoi scritti»⁴³. Ne risulta una posizione in base alla quale la conoscenza in senso critico-trascendentale passa sempre più in secondo piano, per

⁴¹ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 17 e 152.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 151-160

⁴³ *Ivi*, p. 156.

lasciare il posto ad un sentimento teoretico che ha il compito di conoscere in modo immediato un individuale che costituisce al tempo stesso «la realizzazione di significati sovrasensibili»⁴⁴. Riprendendo un'espressione di Windelband, Lask definisce questa concezione gnoseologica come «positivismo e «sensualismo soprannaturale»»⁴⁵.

Uno dei caratteri distintivi di questa fase è, come abbiamo visto, la radicalizzazione del contrasto tra ciò che è mediato, discorsivo e razionale da un lato e ciò che è immediato, intuitivo e fattuale dall'altro, cui si accompagna un'unilaterale valorizzazione di quest'ultimo elemento e la conseguente svalutazione del primo. Mentre la «realtà vivente» si rivela essere «l'insieme di tutti i valori concreti», la filosofia viene abbassata al rango di «speculazione che riflette semplicemente *sui* valori, a cui manca però la capacità di fondare i valori. Essa è [...] sempre e soltanto registrazione e caratterizzazione teoretica, «dottrina del sapere», non «scuola di saggezza», soltanto mezzo per «conoscere» la vita, ma non per «darle forma»⁴⁶. Fichte giunge a definire i due concetti di «vita» e «speculazione» in termini di una correlazione inversa, in base alla quale all'aumentare dell'uno corrisponde la diminuzione dell'altro. Non c'è quindi da stupirsi se la valorizzazione piena dell'elemento irrazionale e immediato della vita porti con sé uno svuotamento di senso dell'elemento teoretico. Si giunge in questo modo a quella che Lask definisce un «declassamento di valore del sapere filosofico, che va ben al di là della misura necessaria nell'interesse critico»⁴⁷. Riprendendo un passaggio della *Destinazione dell'Uomo*⁴⁸, Lask scrive che per il Fichte della terza fase

il mero sapere non è in grado di rendere giustizia alla «realtà» impenetrabile, alla vivente pienezza di valori della vita, né di fornire «verità», ma può soltanto consegnare un'«immagine» fredda e

⁴⁴ *Ivi.*

⁴⁵ *Ivi.*, p. 157.

⁴⁶ *Ivi.*, p. 162. Le citazioni nel testo di Lask sono da J.G. Fichte, *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), V, 337-373. Si tratta di uno scritto pubblicato postumo, risalente all'epoca dell'Atheismusstreit, che ricopre un'importanza centrale per l'interpretazione laskiana di Fichte e per il pensiero di Lask in generale. È questo il testo in cui Fichte espone nella forma più radicale l'opposizione tra «vita» e «speculazione», opposizione che Lask riprende, con esplicito riferimento al testo fichtiano, nell'opposizione tra *Leben* ed *Erkennen* da lui teorizzata nell'opera principale *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (cfr. *Logik der Philosophie*, II, 189-211).

⁴⁷ *Fichtes Idealismus*, p. 165.

⁴⁸ J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1801), II, 165-320, tr. it. di R. Cantoni *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

indifferente di tutto ciò che è reale. «Un sistema del sapere è necessariamente un sistema di mere immagini, senza alcuna realtà, significato e scopo»⁴⁹.

In questa svalutazione del sapere critico Lask legge la causa che condusse il pensiero di Fichte ad una «singolare crisi»⁵⁰, una crisi che si risolse soltanto per mezzo di quella nuova rielaborazione della filosofia fichtiana con la quale si apre il «periodo metafisico». Nonostante Lask prenda in qualche modo le distanze da quella «elaborazione eccessivamente zelante», da quell'«esagerata austerità della dottrina critica»⁵¹ che condusse Fichte a tale crisi, non v'è dubbio che la concezione del rapporto tra vita e teoria esposta negli scritti fichtiani di questa fase lasciò un segno profondo nel pensiero di Lask. L'idea secondo cui ogni elaborazione teoretica si accompagna ad un distanziamento rispetto alla dimensione originaria dell'esperienza vissuta, così come la caratterizzazione di tale allontanamento nei termini di una perdita di ricchezza, accompagnano infatti l'intera vicenda filosofica di Lask come una sorta di fiume sotterraneo⁵². Se nella posizione dell'antirazionalismo criticista del 1797 si riconoscono i tratti classici dell'idealismo trascendentale della scuola del Baden, nella sua radicalizzazione che conduce all'«empirismo trascendentale» del periodo dell'*Atheismusstreit* si ritrovano alcuni elementi fondamentali che Lask svilupperà più compiutamente nella fase successiva del suo pensiero, in quella fase, cioè, in cui la sua concezione si rende gradualmente sempre più autonoma rispetto alle posizioni dei maestri neocriticisti. Negli anni successivi alla scrittura di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* Lask stesso percorrerà, cioè, un percorso per molti versi analogo a quello che, nella sua interpretazione, compie Fichte nel passaggio dalla fase dell'antirazionalismo critico a quella dell'empirismo trascendentale.

5. Il periodo metafisico (1801-1814)

Nell'interpretazione di Lask, la crisi del pensiero critico-antirazionalista spinse Fichte a sviluppare un nuovo punto di vista, un nuovo metodo filosofico che fosse in

⁴⁹ *Fichtes Idealismus*, I, 165. La citazione nel brano di Lask è da J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, cit., II, 246.

⁵⁰ *Fichtes Idealismus*, I, 165.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² Cfr. *infra*, cap. V, par. 1; cap. VI, par. 1; cap. VII, par. 3; cap. VIII, par. 4.

grado di adempiere al compito di fronte a cui il metodo critico aveva fallito. Ciò portò ad una rivoluzione metodologica in senso monistico-metafisico, che non fu però condotta fino in fondo, in quanto il punto di vista critico non fu abbandonato, ma fu soltanto affiancato dal nuovo punto di vista metafisico. Da questa convivenza di due approcci radicalmente distinti deriva una «pericolosa moltiplicazione dei punti di vista»⁵³ che conferisce un'inusuale complessità a questa fase del pensiero fichtiano e che complica notevolmente il compito, che Lask fa proprio, di districare analiticamente l'intreccio in cui il pensiero dell'irrazionalità dell'individuale viene a trovarsi in questo rinnovato contesto.

La concezione metafisica comporta una nuova svalutazione dell'individuale in quanto tale, che non avviene però «in seguito ad un'unilaterale accentuazione del *generale* astratto, dell'indeterminato, dell'«*Überhaupt*», bensì in favore di un *intero* sovraempirico, di una realtà assoluta»⁵⁴. All'opposizione critica di generale e particolare la concezione metafisica oppone il rapporto, che abbiamo visto decisivo tanto per la logica emanatista quanto per il punto di vista dell'individualità valoriale, tra le parti ed il tutto: all'individuale spetta adesso un valore soltanto in virtù della sua appartenenza a un «*intero* sovraempirico»⁵⁵. L'organo conoscitivo che assicura un accesso a tale realtà metafisica viene adesso definito con il termine di «ragione (*lógos*)» o «sommo vedere»⁵⁶, e si affianca, in quanto facoltà intuitiva superiore, al sapere astratto e discorsivo di origine critica. Il nuovo concetto di una totalità sovraempirica nasce secondo Lask da un'ipostatizzazione dell'idea della totalità del sapere, per mezzo della quale quest'ultima assurge al rango di realtà metafisica. Quell'«idea dell'io» che nella fase critica era concepita da Fichte come un dover-essere, raggiungibile soltanto in un'infinità ideale, viene adesso pensata come una realtà sovrasensibile, che rischia di schiacciare, con il suo peso, l'idea dell'irrazionalità dell'individuale.

Se il pensiero dell'irrazionalità dell'individuale permane tuttavia nel periodo metafisico, il merito viene attribuito da Lask all'influsso, in un certo senso sotterraneo, che il punto di vista critico-antirazionalista continua ad esercitare sulla riflessione di Fichte. L'idea fondamentale della logica analitica, lungi dallo scomparire di fronte all'emergere della nuova impostazione metafisica, si esprimerebbe dunque in forme

⁵³ *Fichtes Idealismus*, I, 168.

⁵⁴ *Ivi.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 170.

⁵⁶ *Ivi.*

nuove, che ne costituiscono sotto certi aspetti un arricchimento. Lask cita a tal proposito una serie di passaggi tratti da diverse opere scritte nell'arco di tempo dal 1801 al 1810, dai quali emerge che anche in questo periodo Fichte afferma che la determinatezza particolare dell'individuale non si lascia dedurre né comprendere a partire dall'universale⁵⁷. Fichte introduce, per indicare l'incommensurabilità della realtà data con il concetto, le nuove espressioni «brutalità della realtà» e «fattualità (*Faktizität*)»⁵⁸. La fattualità costituisce l'opposto del concetto di legge in quanto essa esprime il fatto che la realtà individuale ci è data senza che alcuna legge possa spiegare perché essa si presenta così e non in un qualunque altro modo possibile. Ciò non vuol dire che la realtà individuale non segua determinate leggi, bensì che «noi per via della peculiare organizzazione logica della nostra conoscenza non siamo in grado di *dedurla* a partire dalle leggi *sotto* le quali essa cade. La realtà singolare *segue* delle leggi, ma non *consegue* [...] da esse»⁵⁹. Nel pensiero di Fichte Lask ritrova dunque quel concetto di contingenza logico-trascendentale che, sulla scia di Windelband, aveva individuato come il pensiero fondamentale della *Critica del Giudizio* kantiana. Un'altra espressione, ripresa da Lask, che indica il permanere del pensiero dell'irrazionalità dell'individuale nel periodo metafisico, è il termine *hiatus*, con cui Fichte indica nella *Wissenschaftslehre* del 1801 una separazione radicale tra pensiero e intuizione, e nell'esposizione del 1804, con l'aggiunta dell'aggettivo *irrationalis*, un elemento oscuro e imperscrutabile che si frappone tra la l'io che proietta e il risultato della sua proiezione⁶⁰. In queste espressioni fichtiane Lask ritrova dunque quell'eterogeneità, quell'incommensurabilità tra forma e materia del conoscere, tra concetto e intuizione, in cui egli vede un principio irrinunciabile per il punto di vista della logica analitica. La messa in evidenza della presenza di questo pensiero anche nel Fichte del periodo metafisico svolge, nella strategia interpretativa laskiana, la funzione di mostrare come il punto di vista della logica analitica continui ad esercitare il suo influsso sul pensiero di Fichte anche nel periodo in cui la concezione metafisica lo conduce, per altri versi, nuovamente nelle vicinanze di una logica di tipo emanatista.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 171-176.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 172 sg.

⁵⁹ *Ivi*, p. 173;

⁶⁰ Cfr. *ivi*; cfr. inoltre J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), II, 121, tr. it. a. c. di M. Sacchetto *Esposizione della dottrina della scienza degli anni 1801/02* in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, p. 723; J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), NII, 210, tr. it. a. c. di M. Sacchetto *Dottrina della scienza (1° esposizione dell'anno 1804 dal 16 aprile all'8 giugno)*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999.

6. Il concetto laskiano di individualità valoriale

Sebbene Lask, come abbiamo visto, si riconosca soprattutto nella seconda e nella terza fase del pensiero fichtiano, la fase metafisica risulta centrale nell'interpretazione complessiva del rapporto tra Fichte e la problematica storica, in quanto è in questo periodo che Fichte si confronta in modo sistematico con essa. Ma per comprendere appieno il senso dell'interpretazione laskiana occorre precisare ulteriormente il concetto di individualità valoriale, intorno al quale ruota, per Lask, il rapporto di Fichte con la storia.

Come già accennato, una prima ambiguità da chiarire consiste nel fatto che, al contrario di quanto alcune espressioni utilizzate da Lask sembrano suggerire, il valore dell'individualità valoriale non ha origine dall'individualità stessa, non risiede in essa semplicemente in quanto individualità. Dal fatto che il valore si trovi incarnato in un'individualità non è lecito far derivare un'identificazione di valore e individualità: questi due elementi rappresentano, al contrario, nell'ottica neocriticista, due istanze radicalmente distinte. Messa in chiaro che l'individualità non è la fonte del valore, sorgono adesso due nuove domande, dalla cui risposta dipende la comprensione del senso che Lask attribuisce all'individualità valoriale. In primo luogo: se l'individualità non è la fonte del valore, in che cosa consiste la centralità del ruolo dell'individualità? A questa domanda è connessa la seconda: se non dall'individualità, da dove deriva il valore dell'individualità valoriale?

Per quanto riguarda il ruolo dell'individualità, la risposta passa attraverso un confronto con il metodo di valutazione opposto, vale a dire con il metodo valutativo basato sulla generalità valoriale, proprio della speculazione kantiana. Come già esposto⁶¹, quest'ultimo consiste in un'identificazione del valore con l'elemento generale, cui l'individuo fornisce un mero supporto con la funzione di garantirne la realizzazione. La separazione tra un elemento generale dotato di validità e un elemento empirico di per sé privo di validità deriva secondo Lask da un'estensione del rapporto logico tra concetto generale e singolo esemplare ad ambiti della realtà diversi da quello puramente logico. La realtà concreta che costituisce l'oggetto della storia viene cioè separata in una componente universale e in una meramente individuale, e il valore viene attribuito unicamente al versante universale. E' importante notare come la condizione

⁶¹ Cfr. *supra*, cap. I, par. 3.

preliminare per l'applicazione di questo metodo consista in un processo di astrazione, tramite il quale l'unità reale che si ha di fronte viene separata in due componenti. Ciò che nella realtà si presenta come unito viene artificialmente separato, e il valore viene identificato con una sola delle due componenti. Lask descrive questo processo anche come una trasposizione del metodo trascendentale all'oggetto della sua indagine: dal fatto che il metodo critico consiste nel mettere in evidenza l'*a priori* universale, Kant dedurrebbe erroneamente che l'oggetto di ogni teoria universale debba essere esso stesso un oggetto universale, e non individuale⁶². Il metodo dell'individualità valoriale, al contrario, mantiene l'oggetto della riflessione nella sua originaria costituzione individuale, senza separare astrattamente la componente universale da quella contingente. Nell'ottica laskiana ricopre dunque un'importanza centrale il fatto che l'individualità valoriale sia una compagine in cui *i due elementi del valore e della realtà sono legati tra loro in un'unità inscindibile*. La fusione concreta di valore e individualità reale costituisce il cuore del pensiero dell'individualità valoriale. Da ciò deriva una prima risposta alla domanda sul ruolo dell'individualità: dal punto di vista dell'individualità valoriale essa è inseparabile dal valore. Se il valore si presenta sempre immerso in una realtà concreta, il metodo dell'individualità valoriale consiste nel mantenere il valore in questa sua unione con l'individualità, nel mantenere, nella propria riflessione, la realtà valoriale nella sua unità. A partire da questo modo di considerare la realtà storica, l'individualità assume in quanto tale una dignità che essa non possedeva in base al metodo valutativo astratto. Per questo motivo Lask può affermare che il metodo dell'individualità valoriale valuta la realtà «*in virtù* sua individualità, nella sua insostituibile unicità»⁶³.

L'idea che l'individualità valoriale contenga un momento di «insostituibile unicità» rimanda al tempo stesso a un secondo aspetto, che completa la risposta alla domanda sul ruolo dell'individualità. Si è già visto come al pensiero dell'individualità valoriale si accompagni la centralità del rapporto tra le parti ed il tutto, rapporto che va a sostituirsi a quello tra generale e singolo esemplare caratteristico dello schema valutativo astratto⁶⁴. In quanto realtà individuale e concreta, l'individualità valoriale si trova immersa in una rete di relazioni reali, che la pongono in connessione con le altre individualità e con la totalità della realtà dotata di valore. L'iscrizione dell'individualità

⁶² Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 196 sg.

⁶³ *Ivi*, p. 16.

⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 14.

valoriale nel contesto di appartenenza e la conseguente considerazione del suo rapporto con la totalità valoriale di cui fa parte costituiscono per Lask una componente fondamentale del metodo dell'individualità valoriale: «l'indagine, nella misura in cui non deve restare ferma al singolo, deve essere orientata verso un *intero valoriale reale*: soltanto come membro di questo intero il singolo risulta comprensibile»⁶⁵. Se da un lato la comprensibilità dell'individuo è condizionata dal suo inserimento in una totalità, dall'altro lato l'utilizzo di espressioni quali «insostituibile unicità» suggerisce l'idea di un'irrinunciabilità di ciascuna individualità in funzione della totalità. La totalità valoriale viene cioè pensata come una totalità organica all'interno della quale ogni individuo è irrinunciabile e non può essere sostituito da nessun altro. Da ciò risulta evidente il secondo aspetto in base al quale l'individualità risulta centrale nell'idea laskiana di *Wertindividualität*: l'inserimento dell'individualità valoriale in una totalità valoriale mette in evidenza quei nessi in base ai quali il carattere specifico di ogni individualità risulta irrinunciabile e insostituibile in quanto parte integrante di un tutto.

Resta da rispondere alla seconda domanda: da dove deriva il valore proprio dell'individualità valoriale? Si tratta di una questione senz'altro complessa, in quanto riguarda i fondamenti stessi del neocriticismo del Baden. E' noto come «valore» e «realtà», «essere» e «valere» costituiscano per il neokantismo sudoccidentale una coppia di concetti fondamentali, non ulteriormente indagabili. Il valore si dà alla coscienza, senza lasciare ad essa la possibilità di una sua ulteriore fondazione⁶⁶. Esso non rappresenta una realtà, ma un *Sollen*, che, secondo la fortunata formulazione di Hermann Lotze, non è, ma *vale*. Dalla distinzione, fondamentale per il neocriticismo del Baden, tra valore e realtà, risulta chiaro come Lask non avrebbe mai potuto affermare una derivazione o, ancor meno, un'identità di valore e realtà individuale senza uscire radicalmente dalla tradizione di pensiero in cui si riconosceva. D'altra parte abbiamo visto come Lask affermi una forma di unità tra valore e realtà, e come proprio nel riconoscimento di tale unità consista uno dei principali caratteri distintivi del metodo dell'individualità valoriale, mentre la separazione del valore dalla realtà è un procedimento caratteristico del metodo valutativo astratto. Lask sostiene, dunque, la tesi secondo cui l'isolamento del valore dall'elemento empirico è di per sé un'operazione di

⁶⁵ *Fichtes Idealismus*, I, 19.

⁶⁶ Cfr. W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, in *Präludien*, cit., p. 270, tr. it. p. 146: «il metodo critico [...] ha bisogno di un'unica premessa; che vi è una coscienza normale, i cui principi devono essere riconosciuti perché comunque una validità universale esista. [...] Il metodo critico si costruisce sulla certezza che esistono valori universali».

astrazione: dal momento che, dal punto di vista della realtà concreta, i due elementi si presentano in un'inscindibile unità. Ciò non toglie che, in via di principio, il valore sia un'istanza che non si lascia mai ridurre alla pura datità del reale, né dedurre da essa. Chiariti questi presupposti, più o meno impliciti, della dottrina laskiana, ritorniamo alla domanda: da dove l'individualità valoriale trae il suo valore, se non dall'individualità stessa? In un passaggio tratto dall'esposizione del problema dell'individualità valoriale nel tardo Fichte, Lask scrive:

La considerazione storica [...] ha in ciò la sua essenza: nella valutazione immediata dell'individuale nella sua individualità appartenente a null'altri che a esso stesso, il singolo, tuttavia, deve il suo valore soltanto alla sua collocazione nel tutto dell'evoluzione del valore.⁶⁷

Esiste dunque, per Lask, un nesso inscindibile tra il valore dell'individualità valoriale e quello della totalità in cui essa è compresa. In questo senso si può affermare che il valore dell'individualità valoriale deriva dal suo rapporto con la totalità, o, detto altrimenti, dalla sua collocazione nel proprio contesto e dal ruolo insostituibile che essa svolge in esso. Ma ad un'ulteriore analisi tale risposta si rivela, sebbene corretta all'interno del punto di vista dell'individualità valoriale, insufficiente ad indicare l'origine ultima del valore. Lask considera infatti la stessa totalità valoriale, che fornisce valore alla singola individualità, anch'essa come una forma di individualità valoriale: anche la totalità dell'accadere storico è un *unicum*, una realtà intrisa di valore con caratteri assolutamente propri e irripetibili. Per questo genere di individualità valoriale non può però valere la risposta secondo cui il valore deriva dal suo rapporto con la totalità in cui è compresa, dal momento che non vi è un'ulteriore totalità che la possa a sua volta comprendere. Questa considerazione mette in evidenza come, seppure la singola individualità valoriale riceva immediatamente il proprio valore dal suo inserimento nel contesto, tale contesto non possa, d'altra parte, essere considerato come la fonte ultima del valore. Anche la totalità valoriale è una realtà data, e non può ricevere il proprio valore dal semplice fatto di essere data. Detto altrimenti, il singolo fenomeno storico trae da una parte il suo significato dal fatto di essere integrato nella storia della civiltà umana, ma d'altra parte il semplice fatto che si dia un'umanità storica non può, nell'ottica laskiana, essere di per sé il fondamento del suo valore. Il valore non

⁶⁷ *Fichtes Idealismus*, I, 212.

è mai riconducibile alla mera esistenza, ma rimanda sempre oltre la pura effettualità del reale. In ultima analisi, ogni realtà dotata di valore è tale in virtù di un non meglio precisato (o non ulteriormente precisabile) riferimento ad un valore trascendente.

Il riferimento ad un valore ulteriore rispetto alla semplice realtà è messo in evidenza dal metodo valutativo dell'«universalità valoriale (*Wertallgemeinheit*)», termine con cui Lask indica il metodo kantiano con riguardo al suo uso legittimo (mentre l'espressione «schema valutativo astratto», che si riferisce allo stesso metodo, ne mette in evidenza l'inadeguatezza nei confronti dell'individualità). Come già accennato, i due metodi della *Wertindividualität* e della *Wertallgemeinheit* vengono definiti da Lask come complementari ed applicabili allo stesso oggetto⁶⁸. Se il metodo dell'universalità valoriale astrae dalla fusione concreta di realtà e valore, anche il metodo dell'individualità compie una forma di astrazione, non considera cioè il riferimento della realtà valoriale ad un valore universale, ma la considera soltanto come parte di un tutto concreto⁶⁹. Mentre il metodo dell'universalità valoriale considera soltanto il rapporto «verticale» tra singola individualità e valore trascendente, il punto di vista dell'individualità valoriale considera soltanto il rapporto «orizzontale» delle diverse individualità dotate di valore tra loro e con il tutto della totalità valoriale. Ritornando alla domanda sull'origine del valore, da quanto esposto deriva che sono possibili due risposte, a seconda del metodo valutativo che si utilizza. Se si considera la realtà storica come un'unione inscindibile di individualità e valore, allora il valore deriva dalle reciproche connessioni tra le diverse individualità e dal loro essere integrate in un tutto. Se, al contrario, si astrae da questa unione concreta, si fa avanti il punto di vista secondo cui il valore è un'istanza trascendente irriducibile alla datità del reale. Nella duplicità di questa risposta si nasconde tuttavia una profonda ambiguità insita nella concezione laskiana. Da un lato, nel pensiero dell'individualità valoriale, Lask pone l'accento sull'unione concreta di valore e realtà, dall'altro lato la prospettiva dell'universalità valoriale si basa proprio sulla separazione tra questi due elementi. Come è stato giustamente affermato, l'«individualità valoriale è evidentemente una datità originaria,

⁶⁸ Cfr. *supra*, p. 56 e *Fichtes Idealismus*, I, 17.

⁶⁹ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 17: «[Nella prospettiva dell'individualità valoriale] *recidiamo* [...] quell'altro modo di osservazione, che, nel valutare il singolo, si dirige sempre ad un elemento formale che rimanda al di là di ciò che è dato immediatamente»; *ivi*, p. 152: «Il pensiero dell'individualità valoriale gnoseologica esige che il filosofo trascendentale, nella valutazione di un individuo, *lasci cadere* ogni riflessione su qualcosa che rimandi al di là di ciò che è immediatamente dato» I corsivi sono miei.

che precede ogni formazione concettuale»⁷⁰, quindi la prospettiva che considera realtà e valore come intimamente fusi dovrebbe detenere un primato, rigurado alla sua possibilità di comprendere la realtà, rispetto alla prospettiva dell'universalità valoriale, che si costruisce a partire da un'astrazione. Se da un lato, infatti, anche la prospettiva dell'individualità valoriale sembra essere frutto di un'astrazione, a ben guardare essa, nell'astrarre dal «formale che rimanda al di là di ciò che è immediatamente dato»⁷¹, non fa che astrarre da un'astrazione. A tale conclusione bisogna infatti giungere, se si seguono fino in fondo le indicazioni di Lask sul fatto che la separazione dell'universale dal particolare, compiuta dalla logica analitica e dal metodo dell'universalità valoriale, è frutto di un processo astrattivo. D'altra parte un'interpretazione radicalmente conseguente di tale teorema finirebbe per mettere in discussione lo statuto della distinzione tra realtà e valore, che costituisce il fondamento teoretico dell'intera impostazione della *Südwestdeutsche Schule*. La distinzione tra essere e validità, cui Lask attribuirà in seguito un ruolo centrale ed un significato ontologico, dovrebbe mostrarsi anch'essa come il frutto di un'astrazione, ma Lask, evidentemente, non si spinge (e all'interno della sua impostazione filosofica non poteva spingersi) fino a questo punto.

L'analisi del concetto di individualità valoriale mette dunque in evidenza la presenza, nella riflessione laskiana, di due istanze distinte, di due punti di vista che non sembrano poter essere conciliati fino in fondo⁷². Se si considerano realtà data e valore come due momenti inscindibili che costituiscono la realtà concreta, e si pone l'accento sulla loro unità, l'autonomia ontologica e la trascendenza del valore perdono di significato. Se si parte dal presupposto che essere e valere siano due istanze radicalmente distinte, si deve considerare la realtà dotata di valore come un elemento composto, dal che deriva che all'individualità in quanto tale non può spettare un valore pieno, come sembra esigere il pensiero dell'individualità valoriale⁷³. Si vedrà come

⁷⁰ R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., p. 278.

⁷¹ *Fichtes Idealismus*, I, 153.

⁷² Hofer parla a tal proposito di una «collisione di individualità valoriale e concetto analitico». Cfr. R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., in particolare pp. 275-281. In modo analogo Cruz-Cruz individua come caratteristica della scuola del Baden la coesistenza di «due modelli filosofici [...]: uno che divide e uno che unisce» (J. Cruz-Cruz, *Historische Individualität*, cit., p. 346).

⁷³ Il fatto che il pensiero dell'individualità valoriale non attribuisca un valore specifico all'individualità in quanto tale è stato messo in evidenza da Tuozzolo: «È evidente che la specificità che la teoria laskiana riesce a garantire alle individualità storiche non è una specificità *di valore*» (C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., p. 35); «Il valore in Lask *sembra* assumere il carattere dell'individualità, ma non assume mai effettivamente tale carattere» (*ivi*, p. 36).

l'intera speculazione laskiana risente della tensione tra questi due punti di vista: da un lato una prospettiva che potremmo definire «olistica», in cui la realtà concreta appare come un'unità non scomponibile, e dall'altro una considerazione «analitico-astratta», la sola ad essere per Lask articolabile in modo compiuto all'interno di un discorso filosofico, che risulta tuttavia non adeguata fino in fondo ad esprimere la realtà nella sua concretezza.

In *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, tuttavia, il conflitto tra questi due punti di vista resta latente, in quanto la riflessione di Lask si mantiene su un piano su cui essi *appaiono* come perfettamente conciliabili. Egli non pone, infatti, le questioni sopra affrontate in maniera esplicita, e non approfondisce quindi il concetto di individualità valoriale fino al punto in cui viene alla luce la problematicità della sua convivenza con la logica analitica. Per Lask non solo non esiste antagonismo tra i punti di vista della logica analitica e dell'individualità valoriale, ma, come si è visto, l'intera interpretazione del pensiero di Fichte è dominata dall'idea dell'unione di una gnoseologia di tipo analitico (kantiano) con una filosofia della cultura basata sull'individualità valoriale (quale è presente in Hegel)⁷⁴. Come è stato altrove messo in evidenza, Lask da un lato sembra alludere ad un nesso intrinseco tra le due prospettive, ma dall'altro lato non tematizza esplicitamente tale nesso⁷⁵. Egli afferma nella parte introduttiva del libro su Fichte:

La logica kantiana è addirittura l'*unica, imprescindibile e sufficiente* condizione preliminare, se non per la determinazione concettuale completa di ciò che è storico, tuttavia per la comprensione di alcuni *elementi* necessari di tale concetto, quindi per un risultato che abbiamo già accennato essere il principale contributo di Fichte sul piano della logica storica.⁷⁶

Si è visto come il principale strumento concettuale di penetrazione della realtà storica è per Lask l'individualità valoriale. Se da un lato Lask non afferma una derivazione diretta del pensiero dell'individualità valoriale (che deriva da «approcci indipendenti dalla tendenza aprioristica»⁷⁷) dalla logica analitica, egli afferma che la logica analitica sia indispensabile per la comprensione dell'elemento storico. Non è

⁷⁴ Tale unione renderebbe possibile un idealismo trascendentale di tipo criticista che comprenda una riflessione logica adeguata alla struttura della realtà storica: un programma che coincide in larga misura con quello del neocriticismo del Baden, e che fu portato avanti soprattutto da Rickert.

⁷⁵ Cfr. C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., pp. 18 sg.

⁷⁶ *Fichtes Idealismus*, I, 28.

⁷⁷ *Ivi*, p. 152.

dunque l'individualità valoriale di per sé ad essere dipendente dalla prospettiva della logica analitica, ma «elementi necessari» del concetto di ciò che è storico. Una dipendenza diretta del concetto dell'individualità valoriale dalla logica analitica sarebbe d'altronde stata smentita dal semplice fatto storico-filosofico che in altri pensatori dell'era dell'idealismo tedesco, tra cui spicca Hegel, il pensiero dell'individualità valoriale è pienamente sviluppato in una cornice logica di tipo emanatista. Quali sono allora questi elementi necessari alla comprensione della realtà storica, non riconducibili di per sé al pensiero dell'individualità valoriale, che derivano direttamente dalla concezione della logica analitica? Una risposta, per via negativa, si può ottenere osservando il modo in cui Lask caratterizza la concezione dell'individualità in Hegel. Come si è già visto⁷⁸, in Hegel l'individualità valoriale è incarnata pienamente soltanto nella concezione della totalità, mentre il singolo assume un ruolo del tutto subordinato, il che è perfettamente conforme al punto di vista della logica emanatista, la quale considera l'individuale come un'emanazione dell'universale. Al contrario, si vedrà come il risultato a cui, dopo lunghe e tortuose peregrinazioni, Lask fa giungere Fichte, è l'incarnazione del valore nella singola individualità empirica. A questo risultato Fichte sarebbe stato condotto proprio dal perdurare, nel periodo metafisico del suo pensiero, di elementi genuinamente critico-analitici. Ciò che la prospettiva analitica permette e la prospettiva emanatista, al contrario, impedisce è il conferimento di una piena autonomia e dignità ontologica all'individuale empirico⁷⁹. Soltanto se, come avviene nella logica analitica, «ciò che è empiricamente esperibile in modo immediato» viene riconosciuto come «l'unica realtà»⁸⁰, tale individuale empirico può essere investito del titolo di individualità valoriale. In assenza di questa prospettiva, l'individualità valoriale può sì fare la sua comparsa, ma mai in quanto individualità valoriale empirica, cioè pienamente storica.

⁷⁸ cfr. *supra*, pp. 14 sg.

⁷⁹ Tuozzolo mette in evidenza che «l'elemento della logica analitica che deve essere salvaguardato per poter pensare l'oggetto storico-temporale è costituito, per Lask, dalla positività ontologica dell'individualità» (C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., p. 19).

⁸⁰ *Fichtes Idealismus*, I, 30.

7. La trasposizione dell'individualità valoriale dall'oggetto al metodo

Secondo Lask l'affermazione del pensiero dell'individualità valoriale non fu, nell'era dell'idealismo tedesco, una prerogativa del solo Fichte. Al contrario, la speculazione postkantiana fu caratterizzata nel suo complesso da una decisa reazione all'astrattismo kantiano che portò ad un riconoscimento generale dei limiti dell'impostazione basata sulla generalità valoriale. Il farsi avanti del pensiero dell'individualità valoriale fu però accompagnato da una rivoluzione metodologica che portò ad un abbandono totale del metodo critico e alla contemporanea affermazione di un punto di vista metafisico. Lask interpreta tale processo come una «trasposizione dell'individualità valoriale dall'oggetto al metodo»⁸¹: in modo speculare a quanto aveva fatto Kant, che dal dualismo del metodo aveva ricavato un dualismo dell'oggetto, in base al quale l'oggetto della valutazione universale assumeva esso stesso i caratteri dell'universalità, i filosofi postkantiani avrebbero trasposto il carattere irrazionale, immediato e intuitivo dell'individualità valoriale al metodo conoscitivo. In questo modo sorgerebbe in diversi autori, in modo parallelo, il pensiero di un organo conoscitivo immediato atto a cogliere la realtà dell'individuale: l'«intuizione intellettuale» in Schelling, la «coscienza originaria» in Troxler, l'«intelletto immediato intuitivo» in Berger, la «conoscenza incondizionata dell'essenza originaria» in Krause⁸². A questo movimento non fu estraneo, secondo Lask, lo stesso Fichte del periodo metafisico, che, specialmente nel primo periodo della fase metafisica, rifiutò aspramente ogni forma di sapere «riflessivo» e «critico». Coerentemente con la sua idea di una conciliazione di logica analitica e individualità valoriale, Lask giudica il rifiuto dello strumentario critico, generato dalla trasposizione dell'individualità valoriale dall'oggetto al metodo, come una «concatenazione di pensieri oggettivamente tutt'altro che inevitabile»⁸³. Lask considera legittima la critica al metodo valutativo astratto derivato dalla logica analitica, ma non condivide il rifiuto della prospettiva analitica *tout court*. Egli pensa piuttosto di poter integrare il punto di vista dell'individualità valoriale nella prospettiva analitica, senza per questo dovere sottoporre i fondamenti teoretici del criticismo ad una revisione. Ma in questo modo il nuovo oggetto, l'individualità valoriale, rischia di diventare un corpo estraneo, in mancanza di una struttura teoretica generale in grado di

⁸¹ *Ivi*, p. 195.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 199 sg.

⁸³ *Ivi*, p. 195.

sorreggerlo. Non è un caso che l'analisi del concetto dell'individualità valoriale condotta pocanzi sia giunta ad individuare una duplicità di punti di vista non conciliabili fino in fondo. Lask concepisce il pensiero teoretico come costitutivamente segnato dai caratteri della dualità, della discorsività, dell'astrazione. Egli riconosce una forma di inadeguatezza di esso nei confronti della realtà individuale e concreta, ma, al contrario di quei pensatori che, nell'epoca dell'idealismo tedesco, intendono superare il punto di vista critico-trascendentale, non ritiene legittimo postulare forme diverse di pensiero che, come l'intuizione intellettuale schellinghiana o la ragione speculativa hegeliana, superino la dualità dell'intelletto astratto istituendo la possibilità di una forma di conoscenza non astraente. Ciò conduce Lask ad una radicalizzazione del pensiero dell'inadeguatezza del concetto nei confronti dell'individualità: la ragione è di per sé analitica, cioè astraente, mentre la realtà concreta dell'individualità valoriale è refrattaria ad ogni considerazione che intacchi l'unità di realtà e valore di cui essa è costituita o l'unitarietà della totalità valoriale di cui essa è parte integrante. Da un lato si delinea così una realtà compatta e, in una certa misura, impenetrabile, dall'altro un intelletto analitico e astraente, che è costretto dai propri limiti ad arrestarsi di fronte alla soglia dell'individualità concreta.

8. Individualità valoriale e storia in Fichte

Si è accennato al fatto che Lask, nel trattare la concezione della storia in Fichte, si sofferma in particolare sulla fase metafisica, che si estende dal 1801 fino alla morte di Fichte nel 1814. In questo arco di tempo il pensiero dell'individualità valoriale compie un percorso articolato, in base al quale è possibile distinguere, seguendo l'interpretazione laskiana, tre fasi evolutive. Dal 1801 al 1804 la prospettiva metafisica, appena affermata, domina la scena e permette un concetto di individualità valoriale ancora manchevole rispetto all'idea laskiana di una configurazione che unisca in sé valore e realtà empirica. A partire dal 1804, e fino al 1809 circa, l'«onda lunga» della logica analitica si rende percepibile e conduce ad un processo di avvicinamento tra valore e realtà. Nell'ultima fase, che comprende il periodo dal 1810 al 1814, tale prospettiva si consolida e raggiunge un grado di consapevolezza assente in precedenza.

La manchevolezza della concezione iniziale dell'individualità valoriale consiste per Lask nel fatto che in essa non l'individualità empirica incarna il valore, ma una forma di

«*individualità sovraempirica*»⁸⁴. Fichte separerebbe, cioè, all'interno della realtà individuale, una parte meramente contingente e priva di valore, che coincide con il «meramente empirico», da un'altra dotata di valore. In questo modo, però, i due elementi che per Lask devono essere uniti nell'individualità valoriale vengono nettamente separati: «l'individualità sensibile e l'individualità ideale stanno l'una di fronte all'altra come *due mondi*, in modo tale che, nonostante l'individualizzazione del valore, dalla regione di ciò che è immediatamente esperibile [...] viene nuovamente risucchiato via ogni valore, e *valore e realtà* vengono separati»⁸⁵. Da un lato il valore è incarnato in un'individualità che costituisce la parte integrante di una totalità, e per questo motivo Lask individua in tale concezione i requisiti minimi dell'idea dell'individualità valoriale. Dall'altro lato tale individualità è tuttavia distinta rispetto all'individualità empirica, e da ciò consegue che l'unione di valore e realtà non si realizza: a questa concezione manca quella valorizzazione dell'individuale empirico che Lask considera come una conseguenza del punto di vista della logica analitica e dell'idea, in essa implicita, dell'irrazionalità dell'individuale.

Soltanto a partire dallo scritto *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*⁸⁶ del 1804 il pensiero «analitico» dell'irrazionalità dell'individuale ricomincia, secondo Lask, a ricoprire un ruolo centrale nella speculazione fichtiana e si trova per la prima volta ad intrecciarsi esplicitamente con la riflessione sulla storia⁸⁷. Nell'*Introduzione alla vita beata*⁸⁸ (1806), invece, Lask legge nel concetto di «rivelazione» la prima forma di unione dei due elementi del valore e della realtà empirica. In quanto incarnazione del divino, la rivelazione presenta un lato rivolto al valore eterno, ed un altro rivolto alla sensibilità empirica che si trova ad incarnare tale valore. Ma il concetto in cui l'agognata unione si compie in maniera più completa è per Lask la «libertà data» che compare nella *Staatslehre* del 1813⁸⁹. Con tale termine Fichte designa l'oggetto della storia, che viene quindi concepito da un lato come un che di dato empiricamente, dall'altro, in quanto libertà, come una realtà dotata di valore. Questo concetto contiene per Lask la tesi secondo cui la libertà, che rappresenta l'elemento del valore, è

⁸⁴ *Ivi*, p. 210.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 212 sg.

⁸⁶ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804)*, VII, 1-256, tr. it di A. Carrano *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999.

⁸⁷ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 221 sg.

⁸⁸ J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben (1806)*, V, 397 sgg., tr. it. di G. Boffi e F. Buzzi *Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 226 sgg.

⁸⁹ J.G. Fichte, *Die Staatslehre (1813)*, IV, 367-600. Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 230.

strettamente connessa alla determinatezza dell'irrazionale empirico, che solo apparentemente costituisce il suo opposto. Il valore viene in questo modo inscritto in maniera originaria all'interno del reale: la libertà costituisce essa stessa una «datità».

Nella *Staatslehre* del '13 Lask vede dunque pienamente realizzata quell'unione del concetto dell'individualità valoriale con il pensiero, proprio della logica analitica, dell'irrazionalità dell'individuale, in base al quale *l'individualità empirica si trova fusa insieme al valore in un'unità che rimanda al tempo stesso alla totalità della realtà e al valore trascendente*. In questo pensiero Lask vede l'essenza della considerazione storica, ed in questo pensiero confluiscono tutte le riflessioni di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, che si erano articolate attorno ai due nuclei tematici dell'irrazionalità dell'individuale e dell'individualità valoriale. La specificità di Fichte nella storia della filosofia consiste per Lask proprio nell'essere riuscito a pensare in maniera unitaria questi due pensieri, che altrimenti si ritrovano, separati l'uno dall'altro, rispettivamente in Kant e in Hegel. In questo senso Fichte diviene per Lask una sorta di modello esemplare, fornito dalla storia della filosofia, in cui poter osservare l'unione di due istanze teoretiche da lui fortemente percepite. L'interpretazione laskiana del pensiero di Fichte non riesce tuttavia a restituire un'immagine nitida di questo modello, ma al contrario le due istanze fondamentali sembrano, a tratti, farsi strada a fatica nella speculazione fichtiana, e si affermano comunque in modo frammentario e non sistematico⁹⁰. Sorge così la domanda se le prospettive della logica analitica e dell'individualità valoriale, che Lask legittimamente rintraccia nella speculazione fichtiana, non costituiscano in fondo, come in Lask così anche in Fichte, l'espressione di due punti di vista distinti che si alternano ma che non riescono mai ad integrarsi fino in fondo: da una parte un pensiero dualistico, astratto e formale, dall'altra l'idea di una realtà concreta, dotata di valore, che non si lascia mai dischiudere nella sua essenza da una ragione segnata dallo stigma dell'astrazione.

⁹⁰ Un giudizio analogo è stato espresso da Cruz-Cruz, che definisce il cammino tramite cui Fichte, nell'interpretazione laskiana, giunge al concetto di individualità storica come «un percorso a zigzag pieno di lacune» (J. Cruz-Cruz, *Historische Individualität*, cit., p. 348).

Capitolo IV

Salomon Maimon e la frattura tra trascendentale ed empirico

1. Le tesi di Lask su Maimon

Il nome di Salomon Maimon compare ripetutamente in *Fichtes Idealismus und die Geschichte*¹. Ma più che la frequenza è il contesto in cui, di volta in volta, Lask si richiama a questo pensatore dell'*aetas kantiana* ad indicarne l'importanza per la riflessione sul concetto dell'irrazionalità. Lask sembra infatti ritrovare in Maimon, ancor più che nella *Critica del Giudizio* di Kant e nel Fichte del periodo antirazionalista, una concezione articolata e conseguente del concetto dell'irrazionalità dell'empirico: «L'intera speculazione di Maimon – scrive Lask – si lascia infatti comprendere unitariamente a partire dall'esclusivo confronto con il pensiero dell'irrazionalità»². In un altro passaggio Maimon viene definito come un pensatore «la cui intera dottrina si sviluppa esattamente a partire dal concetto logico-trascendentale di contingenza»³. Questa interpretazione, che trova in parte le sue radici in Windelband e in Fischer⁴, entra in parziale contrasto con l'interpretazione, più frequente, che mette in risalto il lato idealistico della filosofia di Maimon, vedendo in esso un'anticipazione del successivo sviluppo della speculazione tedesca⁵. L'eccentricità di tale interpretazione non ha

¹ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 45-56, 82 sg., 119-127, 135-137, 177 sg., 185 nota. Una prova dell'intensa frequentazione di Lask con i testi maimoniani è il fatto che egli citi in modo puntuale passi tratti da un notevole numero di scritti (qui di seguito citati con il numero del volume e le rispettive pagine in base all'edizione S. Maimon, *Gesammelte Werke*, 7 Bde, hrsg. v. Valerio Verra, Georg Olms, Hildesheim 1965-1976): *Philosophisches Wörterbuch*, III, 1-246; *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II; *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, IV, 1-294; *Versuch einer neuen Logik*, V; *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, VII, 1-373.

² *Fichtes Idealismus*, I, 49.

³ *Ivi*, p. 137.

⁴ Windelband parla a proposito di Maimon della «coscienza di un limite irrazionale della conoscenza razionale» (W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, cit., p. 199). Già Kuno Fischer aveva posto il pensiero dell'irrazionalità al centro della sua esposizione della filosofia maimoniana: cfr. K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1900³, pp. 71-84.

⁵ Cfr., a titolo esemplificativo, M. Frank, «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, pp. 91-132. Secondo Frank Maimon afferma per primo una forma di *Produktionsidealismus* inaugurando un filone che sarà portato avanti da Fichte. Se, come fa Frank (e non solo), si pone l'accento sulla dottrina dei differenziali, cioè sull'aspetto

mancato di attirare le critiche di una parte della *Maimon-Forschung*⁶: vale dunque la pena soffermarsi sulle tesi centrali di Lask per poter meglio comprendere i termini di tale controversia.

Abbiamo visto come l'intenzione ermeneutica di Lask sia quella di leggere Maimon a partire dal pensiero dell'irrazionalità dell'empirico. Sebbene Maimon non usi il termine *Irrationalität* per indicare, come fa invece Lask, la contingenza dell'empirico rispetto al concetto trascendentale, tale pensiero è, come vedremo, ben rappresentato all'interno della sua riflessione. Si è visto come Lask individui già nella *Critica del giudizio* kantiana la formulazione esplicita del problema dell'irrazionalità dell'individuale⁷. In Maimon egli vede però una maggiore consapevolezza di tale problema e soprattutto una maggiore consequenzialità nella sua trattazione. Maimon avrebbe innanzitutto posto al centro della sua speculazione il problema kantiano dell'applicazione dei concetti *a priori* al materiale *a posteriori* della conoscenza. Ma meglio di Kant egli sarebbe giunto alla consapevolezza dell'eterogeneità di questi due elementi e alla conclusione «scettica» secondo cui le categorie sono applicabili con certezza soltanto ad altri elementi *a priori*, ma non alla realtà empirica, che ci è data *a posteriori*:

In modo decisamente più ardito e privo di remore rispetto allo stesso Kant, egli trae dunque le conseguenze «scettiche» che derivano necessariamente da un apriorismo così radicale. [...] In modo più preciso che in Kant si impone al pensiero l'importante dottrina secondo cui nel metodo discorsivo-trascendentale si giunge con sicurezza assoluta e fondata razionalmente soltanto fino ai principi sintetici, non fino alle singole proposizioni empiriche.⁸

idealistico del pensiero maimoniano, è naturale vedere in lui soprattutto un anticipatore dell'idealismo fichtiano. Achim Engstler, sebbene concentri la sua attenzione sull'aspetto idealistico, esprime una posizione critica nei confronti delle interpretazioni che vedono in Maimon l'anticipatore di Fichte, basando la sua critica sul fatto che Maimon, al contrario di quanto affermano tali interpreti, non sostiene che «noi ... produciamo gli oggetti» (F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Carl Winter, Heidelberg 1912, p. 334, cit. in A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 146), e quindi non anticipa in questo Fichte. Tuttavia anche l'interpretazione di Engstler si presta, di fatto, all'affermazione secondo cui Maimon anticipa l'idealismo fichtiano: così come per Maimon, anche per Fichte, infatti, l'intelletto che produce i fenomeni non è il nostro intelletto, ma un intelletto infinito (Cfr. M. Frank, «Unendliche Annäherung», cit., p. 128).

⁶ Cfr. in particolare A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 136 sg. nota e 236 sg. nota. e F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., pp. 512 sgg.

⁷ Cfr. *supra*, cap. III, par. 1.

⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 51.

Nell'elaborazione di tale pensiero avrebbe giocato un ruolo di primo piano la riflessione sulla natura della conoscenza matematica e la consapevolezza della differenza profonda che intercorre tra questa e la conoscenza empirica: «è un merito indiscutibile di Maimon aver compreso chiaramente che il parallelismo tra la validità dimostrabile dei giudizi sintetici a priori della matematica e la validità di quelli della scienza naturale si può perseguire solo in modo limitato»⁹. Soltanto la matematica risponderebbe ai criteri necessari affinché si possa parlare di un «pensiero <reale>, cioè al tempo stesso *a priori* e concreto»¹⁰, mentre la conoscenza empirica non sarebbe strutturalmente in grado di raggiungere una piena validità oggettiva. Al pensiero dell'irrazionalità la filosofia di Maimon affiancherebbe dunque, con un gesto che mostra una decisione maggiore rispetto a Kant, una forma di scetticismo gnoseologico. Lo scetticismo di Maimon avrebbe però dei caratteri del tutto peculiari, che lo distinguerebbero nettamente dalla posizione humiana. Per sottolineare tale differenza Lask riprende la formulazione dello stesso Maimon, che si dichiara «dogmatico nel razionale»¹¹. Ciò vuol dire che egli non mise in dubbio la validità dell'*a priori* in generale, ma soltanto «la comprensibilità del passaggio dal razionale all'empirico»¹², la possibilità per noi di applicare i concetti *a priori* alla materia *a posteriori*:

L'applicabilità è precisamente il problema nella speculazione di *Maimon*. Non lo inquieta la domanda «quid juris» in senso kantiano, cioè come si possa fondare la validità delle categorie per l'esperienza in generale (la deduzione di Kant); egli teme piuttosto che la legislazione dell'*a priori*, di cui non mette in dubbio la legittimità, sia condannata ad un'inefficacia sul piano pratico, in quanto l'individuale, il fattuale non si lascia sussumere sotto le leggi universali; lo inquieta la domanda «quid facti».¹³

Mostreremo in seguito come in realtà Maimon sia inquietato non solo dalla domanda *quid facti* ma anche dalla domanda *quid juris*, e come Lask stesso basi la sua interpretazione dello scetticismo maimoniano su affermazioni che, nei testi originali, si riferiscono ora all'uno ora all'altro di questi due problemi. Ciò che però importa maggiormente in questa fase preliminare è mettere a fuoco l'interpretazione laskiana secondo cui Maimon crede fermamente nell'esistenza di un *a priori*, ma mette altrettanto fermamente in dubbio la possibilità di applicare tale *a priori* alla conoscenza

⁹ *Ivi.*

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ *Ivi.*, p. 50. Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 432.

¹² *Fichtes Idealismus*, I, 50.

¹³ *Ivi.*

empirica. Egli non solo non dubita, secondo Lask, dell'esistenza dell'*a priori* e della sua applicabilità all'ambito matematico, ma «non mette neppure in dubbio la realizzazione dell'*a priori* nell'*a posteriori*, bensì soltanto la conoscibilità di questa realizzazione in un qualche singolo caso»¹⁴. Questo riconoscimento, in linea di principio, della validità universale dell'*a priori* differenzierebbe dunque lo scetticismo di Maimon dallo scetticismo tradizionale, che nega in generale la possibilità di una validità universale. Per questo motivo egli avvertì, secondo Lask, «dolorosamente la mancanza della possibilità di conoscere l'*a priori*»¹⁵ nell'empiria.

Un ulteriore nucleo tematico dell'interpretazione laskiana di Maimon è costituito dal pensiero della cosa in sé. Una caratteristica fondamentale della riflessione di Maimon consisterebbe nella negazione della cosa in sé e nel contemporaneo mantenimento del pensiero dell'irrazionalità. Abbiamo visto come Lask individui uno dei tre principali progressi di Fichte rispetto a Kant nell'«eliminazione dell'asilo trascendentale dell'irrazionalità»¹⁶. Mentre Beck con il suo «idealismo senza fondo» aveva «gettato il bambino insieme all'acqua», aveva cioè eliminato, insieme alla cosa in sé, il pensiero dell'irrazionalità dell'empirico, il Fichte della fase critica avrebbe invece eliminato il residuo dogmatico della cosa in sé senza per questo misconoscere il carattere irrazionale di datità della realtà empirica. Ebbene, in ciò Fichte sarebbe stato anticipato da Maimon, che interpretò la cosa in sé come mero concetto-limite, sgombrando il campo dalle interpretazioni dogmatiche, ma tenne fede al tempo stesso all'indeducibilità dell'empirico dall'*a priori*.¹⁷

Lask, a differenza di altri interpreti, non attribuisce un'importanza centrale alla concezione maimoniana della cosa in sé come differenziale, o quantomeno ne dà un'interpretazione «debole», che, come emergerà, è funzionale alla sua interpretazione complessiva. Egli non nasconde una certa diffidenza nei confronti dei tratti leibniziani del pensiero di Maimon, ma sottolinea al tempo stesso come «in lui si trovano, accanto a ciò, le radici di una concezione rigorosamente critica»¹⁸. Così la dottrina dal sapore leibniziano (su cui ci si soffermerà in seguito) secondo cui l'intuizione sensibile è l'espressione di un'«idea dell'intelletto», esprimibile nei termini di un differenziale,

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *Ivi*, p. 82.

¹⁶ *Ivi*, p. 138. Cfr. *supra*, p. 52.

¹⁷ Cfr. *Fichtes Idealismus*, I, 137.

¹⁸ *Ivi*, p. 125. Sugli elementi leibniziani in Maimon cfr. M. Frank, *Identität und Differenz. Ein Rückblick von Schelling auf Fichte, Maimon, und die Leibniz-Schule*, in *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 375-414.

cioè di un elemento infinitamente piccolo che costituisce al tempo stesso la regola per la formazione dei fenomeni, viene reinterpretata da Lask in senso critico-trascendentale. Il differenziale starebbe ad indicare, come concetto-limite, semplicemente il fatto che la realtà data non è mai interamente razionalizzabile, che la risoluzione del reale in elementi razionali incontra un limite invalicabile. E' questo sicuramente il punto più discutibile dell'interpretazione laskiana di Maimon, e non è un caso che le critiche che sono state mosse ad essa si rivolgano principalmente a quest'aspetto¹⁹.

Al fine di comprendere pienamente il significato della filosofia maimoniana per Lask e di misurare l'influsso reale che essa ebbe sul suo pensiero, è opportuno procedere ad una sua sintetica caratterizzazione. Una prima suddivisione in nuclei tematici viene fornita da Maimon stesso nella lettera con la quale egli inviava, con la mediazione di Marcus Herz, il manoscritto del suo *Versuch über die Transzendentalphilosophie* a Kant. Nell'anticipare il contenuto del testo, Maimon enuclea i seguenti nodi concettuali:

- 1.) La differenza che Ella delinea tra proposizioni analitiche e sintetiche, e la realtà di queste ultime.
- 2.) La domanda *Quid Juris?* Questa domanda era, per via della sua importanza, degna di un Kant; e se le si dà l'estensione che Ella le dà, allora si domanda: come si può applicare con certezza qualcosa a priori a qualcosa a posteriori? In questo senso la risposta o deduzione che Ella ci ha consegnato nei suoi scritti è del tutto soddisfacente. Se però si vuole estendere ulteriormente la domanda, si chiede: come si può applicare un concetto a priori ad un'intuizione, per quanto a priori? In questo senso la domanda deve ancora attendere il maestro, per ottenere una risposta soddisfacente.
- 3.) Un nuovo genere di idee, che io chiamo *idee dell'intelletto*, e che rinviano ad una *totalità materiale* allo stesso modo che le *idee della ragione* scoperte da Lei rinviano alla *totalità formale*. Credo di aver aperto una nuova prospettiva per la risposta alla menzionata domanda *Quid Juris?*.
- 4.) La domanda *Quid Facti?* – Pare che Ella abbia soltanto sfiorato tale questione; tuttavia, a cagione del dubbio humiano, mi pare importante darne una risposta soddisfacente.²⁰

Al centro della riflessione maimoniana, almeno per quanto emerge da questa esposizione sintetica del campo problematico del *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, si trovano dunque le due domande sul *quid juris* e sul *quid facti* dell'applicazione dei concetti a priori alla realtà empirica. Vediamo dunque nel

¹⁹ Cfr. A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 136 sg. nota e F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., pp. 512 sgg.

²⁰ Lettera di Maimon a Kant del 7 aprile 1780, in *Kant's Briefwechsel*, AA XI, 16-17 (anche in S. Maimon, *Gesammelte Werke*, VI, 424 sg. Cfr. M. Frank, «Unendliche Annäherung», pp. 116 sg.

dettaglio in che cosa consistano le due domande e quali sono le risposte che Maimon propone, o le eventuali conseguenze dell'impossibilità di una risposta.

2. La domanda *quid juris*

Come è noto, la formulazione *quid juris* viene utilizzata da Kant per definire il campo problematico della «deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto»²¹. Il problema che sta al centro di questo capitolo centrale della prima critica è la validità oggettiva delle categorie, o, secondo un'altra formulazione, la possibilità di applicare le stesse agli oggetti. Si tratta di un problema decisamente complesso, che si presta a diverse interpretazioni e che può essere accentuato in una molteplicità di modi diversi. Già le due formulazioni kantiane del problema, contenute nel paragrafo introduttivo della *deduzione*, aprono due punti di vista distinti sul senso della stessa. Una volta la questione viene infatti così espressa: «come questi concetti [i concetti puri dell'intelletto] si possano riferire ad oggetti, che essi tuttavia non ricavano da alcuna esperienza»²²; poco più avanti compare la formulazione più nota: «come *condizioni soggettive del pensare* abbiano *validità oggettiva*, vale a dire ci diano le condizioni della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti»²³. Quest'ultima formulazione contiene anche, *in nuce*, la risposta kantiana, cioè l'argomento trascendentale in base al quale le categorie hanno validità a priori in quanto, per mezzo dell'appercezione trascendentale, costituiscono una condizione della possibilità di ogni esperienza in generale²⁴. La prima formulazione, che chiama in causa l'applicabilità delle categorie agli oggetti, trova invece la sua risposta non nella *deduzione trascendentale*, ma nel paragrafo sullo «schematismo dei concetti puri dell'intelletto»²⁵, in cui Kant introduce il concetto di schema trascendentale come istanza mediatrice tra concetti ed intuizioni. E' in questo secondo senso che Maimon assume il problema kantiano, ed è per questo motivo che le

²¹ Cfr. *KdrV*, B 117 (A 85) sgg., tr. it. pp. 102 sgg.

²² *Ivi*, B 117 A 85). La trad. è ns. Gentile e Lombardo-Radice interpretano diversamente e più liberamente (tr. it. p. 102: «come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità dall'esperienza»).

²³ *Ivi*, B 122 (A 89 sg.), tr. it. p. 105

²⁴ Cfr. *ivi*, B 165 sg, tr. it. pp. 128 sgg., A 95 sgg., tr. it. pp. 525 sgg.

²⁵ *Ivi*, B 176 sgg., tr. it. p. 136 sgg.

sue argomentazioni chiamano in causa lo schematismo kantiano, senza entrare invece nel merito della deduzione in senso stretto.

La formulazione maimoniana della questione *quid juris*, sebbene abbia come oggetto, in senso ampio, il problema che viene trattato da Kant nello schematismo, declina tale questione in modo lievemente diverso, fornendo così una variazione della domanda kantiana. Nella citata lettera a Kant, Maimon riassume infatti la sua domanda nella frase: «come si può applicare con certezza qualcosa a priori a qualcosa a posteriori?»²⁶. Anche se la domanda sull'applicazione delle categorie all'intuizione può sembrare equivalente a quella sull'applicazione dell'*a priori* all'*a posteriori*, tra le due formulazioni intercorre una differenza essenziale: la prima versione della domanda non esclude, infatti, che l'applicazione delle categorie sia rivolta non ad oggetti (o intuizioni) *a posteriori*, bensì ad un'intuizione *a priori*. La stessa formulazione kantiana suggerisce che la risposta alla domanda vada cercata in questa direzione, in quanto afferma che gli oggetti a cui le categorie vengono applicate non sono ricavati «da alcuna esperienza», non sono cioè *a posteriori*, ma *a priori*. Per comprendere meglio i termini di questa intricata questione occorre richiamare il contenuto del paragrafo kantiano sullo schematismo. Il problema cui lo schematismo ha da rispondere è come sia possibile la sintesi tra concetto e intuizione, cioè tra due elementi che, in base all'affermazione kantiana secondo cui intelletto e sensibilità sono due distinte «fonti principali dello spirito»²⁷, sono costitutivamente eterogenei tra loro. Per spiegare la sintesi di questi due elementi eterogenei Kant introduce, come già accennato, un elemento intermedio che, essendo da una parte omogeneo rispetto ai concetti e dall'altra conforme all'intuizione, possa garantire la loro unione: a questi criteri risponde lo «schema trascendentale» prodotto dalla facoltà dell'immaginazione. Il nucleo costitutivo dei diversi schemi che mediano l'applicazione delle categorie alle intuizioni è il tempo: per esempio la categoria della causalità si applica agli oggetti per mezzo dello schema della «successione [temporale] del molteplice, in quanto è sottoposta ad una regola»²⁸. L'applicazione delle categorie agli oggetti avviene, dunque, in Kant, per mezzo dello schema del tempo che, in quanto forma *a priori*, non sarebbe del tutto eterogeneo

²⁶ Lettera di Maimon a Kant del 7 aprile 1798, cit. Cfr. A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., p. 44.

²⁷ *KdrV*, B 74 (A 50), tr. it. p. 77.

²⁸ *Ivi*, B 183 (A 144), tr. it. p. 140.

rispetto ai concetti *a priori*. Lo schematismo dimostra quindi che è possibile applicare le categorie agli oggetti per mezzo dello scema trascendentale.

Maimon, tuttavia, nell'espone il problema *quid juris*, sottolinea come questa applicazione resti confinata all'ambito trascendentale, senza estendersi sul terreno empirico. Kant dimostrerebbe cioè soltanto che le categorie sono applicabili alla forma *a priori* dell'intuizione, ma non agli oggetti stessi nella loro componente materiale: per Maimon l'uso dei concetti puri dell'intelletto «con riferimento alla materia dell'intuizione, che è data *a posteriori*, è certamente illegittimo»²⁹. Nell'interpretazione maimoniana la dottrina dello schematismo dimostra quindi soltanto che le categorie sono applicabili alla forma degli oggetti, ma non agli oggetti stessi nella loro interezza. La posizione kantiana stessa, che pure ammette una risposta affermativa alla domanda *quid juris*, mostrerebbe quindi una debolezza intrinseca delle categorie nei confronti della realtà empirica: l'applicazione all'empiria è sempre e soltanto indiretta, e non raggiunge mai l'elemento propriamente empirico (la materia *a posteriori*), ma si arresta alla forma *a priori*. Così Maimon riassume la risposta kantiana alla domanda *quid juris*:

La risposta a ciò o la deduzione è questa: noi applichiamo questi concetti non immediatamente alla materia delle intuizioni, ma soltanto alla loro forma *a priori* (il tempo) e per mezzo di essa all'intuizione stessa. Quando dunque dico «*a* è la causa di *b*», oppure «se *a* è posto, allora deve essere necessariamente posto anche *b*», ciò che viene determinato non sono *a* e *b* secondo la loro materia o contenuto, bensì secondo particolari determinazioni della loro forma (il precedere e il seguire nel tempo).³⁰

L'esposizione maimoniana del problema *quid juris* mette in evidenza un aspetto della dottrina kantiana di estrema importanza per Lask: il trascendentale ha dei limiti precisi, che sono molto più stretti rispetto a quanto potrebbe risultare da una lettura superficiale della *Critica della ragion pura*. Un primo merito che Lask attribuisce a Maimon è, come si è visto, quello di avere interpretato Kant in modo conseguente e radicale, in particolare riguardo al rapporto tra il trascendentale e l'empirico. Non v'è dubbio che l'interpretazione maimoniana del problema *quid juris*, sebbene non venga esplicitamente menzionata da Lask, metta in evidenza un problema che ricopre un'importanza fondamentale anche per l'interpretazione laskiana del criticismo. Come si è visto, Lask fornisce nella parte introduttiva di *Fichtes Idealismus und die Gechichte*

²⁹ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 51.

³⁰ *Ivi*.

un'interpretazione della *Critica del Giudizio* che sottolinea i limiti del trascendentale rispetto all'empirico, in quanto pone in evidenza come i giudizi sintetici *a priori* riguardino soltanto gli oggetti *in generale*, ma non i contenuti specifici delle scienze empiriche³¹. Lo stesso limite viene messo in evidenza da Maimon nella sua interpretazione della domanda *quid juris* e dello schematismo trascendentale: l' *a priori* non si lascia applicare all' *a posteriori*, i concetti puri dell'intelletto si applicano soltanto alla *forma* dell'intuizione, ma non all'elemento propriamente empirico, che è costituito dalla *materia* dell'intuizione. Un primo momento di affinità tra Maimon e Lask emerge dunque nella loro interpretazione del pensiero kantiano. Entrambi puntano infatti l'indice su ciò che ai loro occhi appare una frattura profonda, non colmata da Kant nonostante gli sforzi profusi in tale direzione: la frattura tra il trascendentale e l'empirico.

Maimon, tuttavia, non si ferma a quest'esposizione della questione *quid juris*, che pure ne mette in risalto la problematicità, ma procede ad una critica serrata della risposta kantiana, che nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* viene giudicata come insufficiente. Tale giudizio conduce Maimon a tentare, per mezzo della menzionata teoria idealistica della cosa in sé come differenziale, di fornire una sua risposta alla domanda. Ma vediamo innanzitutto perché la risposta kantiana non soddisfa Maimon. Sono state altrove individuate fino a quattro obiezioni diverse che, nel *Versuch*, vengono mosse nei confronti della soluzione kantiana al problema *quid juris*³². Ai fini della presente esposizione sarà tuttavia sufficiente concentrarsi su due argomenti principali. Il primo si basa sulla fondamentale eterogeneità di concetti e intuizioni postulata da Kant, ed è esplicitato da quella versione «estesa» della domanda *quid juris* che Maimon formula nella già citata lettera a Kant: «Se però si vuole estendere ulteriormente la domanda, si chiede: come si può applicare un *concetto a priori* ad un' *intuizione*, per quanto *a priori*?»³³. Il presupposto di questa formulazione è il fatto che Maimon, come si è visto, sostiene che lo schematismo kantiano non dimostri la possibilità dell'applicazione dell' *a priori* all' *a posteriori*, ma soltanto del concetto *a priori* alla forma *a priori*. Egli non si limita, tuttavia, a sottolineare che la risposta kantiana non dimostra un passaggio dal trascendentale all'empirico, restando invece confinata all'interno dell'ambito trascendentale. Maimon intende piuttosto mostrare che

³¹ Cfr. *supra*, cap. II, par. 1.

³² Cfr. A. Englster, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., p. 123.

³³ Lettera di Maimon a Kant del 7 aprile 1798, cit.

la stessa applicabilità, interna all'ambito trascendentale, dei concetti *a priori* alla forma *a priori*, non è dimostrabile a partire dai principi kantiani. Se si parte infatti, come fa Kant, dal presupposto che concetti e intuizioni sono ontologicamente eterogenei, non è possibile, neppure richiamandosi alla loro comune natura *a priori*, dimostrare la possibilità di una loro sintesi:

Secondo il sistema kantiano è incomprendibile con quale diritto colleghiamo un concetto dell'intelletto (il concetto di necessità) con determinazioni di un'intuizione (l'intuizione della successione temporale). Il Sig. Kant cerca di evitare questa difficoltà assumendo ciò: tempo e spazio, e le loro possibili determinazioni, sono in noi determinazioni *a priori*, quindi possiamo a buon diritto attribuire alla successione determinata nel tempo, che è *a priori*, il concetto di necessità, che è anch'esso *a priori*. Poiché però, come è già stato mostrato, le intuizioni, per quanto possano essere *a priori*, sono tuttavia eterogenee rispetto ai concetti dell'intelletto, non facciamo per mezzo di questa assunzione grandi passi in avanti; al contrario secondo il sistema leibniziano-wolffiano tempo e spazio sono concetti dell'intelletto [...] (per quanto confusi), e in base a ciò possiamo con ogni diritto sottoporli alle regole dell'intelletto.³⁴

Ci si soffermerà a breve sull'opzione leibniziana, che Maimon sceglie di seguire nel *Versuch* per dimostrare a modo suo l'applicabilità dei concetti alle intuizioni. Ora vediamo piuttosto qual è la seconda via principale che egli percorre per confutare la risposta kantiana. Si tratta di una serie di argomenti rivolti al caso specifico della categoria di causalità, la quale riveste un ruolo centrale nelle riflessioni di Maimon. Anche ammesso che lo schema trascendentale possa garantire quella mediazione tra concetto e intuizione che Kant afferma, da ciò non deriverebbe la possibilità di applicare la categoria della causalità a singole conoscenze empiriche. Da un lato Maimon mette infatti in dubbio la corrispondenza effettiva della categoria della causalità con la successione temporale (non abbiamo prove del fatto che alla successione temporale corrisponda effettivamente il rapporto logico tra causa ed effetto): se la corrispondenza tra causalità e successione temporale, su cui si basa la schematizzazione (e quindi l'applicabilità) della categoria di causalità non è certa, allora non può essere certo neanche l'uso empirico di essa³⁵. Dall'altro lato, se anche si desse per buona tale corrispondenza, l'applicabilità alle singole conoscenze empiriche non sarebbe comunque garantita, perché la successione temporale viene sempre conosciuta *a*

³⁴ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 64.

³⁵ Cfr. S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, V, 249 e A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 103 sgg.

posteriori e mai *a priori*. Non possiamo mai stabilire *a priori* – argomenta Maimon – se la successione di due fenomeni avviene necessariamente oppure in modo contingente, ma soltanto per mezzo dell'induzione³⁶. Ancora una volta Maimon mette dunque in evidenza come i concetti *a priori* non abbiano una reale presa sulla realtà empirica, ma si fermino ai caratteri *a priori* dei fenomeni in generale. In ciò Lask poté legittimamente leggere una conferma del concetto logico-trascendentale di contingenza e della sua interpretazione «debole» dell'*a priori*.

3. La risposta maimoniana alla domanda *quid juris*

Si è visto come Maimon nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* consideri la questione del *quid juris* delle categorie, cioè della loro applicabilità alle intuizioni empiriche, come irrisolta nella Critica kantiana e irrisolvibile all'interno dell'ottica che la domina. Per questo egli avverte la necessità di elaborare una teoria che vada oltre il dualismo, fondamentale nell'ottica kantiana, di intelletto e sensibilità, e che possa così giustificare l'applicazione dei concetti alle intuizioni. Il pensiero centrale che sorregge tale teoria è costituito dall'idea secondo cui le intuizioni sono l'espressione percepibile di determinate entità razionali che vengono definite come *idee dell'intelletto*. Ciò comporta, chiaramente, uno stravolgimento dell'impostazione kantiana, in base alla quale l'intuizione è semplicemente data al soggetto senza che sia possibile affermare nulla sulla sua provenienza al di là del riferimento vago costituito dall'idea della cosa in sé. Nel descrivere il processo conoscitivo, Maimon distingue infatti tra un ordine soggettivo, o «secondo la nostra coscienza», che corrisponde grosso modo alla dottrina kantiana, e un ordine oggettivo, che rappresenta la spiegazione dello stesso fenomeno secondo la teoria maimoniana. L'ordine soggettivo incomincia dalla *sensibilità* (che «fornisce la materia» alla coscienza, ma a livello della quale non si può ancora parlare di coscienza), procede quindi con l'*intuizione* (l'«ordinamento delle [...]»

³⁶ Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 371 e A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 111 sgg. Engstler mostra come quest'ultimo argomento sia rivolto contro un'interpretazione errata del testo kantiano, e come Kant stesso «invece ammetterebbe senz'altro che non è possibile stabilire *a priori* quale evento concreto sia causa o effetto di quale altro evento concreto» (*ivi*, p. 121). Il fatto che l'argomento maimoniano non possa in realtà essere usato contro Kant ma sia al contrario compatibile con la sua teoria non toglie tuttavia nulla alla sua rilevanza per la definizione del concetto logico-trascendentale di contingenza nel contesto laskiano.

rappresentazioni sensibili sotto le loro forme a priori»³⁷), trova al terzo posto i *concetti dell'intelletto*, che conferiscono unità al molteplice dell'intuizione, e si conclude con le *idee della ragione*, che rimandano ad una totalità del sapere. L'ordine oggettivo, invece, contempla alla base della piramide non la sensibilità, ma le idee dell'intelletto:

- 1) Idee dell'intelletto, i. e. l'infinitamente piccolo di ogni intuizione sensibile e delle loro forme, che fornisce la materia per la spiegazione del modo in cui si formano gli oggetti
- 2) Concetti dell'intelletto, e
- 3) Idee della ragione, il cui uso è stato già spiegato.³⁸

Le idee dell'intelletto vengono dunque chiamate in causa da Maimon per spiegare l'origine delle intuizioni. E' da notare come nell'ordine oggettivo scompaiano tanto la sensibilità quanto le intuizioni: queste componenti della conoscenza vengono reinterpretate, in questa prospettiva, come prodotto delle idee dell'intelletto, e non possiedono quindi dal punto di vista oggettivo un valore ontologico, ma meramente fenomenologico. Nell'ordine oggettivo la dualità di concetto e intuizione scompare, sicché tutto ciò che resta sono elementi riconducibili alla ragione o all'intelletto. Vediamo però più da vicino come Maimon definisce le *idee dell'intelletto*, queste oscure entità che forniscono «la materia per la spiegazione del modo in cui si formano gli oggetti». Esse vengono definite, di volta in volta, come «mere idee»³⁹, come «differenziale»⁴⁰, come «elementi delle intuizioni»⁴¹ e come «regole del sorgere degli oggetti»⁴². Questo intreccio di concetti tra loro eterogenei rende la teoria maimoniana tanto oscura quanto problematica nella sua capacità esplicativa. Ognuno di questi termini rimanda infatti a caratteristiche differenti che Maimon attribuisce alle idee dell'intelletto in contesti differenti, sicché i molteplici aspetti che emergono da tali caratterizzazioni non sempre risultano compatibili tra loro⁴³.

La metafora matematica del differenziale include una serie di implicazioni che, per essere comprese a pieno, richiederebbero un'esposizione storica di tale concetto all'epoca di Maimon, esposizione che esulerebbe dagli obiettivi della presente

³⁷ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 81 sg.

³⁸ *Ivi*, p. 82.

³⁹ *Ivi*, p. 205.

⁴⁰ *Ivi*, p. 32.

⁴¹ *Ivi*, p. 9.

⁴² *Ivi*, p. 33.

⁴³ Cfr. a tal proposito A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 165 sgg.

trattazione. Possiamo tuttavia, richiamandoci agli studi pubblicati in proposito, menzionare alcuni caratteri della concezione maimoniana del differenziale che serviranno a rendere un'idea del perché Maimon faccia riferimento a tale concetto matematico⁴⁴. Da una parte, il differenziale viene compreso a partire da alcune riflessioni di Leibniz come l'ultima unità a cui conduce una divisione infinita, dunque come una grandezza *infinitamente piccola*⁴⁵. A ciò corrisponde, sul piano metafisico, l'idea secondo cui il differenziale, rispetto alla nostra coscienza, che viene compresa come grandezza finita, equivale a zero (non abbiamo alcuna coscienza dei differenziali, ma solo delle intuizioni che si formano a partire da essi), e tuttavia non è uguale ad un nulla assoluto, ma possiede al contrario una sua determinatezza. A questo pensiero è connesso quello secondo cui il differenziale esprime una *grandezza intensiva*, in contrapposizione alla grandezza estensiva. Mentre le intuizioni sono grandezze estensive, cioè riconducibili a numeri (abbiamo una molteplicità data, che riferiamo ad un'unità di misura), le idee dell'intelletto che stanno a fondamento di esse non sono grandezze determinate numericamente, bensì determinate qualitativamente (l'unità è data, non aggiunta dal pensiero, come nelle grandezze estensive)⁴⁶. Esse contengono in sé le relazioni che stanno a fondamento delle relazioni tra i fenomeni, senza però condividere il carattere estensivo di questi ultimi: il differenziale esprime in forma non numerica la relazione che sta alla base delle intuizioni. Un'ulteriore analogia tra il differenziale matematico e l'idea dell'intelletto è rappresentato dal fatto che entrambi rappresentano regole di uno sviluppo: così come il differenziale di una funzione ci fornisce la regola per la sua evoluzione, le idee dell'intelletto costituiscono le «regole del sorgere di un oggetto»⁴⁷. In questo senso si può affermare che il differenziale rappresenta, nella teoria maimoniana, il *principium individuationis* del reale, ciò che fa sì che ogni fenomeno sia strutturato in un determinato modo e non piuttosto in un altro⁴⁸.

Oltre che come regole per il sorgere degli oggetti, Maimon definisce i differenziali anche come singoli *quanta* di sensibilità, che, presi separatamente, non possono

⁴⁴ Sul concetto di differenziale in Maimon cfr. in particolare F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., pp. 83-87, 327-339 e A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, pp. 124-189.

⁴⁵ Cfr. F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., p. 335.

⁴⁶ Sulla differenza tra grandezze estensive ed intensive cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 120 sgg. e 394 sgg.

⁴⁷ *Ivi*, p. 33.

⁴⁸ Cfr. F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., pp. 332 sg.

giungere alla coscienza, ma che, sommati tra loro, superano la soglia necessaria al raggiungimento della coscienza e danno così luogo ad una determinata intuizione⁴⁹. Nel differenziale si trovano dunque uniti aspetti prettamente razionali (la regola per il sorgere degli oggetti, la grandezza intensiva) e aspetti sensibili. Se ciò rende da un lato la teoria particolarmente oscura e problematica, dall'altro lato il ricondurre la sensibilità ad un principio razionale è perfettamente funzionale allo scopo della teoria maimoniana, che è quello di superare il dualismo kantiano tra concetto e intuizione.

Non si è tuttavia ancora chiarito perché Maimon definisca il differenziale al tempo stesso come *idea* dell'intelletto. Il termine *idea* implica in Maimon, come in Kant, un riferimento all'infinito, o più precisamente ad un compito infinito mai pienamente realizzabile. Maimon distingue le idee dell'intelletto dalle idee della ragione accostando alle ultime il pensiero di una totalità formale, alle prime quello di una *totalità materiale*⁵⁰. In base a ciò l'idea dell'intelletto viene definita come «la completezza materiale di un concetto, in quanto tale completezza non può essere data nell'intuizione»⁵¹. Tale definizione viene supportata dall'esempio della regola per la formazione del cerchio: «l'intelletto si impone una regola [...]: che da un punto dato si debbano tracciare un numero infinito di linee tra loro uguali»⁵². Ora, la realizzazione materiale di tale regola (la completezza materiale del concetto) non è concretizzabile nell'intuizione, perché non ci è possibile tracciare un numero infinito di linee. Ciononostante la regola per la costruzione del cerchio resta valida, anche se costituisce una «mera idea», cioè qualcosa di non realizzabile concretamente. In modo analogo i differenziali alla base dei fenomeni devono essere rappresentati come delle regole che *non vengono mai realizzate totalmente* nell'intuizione, ma che ciononostante costituiscono il fondamento ontologico dei fenomeni. Così come il processo di formazione dei fenomeni a partire dai differenziali, anche il processo conoscitivo, che consiste nel ricondurre le intuizioni ai loro elementi (o differenziali), viene caratterizzato come un processo che si compie totalmente soltanto all'infinito⁵³. In

⁴⁹ Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 30: «La coscienza sorge soltanto quando la facoltà dell'immaginazione raccoglie insieme più rappresentazioni sensibili di una stessa natura, le ordina in base alle proprie forme (la successione nel tempo e nello spazio) e forma a partire da esse una singola intuizione».

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 75-82 e Lettera di Maimon a Kant del 4 luglio 1789, cit.

⁵¹ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 75.

⁵² *Ivi*.

⁵³ Nella parte finale del *Versuch*, Maimon definisce il processo conoscitivo come «risoluzione degli stessi [oggetti sensibili] in una serie infinita» e come «avvicinamento infinito agli oggetti intellettuali» (*ivi*, p. 434). L'idea della conoscenza come compito infinito si trova, sebbene con accenti diversi, anche

quest'ottica il differenziale può essere definito come un'idea secondo un'altra prospettiva, vale a dire come l'*ideale mai raggiungibile*, ma a cui si può tendere all'infinito, di una conoscenza completa. A quest'accezione è collegata anche quella dell'idea come entità *indeterminata*, cui allude Maimon in un passaggio in cui espone la differenza tra il proprio punto di vista e quello dei kantiani:

Io [...] intendo con il termine materia non un oggetto [in sé], ma soltanto le idee, nelle quali la percezione deve in ultima istanza essere risolta. Io sono dunque dello stesso parere dell'ultimo [il filosofo kantiano] in quanto affermo che l'intuizione ha un fondamento oggettivo tanto secondo la materia che secondo la forma, mi distingo però da lui in quanto egli assume gli oggetti come determinati in sé, io invece come mere idee, o oggetti in sé indeterminati, che possono essere pensati come determinati soltanto nella percezione e per mezzo di essa (come i differenziali per mezzo dei loro integrali).⁵⁴

Il differenziale maimoniano occupa quindi il posto che nella gnoseologia kantiana spetta alla cosa in sé. Su questo punto la differenza principale tra le due teorie è che il differenziale viene pensato come mera idea, cioè non gli si attribuisce, neppure in via ipotetica, una collocazione trascendente rispetto al soggetto. Resta però da chiedersi in che senso esso sia un'idea dell'intelletto, o, più precisamente, di quale intelletto esso sia un'idea. Ad una lettura attenta non può che risultare chiaro che Maimon si riferisce all'intelletto infinito, non al nostro intelletto finito⁵⁵. Per noi, infatti, i fenomeni si presentano come intuizioni date, non come idee prodotte da noi, e soltanto attraverso un processo di analisi compiuto dal nostro intelletto finito giungiamo a riconoscere i differenziali come elementi dei fenomeni. D'altra parte è però anche vero che nella concezione di Maimon non vi è una differenza qualitativa tra il nostro intelletto e l'intelletto divino, ma soltanto una differenza quantitativa: «il nostro intelletto è il medesimo [di quello infinito], ma in una maniera limitata»⁵⁶. L'intera realtà viene dunque pensata come l'espressione di un intelletto: da una parte troviamo l'intelletto divino, che produce le idee (i differenziali dei fenomeni), dall'altra parte si colloca il nostro intelletto, che conosce i fenomeni, e in mezzo a questi due elementi intellettuali si situa il regno delle intuizioni, che sorgono dai differenziali e appaiono come semplicemente date ai nostri sensi.

in S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, III, 177 e S. Maimon, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, VII, 156.

⁵⁴ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 205 sg.

⁵⁵ Cfr. A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, cit., pp. 143-164.

⁵⁶ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 65.

Giungiamo così, a conclusione di questo *excursus* sulla teoria maimoniana delle idee dell'intelletto come differenziali, al punto da cui eravamo partiti: la soluzione del problema *quid juris*. Si è visto come uno scoglio che Maimon aveva additato come insormontabile per la teoria kantiana fosse il dualismo tra intelletto e sensibilità: se queste ultime sono due facoltà «distinte alla radice», allora non è possibile dimostrare l'applicabilità dei concetti alle intuizioni. La strategia di Maimon consiste dunque nel ricondurre in qualche modo la sensibilità all'intelletto, il che avviene tramite la teoria secondo cui le intuizioni hanno origine dalle idee dell'intelletto. Poco importa che si tratti delle idee dell'intelletto divino: in quanto idee esse sono omogenee rispetto ai concetti del nostro intelletto finito, che quindi possono senza problema fare presa su di esse. Ecco dunque come Maimon risponde alla domanda *quid juris*:

Se è dunque vero che possediamo proposizioni dell'esperienza (nel senso in cui Kant le assume), e che a questo scopo applichiamo i concetti puri dell'intelletto alle intuizioni, allora la possibilità di ciò o il *quid juris* si lascia spiegare facilmente a partire dalla mia teoria, in quanto gli elementi dei fenomeni, ai quali secondo questa teoria i concetti puri dell'intelletto vengono applicati, non sono essi stessi dei fenomeni.⁵⁷

Questa risposta ha tuttavia un prezzo: essa non dimostra infatti che i concetti vengano applicati ai fenomeni stessi o alle intuizioni, ma soltanto «ai loro elementi», cioè ai principi razionali che ne stanno alla base. In ultima istanza, dunque, l'applicazione delle categorie alla realtà empirica resta comunque un'applicazione indiretta, mediata da un'istanza, quale sono le idee dell'intelletto, non effettivamente omogenea rispetto all'intuizione sensibile. Il problema kantiano del raccordo tra intelletto *a priori* e sensibilità *a priori* si ripropone, quindi, sotto un'altra veste, nel problema del passaggio dalle idee dell'intelletto ai fenomeni e viceversa. Non risulta infatti chiaro, nella teoria maimoniana, né come a partire dalla grandezza intensiva dei differenziali possa formarsi la grandezza estensiva dei fenomeni, né come il nostro intelletto possa «risolvere» i fenomeni ad esso dati nei suoi elementi costitutivi. Nel seguente passaggio viene alla luce tanto questa difficoltà quanto il fatto che l'applicazione dei concetti ai fenomeni avvenga soltanto in modo indiretto:

⁵⁷ *Ivi*, p. 192.

L'infinitamente piccolo metafisico è reale, dal momento che la qualità può ben essere considerata in sé, astruendo da ogni quantità. Questa maniera di considerare le cose ha anche una sua utilità per la risoluzione della domanda «*quid juris?*», in quanto i concetti puri dell'intelletto o categorie non si riferiscono mai immediatamente alle intuizioni, ma *soltanto ai loro elementi* (le idee dell'intelletto che esprimono il modo del sorgere di queste intuizioni), e per il tramite di questi alle intuizioni stesse. Così come nella matematica superiore estraiano dai differenziali di diverse grandezze i rapporti tra queste stesse grandezze, allo stesso modo l'intelletto (ovviamente *in maniera oscura*) estrae dai rapporti reali tra i differenziali di diverse qualità i rapporti reali tra queste qualità. Pertanto, quando si esprime il giudizio «il fuoco scioglie la cera», tale giudizio non si riferisce al fuoco e alla cera come oggetti dell'intuizione, bensì ai suoi elementi, che vengono pensati dall'intelletto nel rapporto reciproco di causa ed effetto.⁵⁸

Il risultato della teoria maimoniana presenta dunque diversi aspetti problematici. Da un lato essa garantisce l'applicazione delle categorie ai fenomeni, in quanto i fenomeni vengono fatti derivare da elementi razionali conformi all'intelletto. D'altra parte però tale applicazione è indiretta; a ben guardare essa è un'applicazione dei concetti dell'intelletto (finito) alle idee dell'intelletto (infinito), ma non ai fenomeni stessi nella loro realtà sensibile. Al tempo stesso Maimon è costretto ad ammettere che il passaggio dalle idee dell'intelletto ai fenomeni, essenziale per far sì che l'applicazione dei concetti raggiunga in qualche modo i fenomeni stessi, avviene «in maniera oscura». Rispetto alla sua stessa formulazione della domanda *quid juris* («come si può applicare con certezza qualcosa a priori a qualcosa a posteriori?»⁵⁹), la teoria di Maimon non può apparire come una risposta fino in fondo soddisfacente. Egli postula infatti che l'*a posteriori* a cui si applicano le categorie sia in realtà, osservato dal punto di vista dell'intelletto divino che produce le idee, un *a priori*, e in questo modo garantisce l'applicazione di un *a priori* (i concetti dell'intelletto) ad un altro *a priori* (le idee dell'intelletto). La realtà fenomenica resta tuttavia, per il nostro intelletto finito, un dato *a posteriori*⁶⁰. Tale *a posteriori* rischia dunque di restare isolato rispetto all'*a priori*, dal momento che a Maimon non riesce di spiegare il passaggio dall'*a priori* delle idee dell'intelletto all'*a posteriori* dei fenomeni meglio di quanto a Kant riesca di spiegare il passaggio dall'*a priori* dello schema trascendentale all'*a posteriori* della singola realtà empirica. Maimon non può quindi sottrarsi alla sua stessa affermazione secondo cui «la filosofia

⁵⁸ *Ivi*, pp. 355 sg. Gli ultimi due corsivi sono ns.

⁵⁹ Cfr. *supra*, p. 77.

⁶⁰ Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 49: «l'intuizione è [data] *a posteriori* da qualcosa di esterno a me, non è sorta *a priori* da me stesso». A tal proposito cfr. A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, pp. 150 sg.

non ha ancora potuto costruire un ponte che renda possibile il passaggio dal trascendentale al particolare»⁶¹. In questa spaccatura tra l'*a priori* e l'*a posteriori* emerge ancora una volta ciò che Lask chiama l'irrazionalità dell'individuale. Nonostante gli sforzi profusi da Maimon nell'elaborazione dell'ardita teoria delle idee dell'intelletto come differenziali dei fenomeni, la realtà empirica mantiene, in quanto *a posteriori*, una sua irriducibile indipendenza rispetto all'*a priori*.

Delineato il concetto maimoniano del differenziale, possiamo adesso prendere in considerazione l'interpretazione laskiana di tale concetto, che, come si accennava, ha incontrato, non senza motivo, forti resistenze presso alcuni interpreti di Maimon⁶²:

Il filosofo [nell'ottica maimoniana] dovrebbe [...] accostarsi ad ogni cosa con il pregiudizio della completa comprensibilità, e, conformemente a ciò, misurare anche l'immediato della sensazione in base a questo ideale, valutarlo ed esprimerlo trascendentalmente a partire da esso. La razionalità è quindi per lui una grandezza trascendentale, l'irrazionalità è l'infinitamente piccolo trascendentale o il concetto-limite trascendentale, l'impossibilità della produzione razionale è un differenziale della produzione, un differenziale della coscienza logica, l'irrisolvibilità un differenziale della risoluzione. Solo se concepiamo la sensazione come differenziale, essa diviene per noi esprimibile in termini trascendentali. Solo così respingiamo il pensiero di una razionalità assoluta e giungiamo alla comprensione dell'irrazionalità critica, cioè dell'incommensurabilità per la nostra conoscenza.⁶³

Il brano non è certo di facile comprensione, è anzi del tutto incomprensibile, se non si tengono presenti i presupposti del pensiero laskiano; in questo senso non deve sorprendere l'affermazione laconica di Kuntze, secondo cui l'interpretazione laskiana del differenziale maimoniano «è circondata da un'oscurità che fa apparire come disperato qualsiasi sforzo di comprensione»⁶⁴. Cerchiamo dunque di districare la matassa del pensiero laskiano e di smentire, così, con i fatti tale affermazione. Lask si riferisce qui evidentemente alla concezione maimoniana secondo cui la conoscenza razionale della realtà empirica è un compito infinito, che ci è prescritto dalla ragione ma che al tempo stesso ci è impossibile assolvere fino in fondo⁶⁵. Maimon concepisce tale

⁶¹ S. Maimon, *Über die Progressen der Philosophie*, IV, 38.

⁶² Cfr. *supra*, nota 6 del presente capitolo.

⁶³ *Fichtes Idealismus*, I, 126.

⁶⁴ F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, cit., p. 513.

⁶⁵ Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 366: «le intuizioni ricevono realtà oggettiva solo per via del fatto che esse devono in ultima istanza risolversi in questa idea»; Tale processo viene anche definito come «risoluzione degli stessi [oggetti sensibili] in una serie infinita» e come «avvicinamento infinito agli oggetti intellettuali» (*ivi*, p. 434). Maimon parla anche di un avvicinamento infinito della ragione finita alla ragione infinita (*ivi*, p. 439).

compito come la «risoluzione» della realtà empirica nei suoi differenziali razionali, quindi come una razionalizzazione dell'intuizione data, che, però, come si è visto, non può essere portata a termine in modo definitivo. Visto in quest'ottica, il differenziale viene interpretato da Lask come un limite alla coscienza razionale, in quanto esso rappresenta un ideale al quale è possibile soltanto avvicinarsi, ma che non può essere raggiunto. Tra i diversi significati del differenziale maimoniano che abbiamo delineato in precedenza, quello cui Lask si riferisce nell'identificare l'infinitamente piccolo con l'irrazionalità è il differenziale come «mera idea»: così come l'«irrazionalità dell'individuale» indica in Lask ciò che impedisce una riduzione dell'empirico all'*a priori*, allo stesso modo il fatto che il differenziale sia una mera idea fa sì che la nostra conoscenza razionale non possa mai realizzarsi a tal punto da eliminare del tutto l'impenetrabilità dell'*a posteriori*. Solo se intesa in questo modo appare comprensibile l'affermazione secondo cui «l'irrazionalità è l'infinitamente piccolo trascendentale o il concetto-limite trascendentale».

Per comprendere l'intero brano occorre inoltre notare che l'interpretazione di Lask si basa sull'idea secondo cui il punto di vista trascendentale è il punto di vista che osserva la realtà nella misura in cui essa può essere sottoposta alla comprensione razionale. In questo senso va intesa l'affermazione secondo cui «solo se concepiamo la sensazione come differenziale, essa diviene per noi esprimibile in termini trascendentali». La realtà non è per Lask esauribile dal pensiero, tuttavia questa sua inesauribilità deve poter essere espressa in termini razionali. Questo compito verrebbe assolto dal pensiero maimoniano del differenziale, che costituirebbe l'unico modo per esprimere in termini razionali l'irrazionalità dell'empirico. Sebbene ciò costituisca uno sviluppo ulteriore del pensiero maimoniano, e non un'esposizione storicamente fedele della filosofia di Maimon, appare eccessivo affermare che «la concezione di Emil Lask secondo cui «l'infinitamente piccolo trascendentale» sarebbe per Maimon «irrazionalità» capovolge esattamente l'impostazione di Maimon»⁶⁶. Da un lato non c'è dubbio che le idee dell'intelletto nascano dal tentativo di Maimon di razionalizzare il mondo fenomenico. Tuttavia esse rappresentano la possibilità di un'assoluta razionalizzazione soltanto dal punto di vista dell'intelletto infinito, mentre per il nostro intelletto finito tale compito resta eternamente incompiuto, sebbene eternamente in via di compimento. L'irrazionalità dell'empirico diminuisce con l'aumentare dell'analisi razionale, ma non

⁶⁶ A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, p. 136 nota.

può mai scomparire. In questo senso l'interpretazione laskiana è perfettamente in linea con lo spirito della filosofia maimoniana, per quanto l'espressione secondo cui «l'irrazionalità è l'infinitamente piccolo trascendentale» non risulti particolarmente felice. Non nell'infinitamente piccolo di per sé, ma piuttosto nel fatto che tale infinitamente piccolo sia per noi raggiungibile soltanto in un infinito processo di avvicinamento, giunge infatti alla luce, nella teoria maimoniana del differenziale, il concetto laskiano dell'irrazionalità dell'individuale.

4. La domanda *quid facti* e la risposta scettica

Sebbene nell'ambito problematico che sorge intorno alla ricezione maimoniana della domanda *quid juris* si lascino individuare molteplici punti di vicinanza tra Maimon e Lask (punti a cui Lask si richiama più o meno esplicitamente), in *Fichtes Idealismus und die Geschichte* si legge, con riferimento a Maimon, che «non lo inquieta la domanda <quid juris>, [...] bensì [...] la domanda <quid facti>»⁶⁷. Questa semplificazione, certamente inesatta dal punto di vista storiografico, dell'impostazione problematica maimoniana si lascia comprendere a partire dall'interesse particolare che Lask nutre nei confronti dell'aspetto scettico del pensiero di Maimon. Con la domanda *quid facti* Maimon apre infatti un ambito problematico (indipendente, quantomeno dal punto di vista esteriore, da quello caratterizzato dalla domanda *quid juris*) che lo conduce ad approdare a quella posizione scettica che ricoprì un'importanza fondamentale per il primo Fichte⁶⁸. Lask interpreta lo scetticismo maimoniano come una conseguenza necessaria derivante dalla sua accentuazione del problema dell'irrazionalità e della separazione tra *a priori* e *a posteriori* a esso connessa. In quest'ottica egli giunge ad affermare che «dall'irrazionalità del passaggio dall'universale trascendentale al particolare deriva in modo conseguente solo la scepsi critica di Maimon»⁶⁹. In questo

⁶⁷ *Fichtes Idealismus*, I, 50.

⁶⁸ Cfr. J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, I, 29, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza, in Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, cit., p. 81.

⁶⁹ *Fichtes Idealismus*, I, 82. Engstler critica la tesi laskiana che mette in connessione lo scetticismo di Maimon la teoria dei differenziali (cfr.), affermando che essa è «difficilmente sostenibile a partire dal testo del <Versuch>» (A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, p. 237 nota). Se da un lato non v'è dubbio che nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* la teoria scettica risulti separata, dal punto di vista argomentativo, dal nucleo centrale dell'opera, d'altra parte Lask basa la sua

modo l'esito scettico del pensiero di Maimon assume per Lask un valore vincolante per il punto di vista critico in generale: questa forma di scetticismo si impone necessariamente a chiunque affermi l'irrazionalità dell'individuale. Lask precisa con enfasi il fatto che non si tratti di uno scetticismo radicale, in quanto la validità dell'*a priori* non viene affatto messa in discussione. Ciò che al contrario viene (per Lask legittimamente) messo in dubbio è la possibilità, per noi, di riconoscere la presenza dell'*a priori* nella realtà empirica e quindi di applicare le categorie agli oggetti dell'esperienza. Si delinea così una prospettiva che da un lato afferma la realtà e la validità di un *a priori* universale, ma dall'altro nega ad esso la possibilità di far presa sulla realtà individuale, cosicché ci si trova ancora una volta di fronte ad una frattura tra *a priori* e *a posteriori*. Un ruolo centrale viene inoltre attribuito da Lask alla riflessione sulla peculiarità della conoscenza matematica rispetto alla conoscenza empirica: la messa in rilievo della differenza tra queste due forme di conoscenza avrebbe permesso a Maimon di stabilire che «il parallelismo tra la validità dimostrabile dei giudizi sintetici a priori della matematica e la validità di quelli della scienza naturale si può perseguire solo in modo limitato»⁷⁰. Ciò che è possibile in ambito matematico, cioè la conoscenza *a priori* di un oggetto particolare, non può cioè essere esteso all'ambito empirico, dove ogni conoscenza particolare ha origine empirica mentre ogni conoscenza *a priori* si arresta al piano generale, senza raggiungere l'individualità del singolo fenomeno.

Vediamo dunque in che modo Maimon caratterizza la propria posizione scettica e in quale relazione essa si trova con la domanda sul *quid facti* dell'applicazione delle categorie kantiane all'esperienza. Il testo in cui lo scetticismo maimoniano si trova esposto in maniera più sistematica sono le *Lettere di Filalete a Enesidemo*, pubblicate in appendice al *Versuch einer neuen Logik*⁷¹. In esse Maimon delinea la propria posizione contrapponendola a quella di Gottlob Schulze, che con il suo scetticismo intendeva confutare la filosofia critica e al tempo stesso «parlare a favore del *dogmatismo*»⁷². Egli, al contrario, dichiara di opporsi con il proprio scetticismo al dogmatismo «ancora più di quanto non faccia la filosofia *critica*»⁷³. Lo scettico maimoniano

interpretazione non tanto sul *Versuch*, quanto piuttosto su altri testi quali le *Lettere di Filalete* e le *Kritische Untersuchungen*, testi in cui la posizione scettica risulta profondamente radicata nell'insieme della speculazione maimoniana.

⁷⁰ *Fichtes Idealismus*, I, 51.

⁷¹ S. Maimon, *Briefe des Filaletes an Aenesidemus*, in *Versuch einer neuen Logik*, V, 349-496.

⁷² S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, V, 358.

⁷³ *Ivi*.

assume come *fatto della coscienza* due tipi di conoscenza: la *conoscenza a priori* e la *conoscenza a posteriori*. Egli trova nella prima i caratteri della *necessità* e della *validità generale*, ma non nella seconda. [...] Fino a questo punto lo *scetticismo* segue la filosofia *critica* passo per passo. Ma ecco giungere il bivio, in cui si separano le loro vie! La filosofia *critica* assume come *fatto della coscienza* il pensiero *reale* degli *oggetti* conformemente alle *condizioni* fondate *a priori* nella facoltà della conoscenza, e mostra solamente in che modo esse siano *condizioni*. Lo *scetticismo* pone in dubbio tale *fatto* e cerca di dimostrare che qui la *testimonianza del senso comune* non è valida, dal momento che essa si basa su un'*illusione* che può essere spiegata a partire da leggi psicologiche.⁷⁴

Esattamente come il filosofo critico, lo «scettico ragionevole»⁷⁵ di Maimon afferma l'esistenza di una conoscenza *a priori* e di una conoscenza *a posteriori*. Il *factum* che egli, al contrario del primo, nega, è invece che i principi *a priori*, che costituiscono la condizioni della possibilità dell'esperienza, si trovino effettivamente realizzati nelle singole conoscenze *a posteriori*, cioè, in altre parole, che le categorie vengano di fatto applicate alle singole conoscenze empiriche. In questo contesto Maimon riprende l'argomento humiano contro la validità della categoria della causalità, affermando che l'affermazione del «senso comune», che attribuisce il concetto di causa agli oggetti della nostra esperienza, si basa su un'«illusione». Secondo tale argomentazione nella singola conoscenza empirica la causalità non viene applicata *a priori* dall'intelletto, ma ricavata per induzione dalla constatazione del ripetersi di una medesima successione temporale:

Dunque noi l'abbiamo presumibilmente astratta [la forma della causalità] dal suo uso presso gli oggetti reali e trasposta nella logica; dobbiamo pertanto, prima di attribuirle realtà nella logica in quanto forma del pensiero, porre al sicuro dal dubbio la realtà del suo stesso uso: non se la possiamo utilizzare con diritto (il che costituirebbe la risposta alla domanda *quid juris*), ma se il fatto che la usiamo nella conoscenza degli oggetti reali sia vero. Diciamo per esempio che il fuoco riscalda (rende calda) la pietra, e ciò significa non solo la percezione della successione di due fenomeni nel tempo, ma la necessità di questa successione. A ciò *David Hume* risponderebbe che non è vero che io percepisco una successione necessaria; mi servo in questa circostanza della stessa espressione di cui si servono altri, ma intendo con essa solo la successione del riscaldamento della pietra alla presenza del fuoco, che ho spesso percepito, e non invece la necessità di tale successione. È solo un'associazione della percezione, non un giudizio dell'intelletto.⁷⁶

⁷⁴ *Ivi*, p. 358 sgg.

⁷⁵ *Ivi*, p. 361.

⁷⁶ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, II, 72 sg.

Maimon mette dunque in dubbio un fatto che Kant invece assume come presupposto delle sue argomentazioni: la realtà effettiva dell'esperienza intesa come conoscenza empirica accompagnata da validità universale. L'argomento che Kant utilizza nella deduzione trascendentale per dimostrare la validità oggettiva delle categorie non può fare a meno di tale presupposto. Ciò che la deduzione dimostra è infatti che le categorie costituiscono una condizione per la possibilità dell'esperienza⁷⁷: dal fatto che senza di esse l'esperienza sia impossibile, Kant deriva la loro validità oggettiva. Maimon, nella trattazione della domanda *quid facti*, non contesta quest'argomentazione, bensì la sua premessa. L'esistenza di una conoscenza della realtà empirica dotata di validità universale non può per Maimon essere assunta acriticamente, ma deve al contrario essere sottoposta al rigoroso dubbio dello scettico. La fusione di *a priori* e *a posteriori* costituita dall'esperienza kantiana non può fungere da presupposto finché la filosofia non sia riuscita a costruire quel «ponte che renda possibile il passaggio dal trascendentale al particolare»⁷⁸, e la domanda *quid facti* non abbia trovato una risposta soddisfacente. Fino a quel momento, l'ultima parola non può che spettare allo scettico.

Come messo in evidenza da Lask, alla domanda sul *quid facti* si connette strettamente la riflessione sul rapporto tra conoscenza matematica e conoscenza empirica. Nella *sesta delle lettere di Filalete a Enesidemo*, Maimon riprende la domanda kantiana sulla possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, analizzando il senso che essa assume quando viene riferita alla matematica e quando viene riferita alla scienza naturale. Tale analisi conduce alla conclusione che si tratta in realtà di due «domande dal significato completamente diverso», che sarebbero state erroneamente «mescolate»⁷⁹ da Kant. Alla base della differenza si troverebbero due tipi ben distinti di giudizi sintetici *a priori*. Nella matematica tali giudizi sono infatti riferiti a «oggetti determinati della matematica pura»⁸⁰, mentre nella scienza naturale il loro oggetto è sempre un «oggetto in generale»⁸¹. Questa riflessione di Maimon colpisce certamente nel segno: riprendendo gli esempi kantiani, si può affermare senz'altro che « $7 + 5 = 12$ »⁸² e «tutto ciò che avviene è sempre predeterminato da una causa»⁸³ sono due

⁷⁷ Cfr. *KdrV*, B 165 sgg., tr. it. pp. 128 sgg. e A 95 sgg., tr. it. p. 525 sgg.

⁷⁸ S. Maimon, *Über die Progressen der Philosophie*, IV, 38.

⁷⁹ S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, V, 475.

⁸⁰ *Ivi*, p. 471.

⁸¹ *Ivi*, p. 473.

⁸² *KdrV*, B 15, tr. it. p. 42.

⁸³ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, AA IV, 295, tr. it. a c. di P. Martinetti *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, p. 109.

giudizi di tipo assolutamente diverso. Nel primo caso il giudizio è singolare, e si riferisce ad un oggetto particolare (per quanto non empirico), mentre nel secondo caso il giudizio è generale e il suo oggetto è indeterminato, è un oggetto dell'esperienza «*überhaupt*». A questi due tipi di giudizio sintetico *a priori* Maimon accosta le due diverse risposte kantiane alla domanda sulla loro possibilità: nella matematica essi sono resi possibili dalla «costruzione»⁸⁴, nella scienza naturale la loro possibilità viene dimostrata a partire dalla «possibilità dell'esperienza»⁸⁵. L'accento cade però sul fatto che le due argomentazioni che mostrano la possibilità dei giudizi sintetici *a priori* nella matematica e nella scienza naturale dimostrano la possibilità di due cose diverse: nella matematica di giudizi particolari, nella scienza naturale di giudizi su un oggetto in generale. Anche accettando il presupposto kantiano della possibilità dell'esperienza, si potrebbe dunque dimostrare a partire da esso soltanto la possibilità di un giudizio *a priori* rivolto ad un oggetto dell'esperienza in generale, non di un giudizio riguardante un singolo oggetto empirico. Applicato alla categoria di causalità, ciò comporta che si può affermare *a priori* solo che ogni evento (in generale) ha una causa, ma non che un *determinato* evento ha una *determinata* causa⁸⁶. Ancora una volta Maimon mostra di condividere la posizione kantiana riguardo il livello trascendentale (la validità in linea di principio dell'*a priori*), ma di non ritenere possibile un passaggio razionale dall'*a priori* all'*a posteriori*:

Ma come posso derivare, a partire dal *principio* «tutto ciò che accade, accade secondo la legge della causalità», la proposizione, *determinata per mezzo di oggetti dati*, che i raggi del sole sciogliono il ghiaccio necessariamente? Da questo principio segue soltanto che *oggetti dell'esperienza in generale* devono essere posti reciprocamente *in un nesso causale*, ma non segue affatto che proprio *questi oggetti* devono trovarsi in questo rapporto.⁸⁷

L'impossibilità di un'estensione delle categorie dall'ambito trascendentale all'ambito empirico comporta per Maimon l'impossibilità di riferire giudizi sintetici *a priori* ai singoli oggetti dell'esperienza, come emerge dalla prosecuzione del brano citato:

⁸⁴ S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, V, 473.

⁸⁵ *Ivi*, p. 474.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 463.

⁸⁷ *Ivi*, p. 489 sg.

La risposta a questa domanda viene dunque, secondo me, a cadere: noi sappiamo solo di giudizi sintetici con riferimento a *oggetti di un'esperienza possibile in generale*, mentre non sappiamo nulla di giudizi sintetici che si riferiscono a *oggetti determinati* dell'esperienza *reale*. Il fatto che, tuttavia, crediamo di possedere siffatti giudizi deriva, [...] secondo il mio sviluppo filosofico della *spiegazione humana* [...], da qualcosa di meramente soggettivo (l'abitudine), cioè io dubito del *fatto* che noi possediamo giudizi sintetici con riferimento a *oggetti determinati* dell'esperienza; poiché non è chiaro come potremmo possederli. Al contrario, la loro *possibilità* in quanto mere *connessioni soggettive* può ben essere compresa in base a leggi psicologiche.⁸⁸

Mentre, come scrive Maimon nel breve saggio *Über die Progressen der Philosophie*, nella conoscenza matematica siamo «simili a Dio», poiché «tutti i concetti [...] vengono da noi *pensati* e al tempo stesso *rappresentati a priori* come *oggetti reali* per mezzo della costruzione *a priori*»⁸⁹, nella conoscenza empirica, per via dell'incertezza che deriva dall'impossibilità di formulare giudizi sintetici *a priori*, «si può soltanto, per mezzo delle truppe leggere dell'*induzione*, dell'*analogia*, della *probabilità et similia*, fare alcune *incursioni* nel terreno della verità, ma di certo non si possono ottenere *conquiste* sicure»⁹⁰. La constatazione della potenza dell'*a priori* sul piano matematico va quindi di pari passo con la messa in rilievo dei suoi limiti sul piano empirico. La scepsi maimoniana, contestando il passaggio dal trascendentale all'empirico, istituisce così una profonda frattura tra l'ambito dell'*a priori*, nel quale è possibile realizzare una conoscenza assolutamente certa (ciò che Maimon chiama il «pensiero reale»⁹¹) e l'ambito *a posteriori* dell'empiria, nel quale l'applicazione effettiva dei concetti *a priori* viene in ultima istanza a cadere sotto i colpi dell'argomento scettico. La conclusione delle *Lettere di Filalete* mostra con chiarezza il risultato della riflessione sulla domanda *quid facti*: «le categorie – scrive Maimon – sono dunque, secondo me, destinate non all'uso empirico, bensì all'uso di oggetti della matematica determinati *a priori*»⁹².

⁸⁸ *Ivi*, p. 490.

⁸⁹ S. Maimon, *Über die Progressen der Philosophie*, IV, 42.

⁹⁰ *Ivi*, p. 38.

⁹¹ *Ivi*, p. 42.

⁹² S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, V, 496.

5. L'eredità di Maimon nel pensiero laskiano

Da quanto esposto emerge con chiarezza l'importanza del pensiero maimoniano per l'elaborazione del problema dell'irrazionalità dell'individuale in Lask. Di certo Lask non interpreta Maimon (come d'altronde neppure Fichte) in modo storiograficamente rigoroso⁹³. La sua è un'interpretazione teoreticamente forte, guidata da una precisa esigenza speculativa. Ciò non vuol dire, tuttavia, che il pensiero originale del filosofo venga falsificato, bensì che di esso viene accentuato, in modo spesso unilaterale, un determinato aspetto. Maimon è d'altronde un pensatore che, per via del suo stile rapsodico e antisistemico, costringe, in un certo senso, l'interprete a privilegiare un determinato filone e a tralasciarne altri. Non sempre, infatti, i risultati delle sue riflessioni, che prendono le mosse da punti di partenza di volta in volta diversi, paiono conciliabili tra loro. Ognuna delle sue «incursioni nel terreno della filosofia» (come recita il titolo di una sua raccolta di saggi⁹⁴) ha una sua propria storia e segue una sua propria via; le diverse vie a tratti coincidono, a tratti si incrociano, a tratti vanno in direzioni divergenti. Nell'interesse speculativo di Lask si trova in particolare l'aspetto scettico del pensiero maimoniano, che egli interpreta in stretta connessione con il pensiero dell'irrazionalità dell'individuale. In questo quadro Maimon incontra l'attenzione di Lask innanzitutto come interprete di Kant. La separazione tra trascendentale ed empirico è infatti ben presente già nel pensiero kantiano, come emerge, tra l'altro, dalle riflessioni sulla *Critica del Giudizio* esposte in precedenza⁹⁵. Maimon tuttavia, così come Lask, rivolge l'attenzione in modo esplicito a quest'aspetto della dottrina critica, mettendone in rilievo la portata problematica. La prima affermazione maimoniana condivisa da Lask è dunque quella secondo cui il punto di vista critico non prevede un passaggio diretto dall'*a priori* all'empirico. In forma diversa, questo problema centrale si ritrova tanto nell'impostazione della domanda *quid juris* quanto nell'elaborazione della questione *quid facti*, anche se, come già visto, Lask si riferisce esplicitamente solo a quest'ultima. Se intesa correttamente, l'affermazione laskiana secondo cui l'intero pensiero di Maimon ruota intorno al problema

⁹³ Che in *Fichtes Idealismus und die Geschichte* l'intenzione di Lask non fosse quella di fornire una ricostruzione storicamente esatta di filosofemi passati, ma di affrontare un determinato problema teoretico su uno sfondo storico-filosofico, è ben messo in evidenza in R. Hofer, *Gegenstand und Methode*, cit., pp. 49-62.

⁹⁴ S. Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, IV, 1-294.

⁹⁵ Cfr. *supra*, cap. II, par. 1.

dell'irrazionalità dell'individuale appare dunque fondata: se non tutte, quantomeno una cospicua parte delle riflessioni maimoniane si confrontano infatti con il problema del rapporto tra l'*a priori* e l'*a posteriori* nelle sue diverse forme, e hanno come esito l'affermazione dei limiti, sul piano empirico, del primo nei confronti del secondo.

Ma vi è anche un ulteriore aspetto del pensiero maimoniano che, sebbene non venga esplicitamente messo in rilievo in *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, ha probabilmente esercitato un influsso importante per gli sviluppi successivi della speculazione di Lask. Si è infatti visto come Lask consideri lo scetticismo maimoniano come l'unica possibile conseguenza di una concezione rigorosa dell'impostazione critico-analitica⁹⁶. Secondo tale scetticismo le categorie, in quanto forme *a priori*, non possono essere applicate alla realtà empirica. Non è inverosimile affermare, a tal proposito, che l'obiezione maimoniana all'utilizzabilità empirica delle categorie kantiane abbia costituito per Lask uno sprone per quel ripensamento del rapporto tra forme categoriali e realtà empirica che sfocia nella dottrina della «differenziazione di significato della forma per mezzo del materiale» esposta nella *Logik der Philosophie*⁹⁷. La riflessione sul fatto che una forma categoriale concepita come mero *a priori* non abbia, né in «di diritto» né «di fatto», la possibilità di essere applicata al materiale empirico, può senz'altro aver contribuito all'elaborazione di una concezione in base alla quale la forma categoriale ha, riguardo la sua determinatezza specifica, origine empirica, mentre soltanto il momento della «validità» pura e semplice viene ricondotto ad un'istanza *a priori*. Maimon avrebbe dunque indicato a Lask la strada per quella reinterpretazione in senso empirista della filosofia trascendentale che si trova esposta nelle sue opere mature.

⁹⁶ Cfr. *supra*, pp. 74, 92 e *Fichtes Idealismus*, I, 51, 81

⁹⁷ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 58 sgg. e *infra*, cap. VI, par. 7.

PARTE SECONDA

IRRAZIONALITÀ, VALORE E VITA NEL SEGUITO DELLA RIFLESSIONE LASKIANA

Capitolo V

Il mondo giuridico-sociale tra realtà e valore

1. Dai banchi di Berlino alla cattedra di Heidelberg (1903-1906)

Il 12 gennaio 1901 Lask ottenne il grado di dottore sostenendo l'esame presso la facoltà di filosofia di Friburgo, esame durante il quale discusse come tesi la prima parte di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*¹. Nonostante si trattasse ancora solo della parte introduttiva del libro che verrà pubblicato un anno dopo, il candidato colpì gli esaminatori, oltre che per la validità del testo, anche per l'incisività dell'esposizione, tanto che il preside della facoltà, lo storico Finke, consigliò a Rickert di spingere l'allievo ad un proseguimento della carriera accademica a Friburgo². Al progetto di abilitarsi alla libera docenza Lask pensava già prima della conclusione degli studi, a dimostrazione del fatto che aveva ormai deciso di fare della filosofia il centro della propria vita. In particolare da una lettera del luglio precedente emerge l'intenzione di approfondire, dopo il dottorato, la filosofia della storia di Kant, Fichte e Hegel, con particolare riguardo ai concetti di *Stato* e di *diritto*³. Ma, a differenza di quanto prospettato da Finke, il successivo cammino filosofico di Lask si svolgerà lontano da Friburgo: per approfondire le sue conoscenze in campo giuridico, egli decise infatti di stabilirsi a Berlino, dove rimase dal 1901 al 1904. In questo periodo l'interesse per i temi giuridici, già presente nel periodo dello studio (le discipline secondarie che Lask affiancò alla filosofia furono infatti diritto pubblico ed economia nazionale), si accrebbe al punto che egli avvertì come propria vocazione quella di operare un'«unione di filosofia e giurisprudenza»⁴. Furono questi anche gli unici anni in cui Lask si interessò

¹ La *Doktorarbeit* di Lask (*Fichtes Idealismus und die Geschichte. Erster Teil*, Inaugural-Dissertation, Imberg & Lefson, Berlin 1902) comprendeva la prefazione, l'introduzione e la prima parte dell'opera pubblicata con lo stesso titolo nel 1902 presso l'editore Mohr.

² Cfr. la lettera di Lask ai genitori del 12 gennaio 1901 (Heid Hs 3820, 381).

³ Cfr. la lettera ai genitori dell'8 luglio 1900 (Heid Hs 3820, 380).

⁴ Cfr. la lettera a Rickert del 27 marzo 1902 (Heid Hs 3820, 285). Sugli studi giuridici che Lask intraprende motivato da interessi giusfilosofici cfr. anche la lettera a Fritz Medikus del 16 settembre 1903: «Negli ultimi tempi siamo venuti a sapere l'uno delle vicende dell'altro attraverso il Sig.

in modo attivo alla vita politica: in occasione delle elezioni del *Reichstag* del 1903 fu simpatizzante del «partito nazionalsociale» di Friedrich Naumann, movimento che tentava una sintesi di elementi liberali, socialdemocratici e nazionalisti⁵. Accanto al rinnovato interesse per il mondo giuridico e politico proseguì lo studio approfondito degli scritti di Rickert, che lo stesso maestro gli inviava spesso prima della pubblicazione per discuterne tanto per via epistolare quanto dal vivo, durante i frequenti incontri personali. In particolare Rickert discusse con Lask la seconda parte delle *Grenzen*, che pubblicò nel 1902, e la seconda edizione rielaborata di *Der Gegenstand der Erkenntnis*, edita nel 1904⁶. Negli anni di Berlino Lask continua a professarsi rickertiano e proietta sul maestro grandi aspettative. In una lettera dell'agosto 1903, consiglia a Rickert di dedicarsi a tempo pieno alla ricerca teoretica, senza sperperare il suo talento speculativo in opere storiografiche⁷. D'altronde Lask stesso avverte sempre più l'esigenza di sviluppare un pensiero autonomo che vada al di là del lavoro storiografico e percepisce a tratti quest'ultimo come un freno al dispiegamento delle proprie idee⁸.

Gli anni di Berlino sono dunque caratterizzati dall'intreccio di tre istanze: l'esigenza di sviluppare una posizione autonoma, il perdurare della profonda ammirazione per la filosofia di Rickert e l'approfondimento delle tematiche giuridiche e sociali. Tali esigenze si trovano unificate nell'idea, che porterà alla redazione della

Kaufmann. Saprà già, quindi, che sto svolgendo studi giuridici, ma solo come mezzo per scopi filosofici. Il fine che aleggia dinanzi a me è una logica delle scienze sociali, che io considero, accanto alle scienze storiche, un secondo sottogenere delle scienze della cultura» (Heid Hs 3280, 437).

⁵ Cfr. la lettera a Rickert del 5 gennaio 1903 (Heid Hs 3820, 292). Sul *Nationalsozialer Verein* di Naumann cfr. W. Tormin, *Geschichte der deutschen Parteien seit 1848*, Stuttgart 1967, pp. 113 sg. La notizia di un impegno di Lask nei ranghi della socialdemocrazia, che Glatz (U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., p. 14) trae dal romanzo autobiografico della sorella di Lask (B. Lask, *Stille und Sturm*, Halle a. d. S. 1955, Bd.1, p. 293), non è invece confermata da altre fonti. Non appare dunque improbabile che si tratti di una finzione letteraria, motivata tra l'altro dall'intento apertamente politico del romanzo di Berta Lask.

⁶ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie (=Gegenstand)*, 2., verbesserte Auflage, Mohr, Tübingen-Leipzig 1904.

⁷ Cfr. la lettera a Rickert del 5 agosto 1903, in cui Lask, riferendosi al progetto, non portato a termine da Rickert, di una monografia su Fichte, scrive: «Il dott. Bauch mi ha anche raccontato che non dobbiamo aspettarci a breve l'uscita del Suo Fichte. E improvvisamente mi si è fatto palese che Lei da questo momento in poi ha il dovere di non redigere più scritti minori. Da un lato ritengo il libro su Fichte pur sempre qualcosa di grande (o perlomeno grande in misura sopportabile), ma spero che Lei non scriverà mai più cose come l' «Atheismusstreit» [H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, cit.]. A dimostrare storicamente che in Fichte qua e là riluce il Suo «Gegenstand der Erkenntnis» sono davvero sufficientemente adatti autori come me. Lei ha scoperto dal punto di vista logico il senso più profondo, il contenuto di significato dello storico – lasci pure tranquillamente la storiografia ad altri» (Heid Hs 3820, 293).

⁸ Cfr. la lettera a Rickert del 10 gennaio 1901: «Poiché le lunghe litanie non sono piacevoli, accenno soltanto al fatto che mi si mostra ormai ovunque la frattura tra il modo di lavorare ricettivo e «storiografico» e la considerazione che esso forse freni un eventuale mio progresso immanente di pensiero» (Heid Hs 3820, 280).

Rechtsphilosophie, di «trasporre» il metodo rickertiano «ad un'esame della scienza del diritto, così come dei fenomeni sociali ed economici»⁹. Ed è proprio sul ruolo da assegnare alla scienza giuridica nel quadro gnoseologico e metodologico delineato da Rickert che Lask assume la prima significativa posizione critica nei confronti del maestro. Nel commentare la seconda parte delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, dopo avere espresso la sua «assoluta approvazione» dell'opera nel suo complesso, egli scrive infatti:

C'è solo un passaggio che sono costretto a rifiutare altrettanto chiaramente, quanto incondizionatamente approvo il resto. Si tratta, tuttavia, di qualcosa che si trova completamente al di fuori del percorso di riflessione, al di fuori del Suo interesse e del Suo compito, si tratta cioè delle brevi considerazioni sulla giurisprudenza. Nonostante lo scarso significato di questo punto per il Suo libro nel suo insieme, mi perdonerò se argomento la mia disapprovazione proprio su questo tema.¹⁰

Lask si rende dunque conto da un lato che la classificazione rickertiana delle scienze empiriche, così come essa è formulata nelle *Grenzen*, non è in grado di rendere giustizia alla giurisprudenza, e dall'altro lato che Rickert non ha una familiarità con la scienza giuridica tale da permettergli di dare ad essa una collocazione all'interno del suo discorso epistemologico¹¹. Così il primo progetto filosofico di Lask dopo la conclusione degli studi assume i contorni di un lavoro di integrazione della filosofia rickertiana (in quanto tale, dunque, ancora dipendente dall'impostazione del maestro), effettuato però su un terreno estraneo rispetto agli interessi di Rickert.

Il periodo berlinese porta inoltre con sé, per Lask, nuovi incontri filosofici estranei alla cerchia del neokantismo sudoccidentale in senso stretto. Tra le figure con cui egli viene in contatto nella capitale del Reich spicca senz'altro quella di Georg Simmel (che ricopriva allora un incarico non retribuito come professore di filosofia all'Università di Berlino), non solo per la sua caratura filosofica, ma anche per l'attenzione e la stima che

⁹ Lettera a Rickert del 12 aprile 1901 (Heid Hs 3820, 279).

¹⁰ Lettera a Rickert del 5 febbraio 1902 (Heid Hs 3820, 283).

¹¹ Cfr. la lettera a Jonas Cohn del 20 ottobre 1902: «Per quanto Rickert sia riuscito a mostrare le relazioni profonde tra il punto di vista del concetto individuale e quello del valore, il difetto di questa partizione rimane tuttavia che in essa le scienze come la giurisprudenza (per nominarne solo una) non trovano il loro posto. Né, infatti, è possibile comporre la giurisprudenza a partire da elementi nomotetici e idiografici, né essa si trova al di fuori dell'ambito delle scienze empiriche, come «scienza normale» (Heid Hs 3280, 427).

Lask gli rivolge¹². Già dopo alcune settimane di frequenza dei suoi seminari, scrive infatti il giovane filosofo: «mi si fa sempre più palese che uomo incredibilmente acuto egli sia»¹³. E ancora, alcuni mesi dopo:

Per non spezzare la mattinata con corsi, ho frequentato nell'ultimo periodo solo le lezioni di Simmel. Credo che non avrei sopportato di stare seduto nell'aula con quasi nessun altro filosofo. Ma Simmel lo si ascolta. Ha stabilito ormai un profondo legame con molti aspetti dell'idealismo tedesco, ripone in Hegel tutta la profondità del XIX secolo e – il che è ancora più significativo – diventa sempre più positivo.¹⁴

Più Lask frequenta i suoi corsi, più conosce Simmel, più cresce la sua ammirazione: nell'ottobre del 1902 scrive infatti: «la mia stima per Simmel è cresciuta imperiosamente, lo annovero ormai tra le poche vette della filosofia odierna»¹⁵. Appare dunque evidente come il filosofo berlinese abbia esercitato un importante influsso sul giovane Lask, in particolare affinando la sua sensibilità per il mondo sociale e giuridico e orientando il suo interesse verso la figura di Hegel. Soprattutto negli anni 1903-1904 Lask approfondisce infatti il pensiero hegeliano, soffermandosi in particolare sulla filosofia del diritto e sul concetto di Stato. Lo studio di Hegel è così intenso che per un certo periodo egli progetta di abilitarsi alla libera docenza con una tesi sul concetto di Stato in Hegel¹⁶. In questo stesso periodo, con una certa autoironia, Lask giunge a definire se stesso un idealista tedesco¹⁷.

¹² Il primo incontro tra i due viene così raccontato da Lask: «Durante l'iscrizione [al seminario] Simmel mi accolse con grande scetticismo, che si trasformò in una certa rassicurazione solo quando sentii dove avevo svolto il dottorato. Disse: Ah, da Rickert; beh, allora è «ben preparato». Dopo questa prudente caratterizzazione volle avere da me una relazione per il seminario per il periodo immediatamente successivo, e, quando sentii che stavo concludendo un lavoro, propose [che relazionassi su] l'introduzione [di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*], che ad ogni modo tocca il territorio dell'etica. Ovviamente gli ho spiegato oralmente e anche in un appunto che gli ho consegnato, che l'impianto sistematico si trova tutto nella Sua «seconda metà» [delle *Grenzen*] (e che io ne ero a conoscenza dalle Sue lezioni). Simmel ha letto solo la parte su Kant, e così insieme a lui e ai partecipanti al seminario abbiamo incominciato a studiare le Sue «Grenzen» nelle due sedute svoltesi finora» (Lettera a Rickert del 19 novembre 1901, Heid Hs 3820, 281).

¹³ *Ivi*.

¹⁴ Lettera a Rickert del 3 gennaio 1902 (Heid Hs 3820, 282).

¹⁵ Lettera a Jonas Cohn del 20 ottobre 1902, cit.

¹⁶ Cfr. la lettera a Rickert del 29 aprile 1904 (Heid Hs 3820, 306).

¹⁷ Cfr. la lettera a Rickert del 20 febbraio 1904, in cui Lask, descrivendo la fotografia dell'esame di dottorato di Bernard Groethuysen, che inviava a Rickert, scriveva: «Appena di fronte alla cattedra su cui sta il Sig. Groethuysen, può vedere nella prima fila delle sedie centrali tre idealisti tedeschi, che purtroppo Le rivolgono le spalle. Quello che sta in piedi sulla destra è Kabitz, quello sprofondato in sé al centro è Menzer, quello a sinistra sono io, riconoscibile dal retro della testa e dal colletto alzato» (Heid Hs 3820, 304).

Anche se la tesi di abilitazione non sarà su Hegel, ma si intitolerà «Filosofia del diritto»¹⁸, il pensiero del filosofo di Stoccarda gioca comunque un ruolo centrale in essa, del resto a Hegel è dedicata la lezione inaugurale che Lask pronuncia a Heidelberg nel 1905, intitolata *Hegel e il suo rapporto con la visione del mondo illuministica*¹⁹. Dopo l'abilitazione, svoltasi a Heidelberg su iniziativa di Windelband (che nel 1903 si era trasferito dal capoluogo alsaziano alle sponde del Neckar), Lask entra così a far parte in modo «istituzionale» della cerchia dei docenti di filosofia neokantiani di indirizzo «sudoccidentale». La vita del libero docente si confà senz'altro al temperamento di Lask, che può dedicarsi allo studio e all'attività didattica senza doversi assumere particolari responsabilità extrafilosofiche. I suoi primi corsi, fino al semestre estivo del 1906, sono dedicati esclusivamente a temi attinenti alla filosofia della storia, alla filosofia sociale e alla filosofia del diritto²⁰.

Anche se l'insegnamento a Heidelberg rappresenta senz'altro un successo e coincide con una fase relativamente serena dell'esistenza di Lask, esso non basta a placare l'inquietudine di una natura estremamente dubitativa. Come scrive Rickert nella sua acuta caratterizzazione della figura di Lask, che apre l'edizione delle opere complete, egli «non imparò mai a prendere la vita alla leggera»²¹. Tra le righe dell'epistolario emerge di tanto in tanto una riflessione sull'aridità e la durezza della vita speculativa, affiancata talvolta da un'ammirazione nei confronti della vita spontanea e irriflessa:

Solo ora incomincio veramente a capire quanti pochi mondi ho scoperto, vivendo completamente nell'unico mondo degli interessi impersonali. In particolare quando faccio la conoscenza di uomini i cui

¹⁸ E. Lask, *Rechtsphilosophie (=Rechtsphil.)*, I, 275-333, tr. it. di A. Carrino *Filosofia giuridica*, ESI, Napoli 1984. Lo scritto è apparso per la prima volta nella *Festschrift* per gli ottant'anni di Kuno Fischer (*Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. v. W. Windelband, Winter, Heidelberg 1905, Bd. 2, pp. 1-50), successivamente in edizione separata come tesi di abilitazione, e nel 1907 in versione rivista nella seconda edizione della *Festschrift* (*Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. v. W. Windelband, 2., verb. u. um das Kapitel Naturphilosophie erw. Aufl., Winter, Heidelberg 1907, pp. 269-320). Essa è compresa anche nella recente ristampa del primo volume delle *Gesammelte Schriften* (E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, cit., pp. 231-284. In seguito si farà riferimento all'edizione completa del 1923).

¹⁹ E. Lask, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung (=Hegel)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, pp. 335-345, tr. it. a c. di A. Carrino *Hegel e la concezione del mondo dell'illuminismo*, in appendice a E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit.

²⁰ Cfr. la lista delle attività didattiche di Lask in appendice a U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., pp. 265 sg.

²¹ H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., p. XI.

più profondi contenuti vitali splendono in modo immediato e scorrono nell'attimo, senza per questo essere privi di spessore.²²

Lask percepisce la riflessione filosofica, l'attività speculativa, come una sorta di sospensione impersonale del flusso vitale, come l'osservazione di una realtà astratta e «grigia», assolutamente priva di vita. Lamentando la propria difficoltà, nella stesura della *Rechtsphilosophie*, di trovare un'esposizione felice dell'arida materia filosofica, egli scrive infatti:

A ciò si aggiunge che tutto apparirà così terribilmente sterile: ovunque solo il nudo scheletro grigio-trascendentale privo di ogni vita, intendo dire privo di ogni vita nell'esposizione; perché l'oggetto della filosofia non è in verità nient'altro che questo scheletro. [...] Con quest'esempio voglio solo mostrarle il carattere grigio-tracendentale della mia misera scrittura.²³

Da ciò emerge un'idea dell'opposizione tra vita e speculazione che ricorda molto da vicino le riflessioni fichtiane nel periodo dell'*Atheismustreit*, con cui Lask si era cimentato intensamente fino a qualche anno prima: la speculazione come non-vita, come mero regno di ombre, contrapposta alla vita come il luogo in cui risiede il vero valore dell'esistenza. Tale opposizione, che nel periodo delle riflessioni sulla realtà giuridica non trova espressione negli scritti laskiani, continua quindi ad essere avvertita profondamente sul piano esistenziale. L'assenza di riflessioni esplicite su questo tema verrà interrotta, come vedremo, nella fase successiva della sua produzione filosofica, e accompagnerà il suo pensiero fino alle ultime pagine scritte prima della tragica scomparsa²⁴.

2. I presupposti gnoseologici della *Rechtsphilosophie*

La *Filosofia del diritto* ha avuto senz'altro, tra gli scritti di Lask, la massima risonanza, come dimostra tanto la sua cospicua presenza nella letteratura secondaria

²² Lettera a Rickert del 4 marzo 1902 (Heid Hs 3820, 284). Cfr. anche la lettera a Jonas Cohn del 20 ottobre 1902: «Infine si estende la propria riflessione sul come si debba delimitare reciprocamente la «vita» immediata e il lavoro rivolto ai fini impersonali (per quanto ciò stesso possa essere anche un'esperienza personale)» (cit.).

²³ Lettera a Rickert del 24 settembre 1904 (Heid Hs 3820, 309).

²⁴ Cfr. *infra*, cap. VI, par. 1; cap. VII, par. 3; cap. VIII, par. 4.

quanto il numero di traduzioni in lingua straniera pubblicate²⁵. Paradossalmente, il nome di Lask risulta più noto nel campo della teoria del diritto che in quello strettamente filosofico, nonostante la *Rechtsphilosophie* rappresenti una porzione molto piccola della sua pur non ampia produzione letteraria. In questa sede non interessa, tuttavia, seguire nel dettaglio il significato di quest'opera in campo giuridico, ma soltanto comprendere il ruolo che essa ha svolto nell'evoluzione del pensiero filosofico di Lask, con particolare riguardo al problema del rapporto tra realtà e valore, che ne costituisce senza dubbio il nucleo speculativo.

Si è visto come l'idea fondamentale che diede avvio al progetto laskiano di una filosofia del diritto fosse quella di applicare la dottrina rickertiana alle scienze giuridiche, che non avevano trovato una collocazione soddisfacente nel quadro sistematico delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Al fine di una comprensione adeguata del modo in cui Lask realizza tale progetto è dunque necessario gettare uno sguardo su alcuni principi fondamentali della dottrina rickertiana, che costituiscono il punto di partenza per le riflessioni del giovane filosofo.

Nell'affrontare il problema della metodologia della scienza giuridica, Lask si serve infatti di un armamentario concettuale che deriva interamente dal maestro, come risulta evidente quando afferma che

dal punto di vista della teoria della conoscenza, la realtà effettiva viene considerata come il prodotto di sintesi categoriali. La metodologia estende questo punto di vista copernicano alle creazioni dell'attività selezionatrice delle singole scienze e vede p. es., negli atomi e nelle leggi naturali prodotti della formazione concettuale delle scienze della natura, negli eventi della storia universale, nei fenomeni giuridici, politici ed economici, prodotti della concettualizzazione delle scienze della cultura.²⁶

Questa esposizione del «punto di vista copernicano» corrisponde esattamente all'idea rickertiana in base alla quale vi sono due livelli successivi di elaborazione concettuale della realtà: uno sul piano gnoseologico, che è oggetto della teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*), l'altro sul piano metodologico, che è oggetto della dottrina della

²⁵ Limitandoci alle monografie, segnaliamo, in lingua italiana, A. Carrino, *L'irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*, ESI, Napoli 1983; in tedesco J. Siegers, *Das Recht bei Emil Lask*, Bouvier, Bonn 1964, T. Sampaio Ferraz, *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, Hain, Meisenheim am Glan 1970. Le lingue in cui la *Rechtsphilosophie* è stata tradotta sono l'italiano, il serbo, il giapponese, lo spagnolo e l'inglese (cfr. la bibliografia di U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., p. 286).

²⁶ *Rechtsphil.*, I. 308, tr. it. p. 51. Traduzione modificata: Carrino traduce «vale come» anziché «viene considerata come».

scienza (*Wissenschaftslehre*). Mentre ci siamo in precedenza già soffermati sull'elaborazione concettuale che Rickert attribuisce alle scienze²⁷, resta da chiarire il significato della prima formazione concettuale e il nesso esistente tra questi due processi distinti²⁸.

L'idea secondo cui la realtà empirica è la risultante dell'incontro di forme categoriali con un materiale dato risale, come è noto, alla *Critica della ragion pura*. Il neocriticismo sudoccidentale accetta in linea generale questa teoria, ma al tempo stesso la riformula adattandola alle nuove esigenze speculative cui si trova a far fronte. La teoria kantiana non distingueva infatti in modo abbastanza chiaro l'esperienza comune dalla conoscenza scientifica, identificando la realtà empirica con il concetto di natura mutuato dalla scienza newtoniana. L'insufficienza di questa impostazione non poteva che risultare evidente agli occhi di chi, come i neocriticisti sudoccidentali, era impegnato in una battaglia contro il dominio unico del metodo delle scienze naturali e per la difesa di un'autonomia di principio delle scienze storiche²⁹. Identificare, come sembra fare Kant, la realtà oggettiva con la realtà passata attraverso la formazione concettuale delle scienze naturali, significherebbe infatti riconoscere il primato oggettivo delle scienze naturali su ogni forma di conoscenza diversa da esse. Abbiamo però visto come Rickert ribalti questo primato, definendo come «scienza della realtà» la scienza storica e interpretando il processo di conoscenza delle scienze naturali come un'elaborazione selettiva della realtà originaria orientata ad una semplificazione della complessità del reale. Per fare ciò deve postulare l'esistenza di una realtà «originaria», a partire dalla quale, tramite la formazione concettuale generalizzate, si arrivi alla realtà della scienza naturale, e tramite la formazione concettuale riferita ai valori culturali si giunga alla realtà storica. Questa realtà, precedente rispetto alla formazione concettuale operata dalle singole scienze, viene definita da Rickert «realtà oggettiva empirica

²⁷ Cfr. *supra*, cap. II, par. 3.

²⁸ La seguente esposizione si riferisce alla filosofia rickertiana nello stadio di elaborazione in cui si trovava al momento della stesura della *Rechtsphilosophie* di Lask. Le due opere fondamentali di riferimento sono dunque la seconda edizione di *Der Gegenstand der Erkenntnis* per la gnoseologia e le *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* per la metodologia o «dottrina della scienza».

²⁹ Cfr., per Rickert, *Gegenstand*, pp. 209 sgg. e, per Lask, la lettera a Fritz Medikus del 7 ottobre 1903: «L'errore cardinale di Kant è di confondere nel peggiore dei modi «realtà» [*Wirklichkeit*] e «natura» [*Natur*] e dare l'impressione che la realtà oggettiva diventi natura. La mia tesi è dunque: c'è una «realtà» nel senso «oggettivo» universalmente valido, che tuttavia non coincide con la «natura». L'errore di Kant si ripete nel modo più eclatante in Cohen. Al posto dell'«esperienza» egli pone sempre subito la «scienza naturale matematica»» (Heid Hs 3820, 438).

[*objektive empirische Wirklichkeit*]]³⁰. Da buon kantiano, tuttavia, non concepisce questa realtà come un che di semplicemente dato, né come un qualcosa di esistente in modo indipendente dalla coscienza. Un'analisi approfondita della complessa gnoseologia rickertiana ci porterebbe ben oltre il tracciato del presente lavoro; basti tuttavia menzionare il fatto che Rickert concepisce anche la realtà gnoseologica oggettiva come il frutto di una sintesi categoriale, e più precisamente come il frutto dell'incontro di un contenuto molteplice non ulteriormente precisabile con le forme categoriali costitutive della realtà. Il giudizio nel quale avviene tale sintesi viene ascritto non al soggetto empirico, ma alla «coscienza giudicante in generale [*urteilendes Bewusstsein überhaupt*]]³¹. Se da un lato vi è dunque un parallelismo tra i due livelli di sintesi, dall'altro lato Rickert ne sottolinea le differenze irriducibili, che riguardano i tre elementi che si trovano di volta in volta in gioco: il materiale della sintesi, la forma e il tipo di coscienza che opera la sintesi. Nel caso della sintesi gnoseologica, dunque, il materiale è costituito dal mero contenuto rappresentativo della «coscienza in generale [*Bewusstsein überhaupt*]]», termine con cui Rickert indica un'istanza trascendentale che l'analisi gnoseologica pone alla base dell'intera realtà e che va distinta in modo rigoroso dalla coscienza empirica. Le forme categoriali che danno origine alla realtà gnoseologica sono quindi definite «costitutive», per distinguerle dalle forme metodologiche di cui si servono le scienze, e vanno dal «minimo categoriale» della «datità [*Gegebenheit*]]» alle forme più complesse come la causalità³². La sintesi, infine, viene operata, come già menzionato, dalla «coscienza giudicante in generale», dunque da una forma di soggettività diversa da quella empirica³³. La realtà che risulta da questa sintesi viene definita da Rickert come una «realtà ancora pienamente non elaborata scientificamente, eppure pronta e coerente dal punto di vista del realismo empirico»³⁴. E' questa, dunque, la realtà che la conoscenza scientifica assume come materiale da

³⁰ *Gegenstand*, p. 189.

³¹ Sul concetto di «*urteilendes Bewusstsein überhaupt*» cfr. *ivi*, pp. 142-157.

³² La collocazione della causalità tra le categorie costitutive e non tra le categorie metodologiche delle scienze naturali (e la conseguente distinzione di «causalità» e «legalità naturale») ricopre per Rickert un'importanza fondamentale, in quanto gli consente di postulare l'esistenza di una causalità originaria di tipo individuale su cui si fonda la specifica causalità delle scienze storiche. Cfr. *ivi*, pp. 212 sgg.

³³ Rickert sottolinea più volte come la «coscienza in generale» non vada intesa come un'entità reale, ma come un mero «concetto limite» che otteniamo pensando un soggetto che stia in opposizione a «tutto ciò che può diventare oggetto, dunque in opposizione non solo ad ogni corpo, ma anche ad ogni vita psichica individuale, incluso il «mia» della «mia coscienza»» (*ivi*, p. 26).

³⁴ *Ivi*, p. 210. Rickert aggiunge che tale concetto di realtà «sembra mancare non solo in Kant, ma in generale nella gnoseologia», nonostante sia «di importanza decisiva per la costruzione del sistema della filosofia trascendentale e in particolare della dottrina delle categorie» (*ivi*, pp. 210 sg.).

elaborare per mezzo delle sue forme «metodologiche»: nelle scienze naturali la sua «molteplicità intensiva ed estensiva» viene superata per mezzo dei processi generalizzanti, mentre nelle scienze storiche la stessa realtà viene posta in relazione ai valori culturali³⁵.

Questo è, a grandi linee, il quadro teoretico cui Lask fa riferimento quando parla di «punto di vista copernicano»³⁶. Dalle lettere di Lask emerge, infatti, come egli considerasse Rickert «lo scopritore della «realtà oggettiva (ancora pienamente non elaborata scientificamente)»³⁷ e salutasse con estremo favore tale concetto di realtà, in quanto lo considerava l'unico che fosse in grado di unificare le due esigenze distinte di «concepire la «realtà» in modo antipositivistico come prodotto di categorie conoscitive universalmente valide» e «di unire in modo positivistico questo carattere di oggettività alla piena, immediata e irridotta concretezza del contenuto dato»³⁸. Il concetto rickertiano di «realtà gnoseologica» (come lo definisce Lask nella *Rechtsphilosophie*) permette cioè di conciliare il punto di vista copernicano, che si oppone alla teoria positivistica della conoscenza come copia, con l'idea di una realtà data e infinitamente molteplice, che abbiamo visto svolgere un ruolo centrale in *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Mentre una riflessione di tipo gnoseologico mette in luce il primo aspetto, cioè il carattere «copernicano» della realtà empirica oggettiva, dal punto di vista metodologico tale realtà costituisce la base a partire dalla quale le scienze effettuano la loro elaborazione, ed appare dunque, in relazione a tale processo, come una realtà «originaria» semplicemente data³⁹.

Sebbene Lask dichiarò di accettare lo schema rickertiano della doppia elaborazione gnoseologica e metodologica, delle due elaborazioni soltanto la seconda si colloca al centro dell'attenzione nell'ottica «metodologica» della filosofia del diritto, mentre, non trattandosi di una considerazione di tipo gnoseologico, l'elaborazione trascendentale che sta alla base della realtà oggettiva viene messa tra parentesi. Per questo motivo, poco

³⁵ Cfr. *supra*, cap. II, par. 3.

³⁶ Tale quadro teoretico va rigorosamente distinto dalla «tesi copernicana» che Lask elaborerà nella *Logik der Philosophie* e che costituirà uno dei pilastri della sua filosofia «matura». In questa fase, come già nell'esposizione del copernicanismo kantiano contenuta in *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (cfr. *supra*, pp. 17 sg.), non vi è ancora traccia dell'interpretazione «oggettivistica» del punto di vista copernicano secondo cui non le forme della soggettività trascendentale, ma le forme logiche oggettive costituiscono l'oggetto (cfr. *infra*, cap. VI, par. 4).

³⁷ Lettera a Rickert del 1 settembre 1903 (Heid Hs 3820, 294).

³⁸ Lettera a Viktor Heyfelder del 30 dicembre 1903 (Heid Hs 3820, 418).

³⁹ Cfr. la lettera a Fritz Medikus del 7 ottobre 1903 (cit.): «la realtà è l'unico mondo reale in senso gnoseologico, che il teorico della conoscenza (non il metodologo) concepisce come prodotto delle categorie gnoseologiche».

dopo aver chiarito che anche la realtà che ci appare data è, «dal punto di vista gnoseologico [...] un prodotto di sintesi categoriali», definisce la stessa realtà come l'«originaria realtà, libera da ogni tipo di relazione a valori»⁴⁰. Lask nota però come la teoria rickertiana necessiti di un'integrazione per poter rendere pienamente giustizia alle scienze della cultura. Una circostanza che rende «non facile» allo «sguardo inesperto mantenere in modo rigoroso l'idea fondamentale copernicana» (considerare cioè l'oggetto delle singole scienze come un prodotto della stessa elaborazione scientifica) è rappresentata dal fatto che in realtà il più delle volte gli oggetti delle scienze della cultura si trovano già preformati nella realtà data che precede l'oggettivazione scientifica: «Non è certo solo lo storico ad imporre ai grandi fatti storici il loro ruolo storico-universale, [...] non è solo la scienza che a delimitare tra loro i differenti significati tipici della cultura come economia, diritto, linguaggio, ecc.»⁴¹. L'oggetto delle scienze della cultura, cioè la realtà culturale nelle sue diverse espressioni, presenta, già prima dell'intervento dell'osservatore scientifico, una struttura complessa ben diversa da quella della rickertiana «realtà empirica oggettiva», che è priva di relazioni a valori. Tra la realtà «originaria» e la realtà elaborata scientificamente va dunque inserita una terza realtà, «paragonabile ad un prodotto semilavorato» un mondo «già riferito a

⁴⁰ *Rechtsphil.*, I, 309, tr. it. p. 52. Tuozzolo interpreta quest'espressione di Lask come riferita «ai contenuti «puri», ovvero al *materiale* della «realtà oggettiva», a qualcosa che, a differenza di quest'ultima è assolutamente privo di forma» (C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., p. 102). Tale interpretazione non tiene conto del fatto che per Lask come per Rickert la realtà che, osservata in sede gnoseologica, si rivela come formata dalle categorie costitutive, è dal punto di vista metodologico una realtà originaria. A sostegno della sua ipotesi Tuozzolo sottolinea come Lask definisca tale realtà come «libera da ogni tipo di relazione ai valori» (*ivi*), mentre una realtà costituita categorialmente dovrebbe contenere una relazione a valori. Neppure tale interpretazione risulta convincente, dal momento che lo stesso Rickert nelle *Grenzen* interpreta la realtà originaria (formata dalle categorie costitutive) come priva di relazione a valori. Tanto Lask quanto Rickert utilizzano infatti in ambito metodologico l'espressione del «riferimento a valori» nel senso di «riferimento a valori culturali», mettendo tra parentesi il fatto che anche le forme costitutive contengono un elemento di validità e quindi di valore. Da tale identificazione, a nostro avviso errata, della realtà originaria di cui parla Lask con il *materiale* della «realtà oggettiva» rickertiana (anziché con la «realtà oggettiva» stessa, come invece propone la nostra interpretazione), Tuozzolo deriva una serie di conseguenze che appaiono viziate da questa discutibile scelta ermeneutica. Egli afferma infatti che i tre tipi di realtà di cui parla Lask nella *Rechtsphilosophie* siano: 1) «la nuda materia empirica»; 2) il prodotto semilavorato della «concettualizzazione prescientifica»; 3) il «prodotto finito delle scienze» (*ivi*, p. 121). In questa lista la «nuda materia empirica» (mai menzionata in questi termini nella *Rechtsphilosophie*) sostituisce la «realtà oggettiva» formata dalle categorie costitutive. Senonché, in una nota successiva, Tuozzolo decide di reintrodurre tale forma di realtà, assegnandole il numero 1.1) e l'attributo (anche questo assente nel testo laskiano) di «semilavorato «più imperfetto»» (*ivi*, p. 124). Tra le conseguenze di questa discutibile interpretazione del termine «realtà originaria» menzioniamo infine l'affermazione secondo cui «per Lask, la «realtà non è il prodotto delle sintesi categoriali»» (*ivi*, p. 123), affermazione in palese contrasto con il testo originale (cfr. il passo di Lask citato a p.103).

⁴¹ *Rechtsphil.*, I, 308 sg. tr. it. p. 51.

significati culturali»⁴², cui la scienza culturale conferisce successivamente «rigore scientifico e [...] acutezza concettuale»⁴³. L'esistenza di questa realtà intermedia trova la sua massima espressione in ambito giuridico. Che cos'è, infatti, la realtà giuridica se non una forma di «ragion teoretica coagulata»⁴⁴, una realtà costituita di significati realizzati concretamente, di principi ideali che diventano istituzioni reali? In questo tipo di realtà Lask individua quindi una forma di fusione tra *valore* e *realtà* analoga a quella cui si riferiva l'«individualità valoriale» di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*: la riflessione sulla realtà giuridica lo spinge così a soffermarsi sugli intrecci tra l'elemento del valore e la realizzazione concreta e quindi a superare, sotto un determinato aspetto, il concetto rickertiano della realtà gnoseologica priva di ogni riferimento al valore:

Non appena [...] riflettiamo una buona volta metodologicamente, comprendiamo anche la distanza che ancora separa perfino la realtà culturale complessa e supposta concreta dal concretissimo della realtà (*Wirklichkeit*) gnoseologica. Ciò malgrado, non smettiamo di considerare come realtà effettiva questo mondo della cultura metodicamente approntato [...], cosa che chiunque potrebbe ammettere senza esitare per quanto riguarda le concrete realtà (*Realitäten*) storiche.⁴⁵

Un insegnamento che Lask trae, dunque, dalla sua riflessione sul mondo giuridico, è che il concetto di una realtà oggettivamente data, priva in sé di riferimenti a valori, non esaurisce l'ambito di ciò che comunemente chiamiamo «realtà». Di essa fanno parte, piuttosto, una serie di fenomeni che è impossibile riferire a solo uno tra i due ambiti dell'*essere* e del *valere*. La realtà che ci troviamo di fronte ci costringe, così, ad assumere costantemente forme di *essere* che *valgono* e forme di *validità* che *sono*. Non è difficile riconoscere in questo genere di realtà, in quella che Lask nel suo linguaggio plastico definisce «ragione coagulata», l'impronta dello «spirito oggettivo» di Hegel. Prima di prendere in esame il ruolo svolto dalla figura di Hegel in questa fase del pensiero laskiano, sarà tuttavia utile osservare in che modo Lask si rapporta alle principali posizioni giusfilosofiche del suo tempo.

⁴² *Ivi*, p. 309, tr. it. p. 52.

⁴³ *Ivi*, tr. it. p. 51.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 309 sg., tr. it. p. 52.

⁴⁵ *Ivi*, p. 312, tr. it. p. 54 sg.

3. La «filosofia critica del diritto» tra giusnaturalismo e storicismo.

La *Rechtsphilosophie* laskiana si apre con una difesa di un concetto «forte» di filosofia del diritto rivolta contro chi, partendo da una posizione positivista, tentava di ridurre, anche in campo giuridico, la filosofia ad una sorta di appendice delle scienze empiriche. Questa difesa polemica si colloca nel contesto della battaglia che la neocriticista *Wertphilosophie*, già a partire dagli ultimi decenni del secolo precedente, aveva ingaggiato contro il dominio positivistico del mero fatto e il conseguente tentativo di svuotare di senso ogni riflessione filosofica che rivendicasse un metodo e un'impostazione differenti da quelli delle scienze positive. Nel campo del diritto tale tendenza viene individuata da Lask in quei giuristi che, come Bergbohn e Merkel, affermavano una continuità metodologica tra scienza giuridica e filosofia del diritto. Lask sottolinea, in questo contesto, come il suo bersaglio polemico non fosse il metodo empirico di per sé, che si era affermato legittimamente nel campo della scienza giuridica, e neppure la sua «emancipazione» dall'ambito filosofico. E' invece contro il «dominio unico» di tale metodo e la conseguente negazione della legittimità di una riflessione di tipo non empirico che Lask, come l'intero movimento neokantiano, lanciava la sua battaglia culturale. Mentre, partendo dall'affermazione ottocentesca della giurisprudenza come scienza positiva, sarebbe stato legittimo esigere una «filosofia del diritto positivo» (cioè una riflessione critica, trascendentale, che abbia come oggetto una scienza positiva), Lask rimprovera agli autori menzionati di postulare una «filosofia [...] «positiva» del diritto», concepita come «una parte generale [...], elaborata per induzione e astrazione, dell'intera scienza del diritto»⁴⁶: essi avrebbero cioè inteso estendere il metodo «positivo» dall'ambito empirico a quello filosofico. Contro questo appiattimento metodico della filosofia del diritto sulla scienza giuridica il giovane allievo di Windelband e Rickert afferma con forza la «bi-dimensionalità del modo di considerazione, il dualismo di metodo filosofico e metodo empirico»⁴⁷. Tale distinzione, così come d'altronde già quella proposta da Windelband tra metodo critico e metodo genetico⁴⁸, si basa sulla distinzione tra *valore* e *realtà*, che, come si è visto, costituisce il fondamento comune della *Südwestdeutsche Schule*. Al monismo

⁴⁶ *Ivi*, pp. 278 sg., tr. it. pp. 15 sg.

⁴⁷ *Ivi*, 280, tr. it. p. 17. Sulla «bidimensionalità del metodo» nella *Rechtsphilosophie* laskiana è incentrata la monografia: T. Sampaio Ferraz, *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, cit.

⁴⁸ Cfr. W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, cit.

positivistico del fatto empirico, Lask contrappone il dualismo di realtà e valore, dal quale deriva, sul piano metodologico, quello di metodo filosofico e metodo empirico. Dal momento che la realtà giuridica è sì una realtà, ma una realtà tale da costituire al tempo stesso il luogo di realizzazione di un valore extratemporale, essa si presta a due diversi tipi di osservazione: «secondo questa concezione, la filosofia del diritto è considerazione del valore del diritto [*Rechtswertbetrachtung*], la scienza empirica considerazione della realtà del diritto [*Rechtswirklichkeitsbetrachtung*], e l'una non può mai ostacolare l'altra»⁴⁹. Per la comprensione e la valutazione dell'elemento dualistico, che domina l'intera filosofia di Lask, è importante tenere ben presente il suo significato antipositivistico: il senso del dualismo, almeno in questa prima fase, consiste nell'affermazione del valore come qualcosa di contrapposto al dominio unico della «realtà» dei meri fatti, alla rivendicazione della legittimità di una riflessione orientata verso quel *sensu* che non può essere in alcun modo ridotto alla realtà fisica o psichica spazio-temporale, la quale ne costituisce piuttosto il «sostrato» o «luogo di realizzazione». La dualità di valore e realtà costituisce, dunque, la premessa principale della filosofia del diritto laskiana, al punto che la presa di posizione di Lask nei confronti delle diverse posizioni giusfilosofiche può essere compresa a partire dal modo in cui esse si rapportano a questi due elementi.

La prima corrente ad essere sottoposta ad un esame critico nella *Rechtsphilosophie* è il diritto naturale. Nei suoi confronti Lask assume un atteggiamento ambivalente, in quanto ne accetta pienamente alcuni aspetti respingendo altrettanto decisamente altri assunti. Ciò che la «filosofia critica del diritto» professata da Lask condivide con tale concezione, il suo «significato imperituro», consiste nella «tendenza assoluta, filosofico-trascendentale» che riconosce il «senso assoluto di diritto e giustizia»⁵⁰. Si tratta cioè del riconoscimento del carattere irriducibile del valore, del fatto che la sua validità non può in nessun modo esser fatta derivare dalla realizzazione concreta in un determinato contesto spazio-temporale. L'errore fondamentale che Lask, invece, attribuisce ad ogni forma di giusnaturalismo consiste nel mancato riconoscimento della radicale eterogeneità di realtà e valore. Il punto di vista del diritto naturale interpreta infatti il valore come una *realtà* metafisica, e non come una mera *forma valida* (o *norma*), come vorrebbe la scuola sudoccidentale. Si tratta dell'errore

⁴⁹ *Rechtsphil.*, I, 280, tr. it. p. 17.

⁵⁰ *Ivi*, p. 279, tr. it. p. 16.

dell'*ipostatizzazione* del valore in una realtà, errore che sta, per Lask come per gli altri esponenti della sua scuola, alla base di ogni tipo di metafisica. Tale ipostatizzazione ha come effetto una «cancellazione della distanza [*Überbrückung*] e mescolamento di valore e realtà»⁵¹, in quanto ciò che nell'interpretazione neokantiana *vale senza essere* viene pensato come una potenza reale che interagisce con la realtà empirica. Lask classifica l'ampia gamma di dottrine che hanno praticato una qualche forma di ipostatizzazione giusnaturalistica in due sottogruppi, a seconda che abbiamo operato una mescolanza «formale» o «materiale» di valore e realtà.

L'ipostatizzazione del lato formale della realtà giuridica consiste nel trasformare il momento ideale della *validità*, presente in ogni forma giuridica, nel fondamento reale del suo potere vincolante. In questa posizione Lask individua un elemento «emanatistico»⁵², in quanto essa pone un'entità ideale a fondamento di una realtà concreta: «il giusnaturalismo fa derivare – emanatisticamente – l'essere *esternamente* vincolati dei membri della comunità direttamente dal significato *assoluto* di un postulato giuridico, cioè dalla sua dignità puramente ideale»⁵³. Da ciò deriverebbe una tendenza a privare di ogni significato il carattere positivo del diritto, affermandone in ultima istanza la nullità di fronte all'autonomia della sola ragione formale. Lask attribuisce questa posizione alla «filosofia del diritto cattolica, com'è rappresentata p. es. da *Cathrein*, v. *Hertling*, *Gutberlet* e altri»⁵⁴. Mentre il giusnaturalismo formale tratta soltanto la questione della sorgente del diritto, il giusnaturalismo materiale viene descritto da Lask come una dottrina che pretende di determinare il contenuto del diritto a partire da una realtà ideale ipostatizzata. La sua caratteristica fondamentale consiste dunque nel voler derivare da un'istanza metafisica non solo la validità formale del diritto, ma il suo contenuto specifico, nella convinzione che «l'intera realtà, l'intero contenuto del diritto possano essere dedotti fino all'ultimo resto a partire da idee universalmente valide del diritto»⁵⁵. Da qui l'idea, caratteristica di un certo giusnaturalismo, di un «codice ideale valido per tutti i tempi e tutti i popoli»⁵⁶. Lask nota infine come tali costruzioni astratte abbiano la tendenza ad assumere sembianze singolarmente concrete, in quanto spesso descrivono la realtà ideale da loro prospettata

⁵¹ *Ivi*, p. 280, tr. it. ns. Carrino traduce, a nostro avviso in modo impreciso, «superamento e fusione di valore e realtà» (tr. it. p. 18).

⁵² Sul significato di questo termine per Lask cfr. *supra*, cap. I, par. 4.

⁵³ *Rechtsphil.*, I, 282, tr. it. p. 19.

⁵⁴ *Ivi*, tr. it. p. 20.

⁵⁵ *Ivi*, p. 283, tr. it. pp. 20 sg.

⁵⁶ *Ivi*, p. 284, tr. it. p. 21.

con una notevole dovizia di particolari. Da qui la felice definizione laskiana secondo cui «Questa è la struttura della maggior parte delle utopie: troppo astratte per una realtà, troppo concrete per un'idea»⁵⁷.

L'errore opposto rispetto al giusnaturalismo viene attribuito da Lask al positivismo e allo storicismo⁵⁸. Anche nei confronti di tali correnti egli assume però un atteggiamento ambivalente, in quanto non manca di metterne in risalto i punti di vicinanza con la propria dottrina critica. Tra tali punti di vicinanza risalta la concezione secondo cui «la realtà empirica (e quindi anche la realtà della vita sociale), a differenza che in ogni platonizzante teoria dei due mondi, viene considerata l'*unico* tipo della realtà»⁵⁹. Questa concezione non contrasta infatti con l'affermazione del valore, in quanto nella dottrina critica, contrariamente a quanto avviene nel diritto naturale, il valore non è interpretato come una «realtà», bensì come un'entità meramente «ideale» che «vale» senza «essere». Mentre, però, la dottrina critica afferma l'irriducibilità del valore nei confronti della realtà, lo storicismo ritiene, secondo Lask, di poter derivare la validità del diritto a partire dalla sua mera esistenza storica. In questo modo esso compierebbe l'errore opposto rispetto al giusnaturalismo: così come la teoria del diritto naturale misconosceva l'autonomia della realtà rispetto al mondo ideale, allo stesso modo lo storicismo giuridico negherebbe l'autonomia dell'ideale, ponendo a suo fondamento il reale:

Lo storicismo è l'esatto *pendant* del giusnaturalismo, e ciò costituisce la sua importanza di principio. Il giusnaturalismo vuol far apparire magicamente il sostrato empirico dalla assolutezza del valore, lo storicismo l'assolutezza del valore dal sostrato empirico. Il giusnaturalismo, ipostatizzando i valori, distrugge l'autonomia dell'empirico e cade perciò, come abbiamo visto, nell'errore della a-storicità. Ma l'aver creduto in generale a norme atemporali e sovra-storiche e non è stato, come molti pensano, un errore confutabile dal rischiaramento storico dell'epoca presente, bensì il suo merito imperituro. Lo storicismo, d'altro canto – e non la storia stessa o la considerazione storica del diritto – distrugge ogni filosofia e concezione del mondo. [...] Giusnaturalismo e storicismo sono i due scogli dai quali la filosofia del diritto deve guardarsi.⁶⁰

⁵⁷ *Ivi*, p. 285, tr. it. p. 22.

⁵⁸ Una sintetica trattazione di queste due correnti giuridiche in relazione alla critica di Lask è contenuta in T. Sampaio Ferraz, *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, cit., pp. 7-12 e 17-29.

⁵⁹ *Rechtsphil.*, I, 279 sg, tr. it pp. 16 sg. Traduzione modificata: Carrino traduce «a differenza di» anziché «a differenza che in» e «vale come» anziché «viene considerata».

⁶⁰ *Ivi*, p. 291, tr. it. p. 29.

Da questo passo è possibile ricavare il carattere fondamentale che Lask intende attribuire alla filosofia critica del diritto. Essa deve essere in grado di osservare la realtà giuridica sotto il punto di vista delle norme atemporali, senza però intaccare la realtà concreta nella sua assoluta autonomia. I due elementi del valore e della realtà devono poter emergere nella loro reciproca autonomia, nella loro irriducibilità l'uno all'altro. In questa concezione emerge per la prima volta in modo forte un'esigenza che si collocherà al centro della riflessione laskiana nella fase successiva del suo pensiero: l'individuazione isolante dell'elemento del valore a partire dalla realtà data, nel tentativo di giungere ad una sua appropriazione che lo consegna alla riflessione filosofica nella sua assoluta purezza. Tale tendenza si affianca, tuttavia, alla già menzionata messa in evidenza dell'unione concreta di valore e realtà. Si è infatti visto come Lask consideri il concetto rickertiano di una realtà oggettiva priva di riferimento a valori inadeguato alla comprensione della realtà giuridica, che costituisce piuttosto l'esempio più eclatante di una forma di valore cristallizzato in una realtà concreta. Al contrario di come potrebbe apparire, però, l'affermazione dell'unione concreta di *realtà* e *valore* non entra in contrasto con la distinzione di principio dei due elementi e con l'idea secondo cui la filosofia abbia il compito di cogliere l'elemento di validità nella sua purezza. E' piuttosto proprio il riconoscimento, nell'ambito della realtà umana, dell'onnipresente elemento del valore a costituire il primo passo verso la sua conoscenza compiuta in una filosofia della validità.

Le due istanze teoretiche fondamentali che abbiamo visto costituire il fondamento del pensiero laskiano nel periodo della *Rechtsphilosophie* (l'affermazione dell'unione concreta di realtà e valore e l'individuazione del valore nella sua purezza come compito della filosofia) si ritrovano con sorprendente chiarezza anche nell'interpretazione della filosofia hegeliana che Lask compie nello stesso periodo.

4. Hegel filosofo del valore

L'11 gennaio 1905 Lask tenne all'Università di Heidelberg la sua lezione inaugurale dal titolo *Hegel e il suo rapporto con la visione del mondo illuministica*. Una breve analisi del testo della lezione, pubblicato postumo nel primo volume delle opere complete, servirà tanto a completare il quadro della posizione filosofica di Lask nel periodo della *Rechtsphilosophie*, quanto a valutare l'impatto avuto su di essa dallo

studio approfondito dei testi hegeliani che abbiamo visto caratterizzare il soggiorno di Lask a Berlino.

Lask apre la lezione con un elogio dell'illuminismo, descritto come il movimento che ha «strappato gli uomini all'ottusa soddisfazione di un destino indegno, all'indolente culto del fattuale, dalla venerazione dell'esistente proprio *in quanto esiste*»⁶¹. Il merito dell'illuminismo fu quindi per Lask quello di essersi contrapposto a quello stesso atteggiamento di sordità nei confronti di tutto ciò che non si identifica con il meramente esistente, che egli altrove additava come il pericoloso esito della visione del mondo positivistico-naturalistica. E' evidente come, espresso in termini positivi, tale merito non possa che essere «la fede [...] per cui esistono *norme* assolute» e «valori incondizionati», cioè l'affermazione di quell'emisfero *ideale* del valore che il neocriticismo sudoccidentale affiancava al regno del *reale*. Sotto questo aspetto l'illuminismo è stato, secondo Lask, «precursore dell'idealismo»⁶²: anche Kant e Fichte avrebbero posto a fondamento delle proprie riflessioni la differenza tra realtà e valore, e Hegel, che su diversi aspetti condusse una polemica tanto contro l'illuminismo quanto contro i due filosofi trascendentali, sarebbe stato, invece, concorde con essi nell'affermazione di tale differenza. In base a questa convinzione Lask respinge in maniera categorica l'interpretazione che faceva di Hegel il filosofo della restaurazione:

Se *una cosa* Hegel mai e poi mai intendeva opporre all'illuminismo, questa era proprio una filosofia della Restaurazione. Questa prova non concerne qualcosa di secondario, ma il nucleo di tutta la speculazione di *Hegel*. Infatti che altro ci si aspetta da un pensatore della Restaurazione se non una giustificazione speculativa e l'esaltazione della brutta realtà, della datità empirica nel campo politico? Con una simile assolutizzazione dell'esistente si rinuncia alla separazione di valore e realtà, e si concede la dignità del valore assoluto al puramente empirico quale si presenta storicamente, solo in virtù del suo essere storicamente divenuto.⁶³

Nella direzione opposta si muove, invece, secondo Lask, la speculazione hegeliana. Anche la celebre affermazione dell'identità di razionale e reale⁶⁴, che può essere letta come un'assolutizzazione dell'esistente, andrebbe interpretata in base al significato

⁶¹ *Hegel*, I, 335 sg, tr it. p. 80.

⁶² *Ivi*, p. 336, tr. it. p. 80. Carrino traduce «primo grado [...] dell'idealismo» anziché «precursore dell'idealismo»

⁶³ *Ivi*, pp. 336 sg, tr. it. p. 81.

⁶⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, *Vorrede*, p. XIX, tr. it. di G. Marini *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 14.

specifico che il termine *Wirklichkeit* assume in Hegel. Ciò che è razionale non sarebbe, cioè, il reale nel senso di ciò che semplicemente esiste, bensì il «veramente reale», termine dietro cui secondo Lask si nasconde «una ricchezza, una «concretezza» di forme e di valore, un fluttuare di significati, un peculiare regno spirituale di nessi ideali, che si estende come una copertura al di sopra della realtà empirica»⁶⁵. Lungi dall'esaltare la mera realtà, Hegel affermerebbe dunque che solo tale realtà razionale, pregna di significati ideali, ha diritto al titolo di vera «*Wirklichkeit*».

Se il riconoscimento della sfera del valore e il conseguente rifiuto di un'assolutizzazione del meramente esistente accomunano l'illuminismo all'idealismo hegeliano, altri devono essere – afferma Lask – i motivi della presa di posizione polemica di Hegel nei confronti dell'illuminismo. Un primo nucleo tematico di tale polemica viene individuato da Lask nella questione della «struttura del valore»⁶⁶. Esso comprende le note accuse di Hegel che puntano il dito contro «la mancanza di figura, l'astrattezza, la nudità dei criteri di misura del valore dell'epoca dell'Illuminismo»⁶⁷. Si tratta di un nodo problematico che Lask aveva già toccato, in riferimento al confronto tra Hegel e Kant, in *Fichtes Idealismus und die Geschichte*⁶⁸, e che occupa un posto centrale anche nella *Filosofia del diritto*⁶⁹. Una delle domande fondamentali della *Rechtsphilosophie* riguarda, infatti, la struttura del valore che sta a fondamento dei fenomeni sociali e giuridici: è lecito – si chiede Lask – assumere, «accanto a quello etico-individuale, un peculiare tipo di valore «sociale»»⁷⁰? Come aveva già fatto, riguardo al tipo di valutazione storica, in *Fichtes Idealismus*, Lask individua in Kant e Hegel le due forme esemplari di valutazione del fenomeno giuridico-sociale: Kant rappresenta la posizione dell'individualismo etico, Hegel l'affermazione del tipo sociale del valore. La questione può essere riassunta nella domanda se il diritto sia, come afferma Kant, un semplice mezzo per realizzare il fine supremo della libertà individuale, o se invece il fine del diritto risieda anche in un valore autonomo; se in altre parole gli ordinamenti e le istituzioni comunitarie detengano un valore proprio, che

⁶⁵ Hegel, I, 338, tr. it. p. 82. Traduzione modificata: Carrino traduce «che si costruisce come una sovrastruttura sulla realtà empirica» anziché «che si estende come una copertura al di sopra della realtà empirica».

⁶⁶ *Ivi*, p. 342, tr. it. p. 87.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 342 sg, tr. it. p. 87.

⁶⁸ Nello scritto su *Fichte*, Lask aveva contrapposto al «metodo di valutazione astratto» di Kant il «punto di vista dell'individualità valoriale» di Hegel, mettendo quindi in risalto l'opposizione tra il valore concreto alla base dell'ultimo e il valore astratto su cui si fonda il primo. Cfr. *supra*, cap. 1, par. 3.

⁶⁹ Cfr. *Rechtsphil.*, I, 292-306, tr. it. pp. 29-47.

⁷⁰ *Ivi*, p. 292, tr. it. p. 30.

vada oltre lo scopo formale della realizzazione della libertà dei singoli. Lask mostra una propensione per la posizione «comunitaria», la quale, però, non si trova in un rapporto di esclusività con l'individualismo kantiano, ma piuttosto lo comprende in sé:

Non c'è solo una compredicabilità, un bisogno di reciproca integrazione tra il tipo di valutazione di *Kant* e quello di *Hegel*, ma l'idea della personalità, anche secondo la concezione dello hegelismo giuridico-filosofico, deve essere assunta come il $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ supremo dell'ordinamento giuridico nel patrimonio dell'*ethos* sociale.⁷¹

Il punto di vista hegeliano ha dunque, agli occhi di Lask, il vantaggio di accogliere nel piano del valore la complessa struttura della realtà giuridico-sociale, che non si esaurisce nell'astratto, seppur fondamentale, momento formalistico della libertà kantiana. La tesi laskiana della compenetrazione di realtà e valore esige infatti non solo che si riconosca, come fanno già Kant e l'illuminismo, l'elemento ideale del valore, ma anche che si attribuisca al valore la struttura complessa propria sia delle configurazioni storiche che di quelle giuridico-sociali. Grazie all'affermazione hegeliana del «valore concreto» (in cui Lask vede la «forza propulsiva nell'intero sviluppo della filosofia tedesca da Kant a Hegel»), sono potuti giungere a coscienza filosofica «interi continenti del valore» che erano «rimasti sconosciuti»⁷² fino a quel momento. E' evidente come nella concretizzazione del valore operata da Hegel Lask riconosca la propria idea secondo cui la realtà giuridica esprime in modo esemplare l'unione concreta degli elementi eterogenei del valore e della realtà fattuale.

Accanto alla questione della struttura del valore, Lask individua un secondo nucleo tematico intorno a cui ruota il dissenso di Hegel nei confronti dell'illuminismo e della filosofia trascendentale di Kant e di Fichte: il diverso atteggiamento nei confronti del *Sollen*. E' nota, infatti, la polemica hegeliana verso la «cattiva infinità» di Fichte e più in generale verso la concezione dell'ideale come un obiettivo cui tendere in un processo di infinito avvicinamento. Tali concezioni si basano – afferma Lask – sull'identificazione, operata da Kant e da Fichte, del valore con il «*Sollen*» o la «*norma*»⁷³. Lask sottolinea però come tale identificazione (che, è bene ricordarlo, costituisce anche uno dei fondamenti del neocriticismo di Windelband e di Rickert) sia

⁷¹ *Ivi*, p. 295, tr. it. pp. 33 sg.

⁷² *Hegel*, I, 343, tr. it. p. 87.

⁷³ *Ivi*, p. 339, tr. it. p. 83.

frutto di un errore di prospettiva. Il *Sollen* costituirebbe cioè soltanto *un* predicato del valore, che esprime il valore con riferimento alla sua «realizzazione», al «rapporto del valore con la realtà»⁷⁴, ma non coglierebbe l'essenza del valore, che *vale* indipendentemente dalla sua realizzazione concreta e dalla tensione che il sostrato empirico può rivolgere ad esso. Hegel, a differenza dei filosofi del *Sollen*, assume secondo Lask un atteggiamento puramente contemplativo nei confronti del valore:

Sono atteggiamenti del tutto diversi [...] quelli coi quali la speculazione dei valori del diciottesimo secolo e quella di *Hegel* fronteggiano la realtà empirica. Nel diciottesimo secolo un confrontarsi del mondo, che va di male in peggio, con ciò che *deve essere*, l'aspirazione struggente ad un regno della ragione, alla lotta rivoluzionaria per il futuro. Di contro *Hegel*, natura pienamente contemplativa, lo spirito – senza emozioni – del puro comprendere concettuale, che vuole sprofondarsi nel *sussistere* intemporale delle connessioni di significati assoluti, vuole trascendere dalla molteplicità dei fenomeni solo quanto vi può ricavare di contenuto razionale eternamente valido.⁷⁵

Lask si sofferma dunque sull'aspetto contemplativo del pensiero hegeliano, sulla possibilità di rivolgere al valore uno sguardo diverso da quello che lo identifica con il *Sollen*, uno sguardo distante, disinteressato, ma capace di cogliere il proprio oggetto nella sua purezza originaria. Come gli abbiamo già visto fare con Fichte, Lask proietta qui su Hegel un'istanza che egli stesso, evidentemente, avverte con urgenza, e anticipa così, nell'espone il pensiero altrui, la direzione che di lì a pochi anni avrebbe imboccato con decisione la sua riflessione teoretica.

⁷⁴ *Ivi*, p. 340, tr. it. p. 84.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 340 sg, tr. it. p. 85.

Capitolo VI

I fondamenti del «sistema» di Lask

1. Lask a Heidelberg: dal congresso internazionale di filosofia alle due opere teoretiche (1907-1912)

Nei primi anni di attività didattica a Heidelberg, Lask riscosse un discreto successo presso gli studenti, che erano attratti dalla dedizione e dalla partecipazione interiore che si manifestava nel suo modo di insegnare. L'attenzione mostrata dagli studenti diede sicurezza al carattere, spesso tentennante e incline all'eccesso di autocritica, del giovane filosofo¹. Con il crescere della sicurezza e della dimestichezza con la cattedra, crebbe anche il livello filosofico dei corsi e la specificità del taglio impresso. Si raccolse così intorno a lui un uditorio non numeroso ma affezionato, che si incontrava talvolta anche al di fuori delle lezioni². Diversi fra i suoi ascoltatori sarebbero divenuti presto figure illustri: basti ricordare i due nomi di György Lukács e Karl Jaspers. Ludwig Marcuse, che studiava a Friburgo, racconta di essersi una volta recato, nel 1914, a Heidelberg allo scopo di ascoltare «il famoso allievo di Rickert»³. Fra le personalità con cui Lask fu in più stretto contatto spiccano invece Max Weber e la moglie Marianne, ai quali era legato da amicizia già dal periodo di studi friburghese. Così descrive Lask la propria vita heidelberghiana in una lettera a Rickert del 1907:

Se Lei dà uno sguardo alla mia esistenza a Heidelberg, troverà a ragione che me la passo molto bene. Ho il privilegio di essere legato da amicizia ai più preziosi tra gli uomini che vi abitano, e vengo inoltre ritenuto da loro molto più profondo, serio e pesante di quanto non sia in realtà. Non voglio però lamentarmi di ciò, ma solo esserne grato.⁴

¹ Il 29 novembre 2005 Lask scrive a Rickert: «continuo ad essere molto soddisfatto della lezione e delle esercitazioni. In ventiquattro si sono iscritti, in dodici partecipano alle esercitazioni. Lì si continua a discutere vivacemente, ultimamente persino dopo la fine della seduta, in cappotto e cappello, fino alle otto e mezzo. Parlo per ore quasi senza preparazione, e il tempo non basta» (Heid Hs 3820, 314).

² Cfr. H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., p. X.

³ L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*, cit., p. 30. Cfr. U.B. Glatz, *Emil Lask*, pp. 15 sg.

⁴ Lettera a Rickert del 22 dicembre 1907 (Heid Hs 3820, 321).

Uno sguardo ai titoli dei corsi di Lask rivela che tra il 1906 e il 1907 vi fu, dal punto di vista tematico, un mutamento di direzione: mentre fino a quel momento l'ambito toccato era quello della filosofia del diritto, della storia e delle scienze della cultura, a partire dal semestre invernale 1906-1907 l'asse si sposta sulla teoria della conoscenza, con frequenti corsi dedicati alla prima critica kantiana. Il confronto con la *Critica della ragion pura* fu intenso e dettagliato, tanto che Lask prese per un certo periodo in considerazione la possibilità di raccogliere in un volume le sue riflessioni su Kant⁵. Un tale lavoro non avrebbe però risposto alle esigenze teoretiche che si stavano facendo avanti nella mente di Lask. Egli era infatti giunto ad una consapevolezza della propria vocazione filosofica tale da fargli applicare a se stesso il consiglio che qualche anno prima aveva dato a Rickert, quando gli chiedeva di non sperperare preziose energie in lavori storiografici⁶:

Sono arrivato al punto in cui l'unica questione che mi interessa è la domanda fondamentale su che cosa sia vero. Ogni esposizione di Kant è da questo punto di vista qualcosa di secondario, morto, impediente, un impiego di acume e forza lavoro, che, se dedicata ai puri problemi sistematici, mi avrebbe condotto oltre. [...] La domanda difficile è per me adesso questa: mettere in mezzo Kant non è forse un inutile appesantimento, un rimandare la mia ricerca del vero, uno sperpero di preziose energie lavorative?⁷

In una lettera di alcuni mesi dopo Lask afferma di essere incline ad abbandonare l'idea del libro su Kant in favore di un «lavoro sistematico, per quanto modesto»⁸. Sebbene per vedere pubblicato il primo «lavoro sistematico» di Lask bisognerà attendere ancora tre anni, una prima occasione per fare sentire la sua voce di filosofo gli si offrì nell'estate dello stesso anno, quando la facoltà di filosofia di Heidelberg organizzò il terzo congresso internazionale di filosofia⁹. In quest'occasione egli pronunciò un intervento polemico nei confronti della dottrina rickertiana del primato della ragion pratica, che aveva per titolo la domanda *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?* (*Esiste un primato della ragion pratica nella*

⁵ Cfr. le lettere a Jonas Cohn del 10 settembre 1907 (Heid Hs 3820, 429) e a Richard Kroner del 20 settembre 1907 (Heid Hs 3820, 432).

⁶ Cfr. la lettera a Rickert del 5 agosto 1903 (Heid Hs 3820, 293).

⁷ Lettera di Lask a Rickert del 21 settembre 1907 (Heid Hs 3820, 320).

⁸ Lettera di Lask a Frieda Gross del 6 gennaio 1908 (Heid Hs 3820, 446).

⁹ Sul III Congresso Internazionale di filosofia cfr. Th. Elsenhans (Hrsg.), *Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, Heidelberg 1909.

logica?)¹⁰. Per la prima volta Lask assume pubblicamente una posizione nettamente critica nei confronti del maestro: si tratta dell'inizio della sua carriera pienamente autonoma di filosofo teoretico.

Gli anni che seguirono rappresentarono il periodo filosoficamente più produttivo della pur breve esistenza di Lask. In una lettera a Rickert dell'agosto 1909 si legge: «sento che posso lavorare in modo sistematico e che alcune cose incominciano lentamente ad assumere una forma unitaria»¹¹. A partire dal settembre dello stesso anno incomincia il periodo in cui Lask raggiunse – come scrisse un anno più tardi – la sua «felicità nel lavoro»¹². L'elaborazione del suo primo saggio teoretico durò più del previsto, suscitando l'impazienza dei colleghi e amici che lo spingevano a rompere il silenzio letterario che, se si prescinde dall'intervento al congresso, durava ormai da quattro anni¹³. Insieme al tempo di gestazione si accrebbe anche la mole del saggio, che inizialmente doveva apparire come articolo sulle *Kant-Studien*¹⁴ ma che diventò, invece, un libro autonomo. Nella tarda estate del 1910 Lask discusse approfonditamente il contenuto del manoscritto con Rickert, che, sconfessando le modeste aspettative di Lask, giudicò il lavoro molto positivamente¹⁵. E così nel novembre successivo Lask può annunciare: «la mia anima si è ormai separata dal <libro> stampato e pronto e si è rivolta completamente al saggio»¹⁶. Il libro pronto è *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (La logica della filosofia e la dottrina delle categorie)*, che sarebbe entrato in commercio alcuni mesi dopo, mentre il «saggio» a cui Lask iniziò a lavorare subito dopo l'ultimazione del libro è *Die Lehre vom Urteil (La dottrina del giudizio)*, che uscì nel 1911 e che, pur nella diversità del tema, costituisce, insieme al primo,

¹⁰ E. Lask, *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? (=Primat)*, I, 347-356.

¹¹ Lettera a Rickert del 4 agosto 1909 (Heid Hs 3820, 324).

¹² Lettera alla cugina Jenny del 18 settembre 1910 (Heid Hs 3820, 418). Cfr. anche la lettera alla sorella Berta del 15 ottobre 1910: «Circa l'autunno scorso è incominciato il tempo in cui, dopo un lungo periodo di preparazione e di silenzio, inizio veramente a produrre. E adesso, per fortuna, sono talmente preso da tutto ciò, che l'unica mia difficoltà è di stare al passo, nella formulazione e l'elaborazione, con tutto ciò che potrei dire» (Heid Hs 3820, 405).

¹³ Cfr. la lettera a Rickert del 24 luglio 1910: «Per oggi solo questa notizia: se Lei è terribilmente adirato nei miei confronti, può essere almeno certo che lo sono tutti. Anche il filo della pazienza di Bauch si è spezzato. Io sono l'unico a restare tranquillo. Verso la seconda metà di agosto finisco, e Lei riceverà subito il saggio. Vengo anch'io» (Heid Hs 3820, 335).

¹⁴ Cfr. la lettera a Rickert del 1 settembre 1910 (Heid Hs 3820, 338).

¹⁵ Cfr. la lettera a Rickert del 25 settembre 1910: «Grazie mille per la Sua cartolina di auguri di compleanno, che ha migliorato molto l'umore della giornata odierna. Ma il vero innalzamento della mia gioia deriva dalle ore trascorse a Friburgo. Mi rapporto infatti al mio lavoro in tutt'altro modo, con molta più sicurezza, da quando esso ha superato questa prova del fuoco – il Suo giudizio – in modo favorevole, superando di così tanto le aspettative» (Heid Hs 3820, 341).

¹⁶ Lettera a Rickert del 30 novembre 1910 (Heid Hs 3820, 348).

un'unità concettuale conchiusa. Nei progetti di Lask tale unità avrebbe però dovuto costituire soltanto il primo annuncio di un sistema di logica a cui aveva intenzione di dedicare gli anni successivi¹⁷.

Prima ancora che fossero pubblicate le due opere, nel febbraio 1910 Lask aveva compiuto un importante passo in avanti nella sua carriera, andando a ricoprire, in seguito alla nomina a professore associato, la cattedra che era stata di Kuno Fischer. Rickert riferisce come il suo allievo avesse a lungo tentennato prima di accettare il prestigioso incarico, che temeva potesse ostacolare, con le responsabilità amministrative che implicava, la sua attività di ricerca¹⁸. Uno dei pensieri che occuparono maggiormente Lask in questo periodo fu in effetti la preoccupazione di non riuscire ad elaborare, nel tempo concesso dall'esistenza quotidiana, le proprie idee nella forma di opere filosofiche. Per questo motivo balenava in lui, di tanto in tanto, l'ipotesi di abbandonare l'insegnamento, a cui era tuttavia attaccato anche per via del suo senso di appartenenza alla «scuola»:

Mi intristisce il pensiero di che cosa ne sarà dei miei libri, se lavoro così lentamente. Forse devo davvero appendere al chiodo l'intero insegnamento, anche se non mi risulterebbe facile rinunciare alla risonanza data dalla cattedra e a rappresentare pubblicamente la Germania sudoccidentale, per di più adesso che i nemici sono ovunque in agguato.¹⁹

L'attività didattica di Lask proseguì nonostante i dubbi e imboccò, nel periodo attorno alla stesura delle due opere, nuove vie. Nel semestre invernale 1909-1910, Lask tenne il suo primo corso a tema storico-filosofico, dedicato alla filosofia moderna. Ma la novità principale fu rappresentata dal corso del 1911-12, che egli dedicò interamente alla filosofia antica, più precisamente a Platone e Aristotele. Non si trattò di una nuova scoperta, ma piuttosto di un approfondimento di autori che già costituivano un punto di

¹⁷ Cfr. la lettera alla sorella Berta del 15 ottobre 1910 (Heid Hs 3820, 405): «Anche se il risultato finale del mio lavoro dovrebbe essere in ultima analisi un intero sistema della filosofia, sarò contento se riuscirò a giungere ad un sistema della logica, della filosofia teoretica. [...] Il libro che sto stampando contiene solo, in forma programmatica, un singolo pensiero della mia futura logica».

¹⁸ Cfr. H. Rickert, *Persönliches Gletiwort*, cit., p. XIII: «Egli era rimasto fedele alle parole che aveva pronunciato quando era un giovane studente: non gli interessava il successo esteriore, temeva piuttosto che gli impegni amministrativi che doveva assumere lo distogliessero dal suo lavoro. Ha molto esitato, chiedendosi se non dovesse rinunciare, e ben pochi sanno quanto sia stato vicino ad un rifiuto. La vita da libero docente gli appariva molto più attraente. Infine accettò. «Troverò la strada del ritorno, se sarà necessario», mi scrisse allora. «Vedo il tutto come un periodo di prova, come un esperimento psicologico. Bisogna pur fare qualcosa per la psicologia sperimentale». L'esperimento riuscì perfettamente. Egli si rese conto in seguito di aver fatto la scelta giusta».

¹⁹ Lettera a Rickert del 3 marzo 1910 (Heid Hs 331).

riferimento centrale per il suo pensiero. Da alcuni anni era infatti viva in lui l'esigenza di studiare in modo approfondito i Greci («Se avessi più vite da vivere, studierei ora soprattutto Platone e Aristotele»²⁰, aveva scritto nel 1910). Il corso sulla filosofia antica, da cui egli trasse grandi soddisfazioni²¹, rappresentò l'occasione per immergersi completamente nello studio di Platone e Aristotele²².

Per quanto riguarda i rapporti con gli altri filosofi, è da segnalare l'incontro con Edmund Husserl. Già negli anni della formazione, Lask aveva concentrato la sua attenzione sul fondatore della fenomenologia e in particolare sulle *Ricerche logiche*²³. In una lettera a Rickert del 1903 si legge: «Husserl è uno dei pochi, oltre a Lei, che sappia di che cosa si tratta nella speculazione»²⁴. Dopo la pubblicazione della *Logik der Philosophie*, Lask inviò il libro a Husserl, accompagnato da una lettera che sottolineava l'influsso avuto su di esso dalle *Ricerche logiche*²⁵. La risposta di Husserl non ci è pervenuta, ma sappiamo da una lettera di Lask a Richard Kroner che i due ebbero modo di incontrarsi, e che Lask restò deluso dagli sviluppi recenti del pensiero di Husserl, interpretandoli come «un passaggio [...] al campo nemico – in ultima istanza inconsolabilmente psicologista» e come «una grave perdita per l'intera filosofia contemporanea»²⁶.

Sul piano esistenziale Lask continua in questo periodo ad avvertire dolorosamente il conflitto tra la vita immediata e l'osservazione distaccata del mondo richiesta dal punto

²⁰ *Ivi*. Cfr. anche la lettera a Richard Kroner del 2 giugno 1911: «Ho deciso di fare un bagno rinfrescante il prossimo inverno, ovvero di immergermi completamente, per una volta, nella filosofia greca» (Heid Hs 3820, 434). La lettura di Platone, accompagnata da una profonda ammirazione, risale invero ai primissimi anni di studio: «Sono abbastanza maturo per tornare ad essere uno zelante allievo di Platone» (Lettera a Rickert del 16 ottobre 1896, Heid Hs 3820, 270); «Intendo prescindere dal numero infinitamente grande dei filosofi e limitarmi a Platone [...]. In ogni caso imparo a conoscere un po' Platone e ad ammirarlo. Ho cercato invano passi che fossero oggi superati. Persino i piccoli dettagli che traccia sono ancora oggi quasi interamente validi» (Lettera a Rickert del 7 gennaio 1897, Heid Hs 3820, 271).

²¹ Cfr. la lettera a Rickert del 24 settembre 1911: «Sono molto soddisfatto della scelta dei miei temi: Platone e Aristotele. Solo che il tempo e l'energia lavorativa dovrebbero essere il doppio. I temi sono meravigliosi» (Heid Hs 3820, 356). Cfr. anche la lettera a Rickert del 27 gennaio 1912: «Sono molto felice del mio corso su Platone» (Heid Hs 3820, 330).

²² Si può trarre un'idea dell'intensità con cui Lask studiò Platone in questo periodo leggendo la lettera che egli scrisse a Rickert il giorno di S. Silvestro del 1911: «Sento rumore di carrozze, e ciò significa che devo festeggiare Capodanno, la prima pericolosa interruzione dello studio di Platone» (Heid Hs 3820, 359).

²³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, in *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XVIII-XIX/2, Nijhoff, The Hague 1975-1984, tr. it. a c. di G. Piana *Ricerche Logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 2005.

²⁴ Lettera a Rickert del 5 agosto 1903 (cit.).

²⁵ Lettera a Edmund Husserl del 25 dicembre 1910 (Heid Hs 3820, 431), anche in E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 5 *Die Neukantianaer (Husserliana. Dokumente, Bd III/5)*, hrsg. v. K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 31 sg.

²⁶ Lettera a Richard Kroner del 2 giugno 1911 (cit.).

di vista filosofico. Rapportandosi al prossimo, egli ha l'impressione di vivere in un mondo distante da quello della vita, in un regno di pensieri oggettivi e aridi che lo allontanano dalle comuni faccende umane, ma al tempo stesso non cessa di riporre valore e senso proprio in quell'immediatezza della vita da cui si sente lontano. A Frieda Gross, donna con cui ebbe una relazione sentimentale tra il 1907 e il 1908, scriveva: «Sai [...] che io non sopravvaluto il significato che l'unica cosa che possiedo, l'atteggiamento gnoseologico e intellettuale, può avere per le persone vitali»²⁷. Nella stessa lettera attribuiva a se stesso «mancanza di vitalità e immobilità», mentre alcuni giorni dopo scriveva:

È una mia deplorabile mancanza il fatto che l'attimo, la vita immediata reale mi rende con tanta facilità più incapace di vivere nell'immediatezza, più sordo e disincantato di quanto sarebbe necessario; ciò dipende dal fatto che l'intelletto spezzante aleggia dovunque in me «come un avvoltoio».²⁸

Al progresso sul piano filosofico, alla produttività teoretica si accompagna dunque, nell'esistenza di Lask, una sorta di svuotamento delle energie vitali, di isolamento dal mondo della vita. Ancora nel gennaio 1908 scriveva: «il lavoro anestetizza tutto in me»²⁹, e alcune settimane dopo: «Nell'aridità della mia natura, l'oggettività ha assorbito in sé tutto il resto»³⁰. Per quanto sofferta, la presa di coscienza dell'antitesi esistenziale tra vita e teoria non conduce Lask ad una forma di disperazione, ma si trasforma gradualmente nella serena accettazione di una vita che si svolge «lontano dalla vita». L'esistenza di Lask sembra così avverare il detto fichtiano, ripreso dalla *Logik der Philosophie*³¹ secondo cui «vivere è esattamente non-filosofare, filosofare è esattamente non-vivere»³². Il fatto che le riflessioni laskiane sul rapporto tra teoria e vita contenute nella *Logik der Philosophie* avessero una motivazione esistenziale è suggerito tra l'altro da una lettera alla musicista svizzera Mina Tobler (con cui Lask intrattenne una relazione tra il 1908 e il 1909), scritta durante il periodo di stesura della *Logik der Philosophie*:

²⁷ Lettera a Frieda Gross del 28 dicembre 1907 (Heid Hs 3820, 445).

²⁸ Lettera a Frieda Gross del 9 gennaio 1908 (Heid Hs 3820, 447).

²⁹ Lettera a Frieda Gross del 17 gennaio 1908 (Heid Hs 3820, 448).

³⁰ Lettera a Frieda Gross del 20 febbraio 1908 (Heid Hs 3820, 449).

³¹ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 192. Cfr. anche *Fichtes Idealismus*, I, 162.

³² J.G. Fichte, *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, cit., p. 342

Il mio mondo e la mia vita Le appaiono di certo più estranee che mai, la mia vita Le deve apparire ormai come una non-vita, come intellettualità fredda, sana e soddisfatta di sé. «Vita» – «conoscenza», di quest'opposizione tratterà tra l'altro il mio saggio.³³

Vedendo di fronte a sé l'alternativa tra la vita immediata e una «non-vita» nelle oggettività della speculazione, Lask opta con sempre maggiore convinzione per quest'ultima. Così si legge in una lettera del settembre 1909: «Il lavoro è la cosa più bella, lo vedo sempre più. La vita, la guardo ormai solo al cinematografo»³⁴. E ancora, in una missiva a Rickert del febbraio 1910: «mi rinchiudo sempre più nel mio lavoro, in cui mi sento sempre meglio e sempre più a casa, vorrei orientare la mia vita sempre più al modello kantiano»³⁵. Il carattere definitivo della scelta di fare del lavoro filosofico il senso di una vita traspare infine da queste parole scritte alla cugina Jenny il mese successivo:

Da ormai più di mezzo anno sono sposato – sia lode a Dio! – con il lavoro, dopo averci convissuto secondo la nuova morale. E comprendo ora con assoluta chiarezza che una bigamia è per me assolutamente impossibile. Non si tratta però di una rinuncia, ma solo di una liberazione.³⁶

Si è dunque visto come l'opposizione tra vita e teoria, su cui Lask torna a riflettere filosoficamente nel periodo delle due opere principali, corrisponde ad una vicissitudine interiore che segna profondamente la sua esistenza. Egli individua un rapporto di contrapposizione tra tutto ciò che è immediato e vitale da una parte e la fredda distanza dalla vita dell'atteggiamento teoretico dall'altra. Ritenendo di non potere conciliare questi due aspetti nella propria esistenza, Lask opta per una vita contemplativa e distaccata, per quella «speculazione» di fichtiana memoria che è, in un certo senso, una «non-vita».

³³ Lettera a Mina Tobler del 22 dicembre 1909 (Heid Hs 3820, 473).

³⁴ Lettera a un destinatario ignoto del 13 settembre 1909 (Heid Hs 3820, 415).

³⁵ Lettera a Rickert del 28 febbraio 1910 (Heid Hs 3820, 330).

³⁶ Lettera alla cugina Jenny del 26 marzo 1910 (Heid Hs 3820, 412).

2. La dualità del pensabile e il compito della filosofia

Nella relazione al congresso internazionale di filosofia del 1908, Lask prendeva le distanze dalla dottrina rickertiana del primato della ragion pratica. Nel suo *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickert aveva affermato la tesi secondo cui il vero oggetto della conoscenza non sarebbe una qualche realtà esterna da riprodurre, ma un *dover-essere* trascendente che è implicito in ogni nostro atto di conoscenza. A tale *Sollen*, cui il soggetto giudicante si trova di volta in volta di fronte, corrisponderebbe sul piano soggettivo un atto di riconoscimento (*Anerkennung*), un'«approvazione o disapprovazione, una presa di posizione nei confronti di un valore»³⁷. In tale atto di riconoscimento presente in ogni giudizio Rickert vede «un comportamento «pratico»»³⁸, che lo porta ad affermare la «natura «pratica» di ogni conoscere»³⁹. La conoscenza presupporrebbe quindi una «volontà di verità»: alla natura pratica della conoscenza Rickert affianca in questo modo un «primato della volontà»⁴⁰.

Lask dipana la sua critica a partire da una riflessione sul concetto del valore⁴¹. Egli afferma infatti di condividere l'impostazione fondamentale secondo cui «logica e teoria della conoscenza sono [...] una dottrina del *valore*»⁴². È invece sul significato da attribuire all'elemento del valore che si concentra la divergenza tra il discepolo e il maestro. Secondo Lask, infatti, il carattere pratico, se da un lato può senz'altro essere connesso all'elemento del valore, non appartiene ad esso in modo originario. Il correlato soggettivo del valore non è, come vorrebbe la dottrina del primato della ragion pratica, la «volontà cosciente del dovere»⁴³, ma una «dedizione [*Hingabe*]»⁴⁴ scevra di ogni coloritura etica. L'atteggiamento pratico viene invece caratterizzato da Lask come una «volontà» che ha di fronte a sé non il valore nella sua originarietà, bensì «sempre una qualche forma di *azione* dotata di valore»⁴⁵. Emerge dunque una visione in base alla

³⁷ *Gegenstand*, p. 105.

³⁸ *Ivi*, p. 106.

³⁹ *Ivi*, p. 107.

⁴⁰ *Ivi*, p. 140.

⁴¹ Una breve trattazione della critica laskiana a Rickert nella relazione al congresso di Heidelberg è contenuta in M.J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 115 sgg. Brach mette in rilievo come Lask, a differenza di Rickert, separasse il «senso soggettivo» dalla «validità oggettiva», ponendo l'accento sul «valore in sé» della sfera della validità.

⁴² *Primat*, I, 349.

⁴³ *Ivi*, p. 353.

⁴⁴ *Ivi*, p. 352.

⁴⁵ *Ivi*, p. 354. Il corsivo è ns.

quale al valore teoretico spetta un primato di «originarietà» rispetto al valore di tipo pratico. Sebbene Lask non manterrà fino alla fine questa dottrina, essa mostra in modo chiaro una delle tendenze fondamentali di questa fase del pensiero di Lask, che era emersa anche nella sua interpretazione del rapporto di Hegel con il problema del valore. Così come lo Hegel tratteggiato nella lezione inaugurale, Lask tenta infatti di rapportarsi al valore nella sua purezza e indipendenza da ogni contaminazione con il suo «substrato reale», e si rivolge perciò all'ambito teoretico, alla ricerca di quella purezza che difficilmente il mondo storico o l'elemento etico possono lasciar emergere.

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre viene a ragione considerata l'*opus maius* di Lask, dal momento che in essa si trovano tutti i principali nodi concettuali della fase matura del suo pensiero. Nelle intenzioni di Lask, tuttavia, essa doveva avere un carattere meramente programmatico e annunciare soltanto una delle idee che egli intendeva porre a fondamento del suo sistema di logica⁴⁶. Tale sistema non fu mai ultimato, e non solo per via della prematura scomparsa, ma anche perché già nel 1913 i suoi interessi e il suo punto di vista filosofico subiranno un deciso mutamento, di cui ci occuperemo in seguito⁴⁷. Integrando il contenuto della *Logik der Philosophie* con lo scritto, pubblicato a brevissima distanza di tempo, *Die Lehre vom Urteil* e con la parte del lascito pubblicata da Herrigel sotto il titolo *Zum System der Logik*⁴⁸, è tuttavia possibile acquisire una visione sufficientemente chiara dei fondamenti del «sistema» a cui Lask lavorò tra il 1909 e il 1912. Contribuisce infine a completare il quadro teoretico di questi anni lo scritto postumo *Platon*⁴⁹, tratto dal testo del corso su Platone del 1911-12.

Si è visto come l'attenzione di Lask si fosse andata spostando, già nel periodo successivo alla *Rechtsphilosophie*, verso l'elemento del valere, che viene sempre più concepito come il centro di ogni riflessione filosofica. Si tratta, per Lask, del tema che ha da sempre costituito il fondamento di ogni autentica speculazione, e che è stato per la prima volta individuato dal «padre della speculazione»⁵⁰ Platone. Sotto il problema dell'«idea» si nasconderebbe la domanda fondamentale della filosofia, che Lask formula così:

⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 125, nota 17.

⁴⁷ Cfr. *infra*, cap. VIII.

⁴⁸ E. Lask, *Zum System der Logik* (=Syst. d. Log.), III, 57-170.

⁴⁹ E. Lask, *Platon* (=Plat.), III, 1-56.

⁵⁰ *Plat.*, III, 3.

C'è qualcosa di *altro* rispetto a questo mondo spazio-temporale; come stanno le cose con tale *altro*? – Questo è il tema di *ogni* filosofia, il compito mai superato ed eterno! Chi vi si oppone dovrebbe essere un «sensualista» assolutamente rigoroso e onesto, e attenersi soltanto al gusto, la vista e il tatto.⁵¹

Nel postumo *Zum System der Logik* troviamo un'altra, simile formulazione del compito della filosofia:

Spingersi dall'essente a un non-essente, dall'intera realtà a un irreali: questo è l'inizio più rudimentale di una comprensione di ciò a cui si rivolge ogni speculazione filosofica. Il suo ufficio non è infatti la scoperta della costituzione e della struttura del cosmo, la descrizione di tutti i generi e le specie di esseri animati e inanimati, la comprensione del loro meccanismo conforme ad una legge. Il suo compito è piuttosto quello di sprofondarsi in ciò che ricade completamente al di fuori dalla superficie dell'essere, che è un *altro* rispetto al reale, un irreali e tuttavia non un *nulla*.⁵²

L'elemento «irreali», «non-essente», «altro» rispetto al «mondo spazio-temporale» non è tuttavia pensato da Lask come un che di metafisico, come un'entità appartenente ad un altro mondo, accessibile solo ad uno sguardo che si rivolga altrove rispetto al mondo in cui viviamo. Esso «si dà» piuttosto alla nostra esperienza quotidiana in modo analogo a come ci «si dà» l'essere spazio-temporale, cioè come dato primario della nostra esperienza vissuta: «un molteplice *contenuto di validità* è riscontrabile nell'effettualità dell' *Erleben*»⁵³. Come prova di tale carattere fenomenale del valere Lask ricorda l'argomento, tanto rudimentale quanto efficace, tradizionalmente utilizzato per confutare lo scetticismo: chiunque faccia un'affermazione di qualunque genere pretende implicitamente che essa sia vera, afferma cioè la «validità» della sua asserzione, e si contraddirebbe nei fatti se negasse categoricamente ogni tipo di validità⁵⁴. Se l'*Erleben* è il luogo in cui il valore si dà come fenomeno, d'altra parte Lask rimarca come ciò non comporti un'identificazione del «vissuto» con l'elemento del valore, che va piuttosto sempre concepito come eterogeneo rispetto ad ogni cosa che «è» o «accade»:

⁵¹ *Ivi*, III, 4.

⁵² *Syst. d. Log.*, III, 61. Cfr. anche *Logik der Philosophie*, II, 6: «La determinazione del non-essente, di ciò che vale senza tempo, dei significati validi, delle forme del senso, lo studio del valore, ma anche della realtà dotata di valore: questo è il compito unitario [...] che ad essa viene affidato».

⁵³ *Syst. d. Log.*, III, 67.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, III, 68.

Il fatto che il valere divenga «contenuto di coscienza», «oggetto immanente», «dato» per un soggetto, per un *Erleben* effettivo, si rivela come non inconciliabile con la sua totale estraneità, alterità e indipendenza nei confronti della sfera dell'effettuale. [...] Sarebbe un errore voler negare a priori un significato filosofico al concetto dell'esperienza del valore [*Geltungserlebnis*], considerando tale concetto come una questione di portata soltanto psicologica. Non ogni questione legata a ciò che viene vissuto è una questione psicologica. [...] Nel concetto dell'esperienza del valore troviamo qualcosa che va oltre la mera effettualità: in esso viene inteso, accanto al momento dell'effettualità vissuta, il contenuto di validità che vi sta di fronte.⁵⁵

In questa distinzione tra l'*Erleben* come processo psichico e il contenuto di validità ideale che in esso si manifesta non è difficile sentire l'eco del primo libro delle *Ricerche logiche* di Husserl⁵⁶. Il filosofo a cui Lask, tuttavia, si riferisce in modo più esplicito nel delineare il dualismo fondamentale tra «essere» e «valere» è Hermann Lotze⁵⁷. Se Platone era stato il fondatore della «teoria dei due mondi», con la quale aveva fornito alla speculazione il primo orientamento per una suddivisione e un ordinamento «nell'insieme dell'esperibile in generale, del pensabile in generale, del qualcosa in generale»⁵⁸, a Lotze Lask assegna il merito di aver ispirato la divisione del pensabile tra ciò che è e ciò che vale sviluppata dal neocriticismo sudoccidentale:

Per questo motivo rappresenta un atto liberatorio e chiarificatore dell'età presente il fatto che essa aspiri – allacciandosi principalmente a spunti forniti da Lotze – a ricondurre nuovamente, con immane asprezza, la totalità di ciò che è in generale pensabile ad un'ultima dualità, vale a dire alla separazione tra ciò che è e ciò che vale, tra dominio dell'essere e dominio della validità, tra strutture d'essere e strutture di valore, tra la sfera della realtà e la sfera del valore, tra ciò che è e accade da una parte e ciò che vale senza dover essere dall'altra. Con questo atto si è avanzato nuovamente, al di là di tutte le partizioni derivate e secondarie, sino alla vera separazione nell'universo del pensabile.⁵⁹

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ Nei *Prolegomeni a una logica pura*, incentrati sul tema della distinzione tra processo psichico reale e contenuto logico ideale, Husserl definisce la distinzione tra *reale* e *ideale* come «la distinzione gnoseologica più fondamentale» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band*. in *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XVII, hrsg. v. E. Heidegger, Nijhoff, The Hague 1975, pp. 190 sg., tr. it. a c. di G. Piana *Ricerche logiche*, Vol. 1, Il Saggiatore, Milano 205, p. 194).

⁵⁷ Sulla distinzione lotzeana tra essere e valere in riferimento alla ripresa operata da Lask cfr. U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., pp. 54 sgg. Cfr. anche L. Herrschafft, *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, pp. 20-44 e M.J. Brach, *Heidegger – Platon*, cit., pp. 77-88.

⁵⁸ *Logik der Philosophie*, II, 5.

⁵⁹ *Ivi*, p. 6.

Vediamo in che modo Lask caratterizzi più precisamente le due sfere dell'«essere» e del «valere». L'essere è definito come la «massa di contenuto sensibile-intuibile, spazio-temporale», attraversata dai predicati della «cosalità» e della «causalità». Tale «massa d'essere» viene fatta coincidere con la «massa psicofisica»⁶⁰. Il termine «essere» viene dunque riservato da Lask all'ambito sensibile, alla realtà fisica e psichica spazio-temporale. In questa limitazione del significato del termine *Sein* a quell'ambito specifico del pensabile che viene indagato dalle scienze naturali, Lask stesso riconosce un influsso decisivo della *Weltanschauung* positivista⁶¹. Ciò rende ancora più palese quanto già affermato in precedenza, che cioè l'affermazione laskiana di un dualismo che riconosca l'ambito del valere come secondo ambito del pensabile accanto a quello dell'essere è condizionata nelle sue radici dall'impostazione naturalistica. L'invito di Lask ad andare oltre il «mero essere» va, in altre parole, collocato nel conteso di una reazione alla limitazione positivista dell'«essere» all'essere fisico e psichico; ma ciò significa che l'intera suddivisione laskiana del pensabile in «essere» e «valere» risulta condizionata, seppure in modo negativo, dall'interpretazione positivista dell'essere.

Anche la definizione del valere risente dell'interpretazione naturalistica dell'essere come realtà psicofisica spazio-temporale. La sua caratterizzazione più immediata consiste infatti nella semplice negazione dell'essere: ciò che vale non «è» nel senso dell'essere spazio-temporale. Che cos'è, però, in positivo, questo non-essere che vale? Nella *Logik der Philosophie* Lask ricorre, per spiegare il fenomeno del valere, all'ambito teoretico: «quale prototipo della sfera della validità si propone immediatamente il regno illimitato della verità, composto da una moltitudine di verità atemporalmente»⁶². L'ambito logico della verità viene additato da Lask come l'esempio più lampante di un non-essente che tuttavia non è un nulla:

La verità di una proposizione *vale*; sarebbe assurdo affermare che essa sia o accada come ciò che riempie lo spazio e il tempo. Neppure la verità che riguarda un evento spazio-temporale partecipa, in

⁶⁰ *Ivi*, p. 17.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, p. 6: «Dobbiamo piegarci per una volta all'uso linguistico della nostra epoca intrisa di positivismo, che conferisce il titolo onorifico di «essere» proprio a ciò che ai massimi pensatori del passato appariva come $\mu\Box\Box v$, e che in modo corrispondente definisce come non-essente proprio ciò che un tempo veniva considerato $\Box v\tau\omega\varsigma\Box v$ ». Nel fare propria la terminologia lotzeana, Lask è dunque consapevole di quella sua dipendenza dal positivismo ottocentesco cui si riferiva Martin Heidegger quando, nel corso sulla *Logica* del 1925-26, definiva la limitazione, attuata da Lotze, del termine «essere» al solo essere sensibile-naturale come il suo «tributo al naturalismo» (cfr. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26) [GA 21], hrsg. v. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 63, tr. it. di U. M. Ugazio *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 43).

⁶² *Logik der Philosophie*, II, 18

quanto verità che vale, alla spazio-temporalità e in generale all'intuibilità sensibile dell'essente; essa vale aspatialmente e atemporalmente, non riempie lo spazio e non si verifica nel tempo come un evento. Generalmente asseriamo solo l'atemporalità della verità. Ma non si tratta che di un elemento diagnostico del fatto che la verità è anche aspatial, priva di colore, priva di suono, in generale non sensibile.⁶³

Tra tutti i caratteri attribuiti qui alla verità, l'unico espresso in forma positiva è il *valere*. Trovare una definizione positiva del *Gelten* in Lask – ma possiamo estendere quest'affermazione all'intera *Wertphilosophie* – è un'impresa ardua, in quanto il significato di tale concetto fondamentale viene per lo più lasciato implicito. Il passo laskiano che più si avvicina ad una definizione positiva di ciò che significa *Gelten* si trova nel postumo *Zum System der Logik*:

Dobbiamo domandare in modo più incalzante che cosa significa che una verità «vale» [...]. Raggiungiamo la piena positività della risposta, il valore [*Gelten*] atemporale prende colore soltanto se comprendiamo il *valore* [*Wert*] come principio unitario del senso nella sua varietà di sfumature. La verità, la validità di una proposizione è valore, altezza e dignità di qualcosa che sussiste a ragione, assoluta legittimità. [...] Ciò che si oppone al mero esistente, l'irreale, il sovrareale è valore. Valere del valore [*Gelten des Wertes*] ed essere di ciò che non ha il carattere del valore [*Sein des Nichtwerthaften*]: così suona per noi l'ultima dualità del pensabile.⁶⁴

L'unica definizione positiva del *Gelten* che ci dà Lask è dunque che esso è un *Wert*. Mentre il primo termine ha una coloritura prettamente teoretica e formale (indica il *valere* per esempio di una regola), il secondo termine racchiude una maggiore ricchezza contenutistica e rinvia all'ambito di ciò che detiene in sé una propria importanza, una propria irriducibile dignità. Con questa definizione, Lask intende quindi affermare che ciò che sta dietro al fenomeno teoretico della validità di una proposizione (e quindi della validità della verità) è il fenomeno originario del valore, concepito come ciò che è in sé degno di riconoscimento, ciò che per sua stessa natura «pretende» di essere affermato. Non è possibile, secondo Lask, andare oltre questi accennati tentativi di definizione, poiché quando si parla di «*Wert*» o di «*Gelten*» ci si trova di fronte a «concetti ultimi, semplici, indivisibili e irriducibili». Perciò «ogni tentativo di definizione, di determinazione esauriente o di avvicinamento si muove in un circolo e deve

⁶³ *Ivi.*

⁶⁴ *Syst. d. Log.*, III, 45.

accontentarsi di complicazioni che non fanno che girare intorno a ciò che esse devono definire»⁶⁵.

I due ambiti fondamentali del pensabile, l'essere e il valere, non vengono però concepiti da Lask come due mondi separati, privi di riferimento reciproco. Al contrario, egli concepisce la realtà data come una «mescolanza» di elementi eterogenei, richiamandosi alla definizione platonica del mondo del divenire come «μικτόν»⁶⁶. Proprio nella lezione su Platone leggiamo a tal proposito che «il dato immediato dell'esperienza vissuta non è nulla di unitario, è una fusione, una mescolanza, un'unità integra di sensibile e non-sensibile»⁶⁷. Da qui l'idea secondo cui la filosofia ha il compito di «dividere nelle sue componenti originarie, spingendosi fino agli ultimi elementi costitutivi, ciò che nella <vita>, nella realtà che immediatamente ci circonda, non incontriamo se non fuso insieme, sotto forma di una mescolanza»⁶⁸. La dualità fondamentale di essere e valere non si presenta, dunque, come tale nella realtà immediata, ma è rintracciabile solo a partire da una riflessione filosofica che separi i due elementi che, fusi insieme, costituiscono l'esperienza immediata. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Lask consideri il dualismo di essere e valere come il frutto di una mera astrazione filosofica, come una necessità del solo pensiero, non motivata da qualità intrinseche dell'oggetto. Ai due elementi egli attribuisce infatti un valore ontologico, concependoli platonicamente come principi ultimi che stanno a fondamento della realtà fenomenica.

Il dualismo fin qui esposto è tuttavia inteso da Lask meno rigidamente di quanto appare ad una prima lettura. Emerge infatti da alcuni passi come egli ritenga che l'«essente che non vale» e il «valere che non è» non esauriscano l'intero ambito del pensabile. Accanto al sensibile e all'«in-sensibile (*Unsinnliches*)»⁶⁹, Lask lascia posto alla possibilità di un «sovrasensibile (*Übersinnliches*)», senza tuttavia pronunciarsi in modo univoco sulla sua effettiva esistenza o sulla sua eventuale natura:

⁶⁵ *Syst. d. Log.*, III, 66.

⁶⁶ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 5. Sul concetto platonico di «μικτόν» cfr. Platone, *Filebo*, 23c- 27d., tr it. di A. Zadro, in *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 82-88.

⁶⁷ *Plat.*, III, 4.

⁶⁸ *Logik der Philosophie*, II, 5.

⁶⁹ Si è deciso di tradurre il termine *unsinnlich* con «in-sensibile» per mantenere la sua distinzione da *nichtsinnlich*, che sarà invece reso con «non-sensibile». Mentre il primo termine riguarda l'ambito del *Gelten*, il secondo è più ampio e include tutto ciò che non è sensibile, cioè tanto l'*Unsinnliches* quanto il metafisico *Übersinnliches*. Cfr. a tal proposito *ivi*, p. 9: «Nella zona del non-sensibile si distinguono i due distretti del sovrasensibile e del valido; quest'ultimo può essere definito, per differenziarlo, come l'in-sensibile».

Non tutto ciò che si trova al di là della sfera dell'essere sensibile appartiene già per questo alla sfera del valere. Non ci è concesso di rigettare la possibilità che al di là della regione dell'essere sensibile vi sia qualcosa di non-sensibile e atemporale, di cui tuttavia non si può dire che «valga» come vale la verità di una proposizione; un non-sensibile che si trova dunque al di fuori tanto della sfera del valere quanto della sfera dell'essere.⁷⁰

Uno dei motivi che spinge Lask a introdurre nel proprio discorso il sovrasensibile è senz'altro la necessità di tracciare un confine netto che lo separi dall'ambito della validità. Egli sottolinea infatti come la filosofia del valere non possa e non debba assumere su di sé il compito, che è stato attribuito alla metafisica fin dai suoi inizi, di indagare la realtà ultrasensibile. In questo modo Lask definisce ulteriormente l'ambito proprio della filosofia del valere: la «validità» che costituisce il suo oggetto non è un'entità metafisica, più precisamente non è affatto un'entità, in quanto in generale non «è», ma «vale» soltanto. Oltre a precisare il senso dell'oggetto della *Wertphilosophie*, con l'affermazione della possibilità del sovrasensibile Lask ne restringe il dominio, lasciando, accanto agli ambiti del valere e dell'essere, un posto libero per un'eventuale riflessione filosofica diversa da essa. In una lettera al collega Otto Baensch dell'aprile 1910, egli affermava infatti che la filosofia del valore non dovesse dissolvere, assorbendo in sé, l'ambito della metafisica, ma che i due domini dovessero restare distinti, lamentando che fino ad allora «nella Germania sudoccidentale» nessuno si fosse espresso con chiarezza su questo punto⁷¹. Circa un anno dopo egli espresse a Rickert la sua disapprovazione verso la posizione che nega la possibilità di ogni metafisica, definendola come «dogmatismo negativo»⁷². Nel quadro complessivo della *Logik der Philosophie*, l'affermazione della possibilità della metafisica gioca un ruolo decisamente marginale, ed è Lask stesso a sottolineare come tale tema debba rimanere in secondo piano in base all'economia della trattazione⁷³. Come emergerà in seguito, Lask ritornerà tuttavia, nell'ultima fase del suo pensiero, a soffermarsi su quello «spazio libero» che la *Logik der Philosophie* aveva riservato ad un'eventuale metafisica⁷⁴.

Risulta quindi chiaro che il dualismo fondamentale di essere e valere non sia tale da escludere la possibilità di un elemento terzo da affiancare ai primi due. Ma non è questa

⁷⁰ *Ivi*, p. 8.

⁷¹ Cfr. la lettera a Otto Baensch del 30 aprile 1910 (Heid Hs 3820, 423).

⁷² Cfr. la lettera a Rickert del 5 luglio 1911 (Heid Hs 3820, 355).

⁷³ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 16.

⁷⁴ Cfr. *infra*, cap. VIII, par. 4.

l'unica restrizione che Lask pone alla propria «teoria dei due mondi». Egli evidenzia infatti come la rigida contrapposizione dei due ambiti abbia un «valore didattico»⁷⁵ e provvisorio, in quanto l'analisi successiva svelerà una struttura molto più complessa rispetto all'iniziale bipartizione. La separazione del pensabile in «ciò che è» e «ciò che vale» non va dunque compresa come una partizione definitiva, come una classificazione assoluta e immodificabile, ma costituisce piuttosto «la base» di partenza «per le successive molteplici trasformazioni»⁷⁶ cui la sottoporrà una teoria differenziata e complessa come quella di Lask.

3. L'universalità del logico e l'idea di una logica della filosofia

L'esposizione del dualismo fondamentale di essere e valere nella parte introduttiva della *Logik der Philosophie* costituisce un preambolo necessario per la formulazione del pensiero centrale che sorregge l'intera opera del 1910. Si tratta dell'affermazione della necessità di una «logica della filosofia» che indagli le categorie del valere allo stesso modo in cui la logica tradizionale indaga le categorie dell'essere. Un postulato che sta a fondamento di tale affermazione è costituito dal principio del «dominio universale del logico» o, secondo un'altra formulazione laskiana, della «illimitatezza della verità»⁷⁷. In base a tale principio «tutto, nella misura in cui è un qualcosa e non un nulla, è investito categorialmente, sta in una forma logica»⁷⁸. Si vedrà in seguito per quale motivo tale affermazione non comporta né una forma di panlogismo, né un primato del razionale sull'irrazionale o, ancor meno, un'eliminazione di quest'ultimo⁷⁹. Ciò che importa in questo contesto è l'idea secondo cui tutto ciò che è in qualche modo un «qualcosa» può rappresentare il contenuto di una forma teoretica, può essere «avvinghiato dalla forma inevitabile della verità»⁸⁰. Affermare che «qualcosa» non possa in via di principio essere l'oggetto di una forma categoriale sarebbe infatti – argomenta Lask – una

⁷⁵ *Ivi*, p. 17.

⁷⁶ *Ivi*, p. 18.

⁷⁷ Cfr. in particolare *ivi*, pp. 125-133.

⁷⁸ *Ivi*, p. 125.

⁷⁹ Cfr. *infra*, p. 141.

⁸⁰ *Logik der Philosophie*, II, 129.

contraddizione di fatto, in quanto anche il «qualcosa» è una forma categoriale, per quanto essa rappresenti un «minimo di oggettualità»⁸¹.

L'applicazione di questa teoria all'affermata dualità di essere e valere conduce a postulare l'esistenza, accanto alla «conoscenza dell'essere», di una «conoscenza del valere». Poiché conoscere equivale per Lask a rapportarsi ad un contenuto per mezzo di una forma categoriale, tale postulato include anche l'esistenza, accanto alle tradizionali categorie dell'essere, di «categorie del valere» che costituiscano l'oggetto di una «logica della filosofia». L'idea guida dell'*opus maius* laskiano è dunque quella di allargare la logica, e di conseguenza la dottrina delle categorie, oltre il suo dominio tradizionale e di fondare così una nuova parte della logica che abbia come suo oggetto l'emisfero del valere:

Si tratta di fondare una logica che riconosca una volta per tutte anche il qualcosa valido come un *qualcosa* e non come un nulla, cioè come un qualcosa *conoscibile*; una logica che legittimi la *totalità* del pensabile come oggetto della conoscenza. [...] Esigiamo che, se è vero che il non-essente è un qualcosa non meno dell'essente, si affianchi alla ricerca logica della conoscenza dell'essere, come un ramo della filosofia teoretica avente pari dignità, la corrispondente «gnoseologia» della conoscenza filosofica; esigiamo – con una parola – *la logica della filosofia*.⁸²

L'affermazione della logica della filosofia non rappresenta per Lask uno specifico problema di nicchia della logica, bensì un problema intorno al quale si gioca «la vita e la morte della filosofia in generale»⁸³. Negare l'esistenza di categorie applicabili all'ambito del valere significherebbe infatti negare la possibilità di una conoscenza rivolta a un ambito diverso da quello dell'essere psicofisico, e negare di conseguenza la filosofia stessa. Se la filosofia non è una «creazione fantastica» – afferma Lask – «allora non è possibile evitare la dottrina del doppio elemento categoriale»; «chi fa valere la filosofia ammette il non-sensibile come oggetto della conoscenza»⁸⁴. Per questo motivo Lask afferma l'autocontraddittorietà della dottrina kantiana. Da un lato il filosofo di Königsberg avrebbe infatti praticato, con la sua critica trascendentale, una conoscenza delle forme non-sensibili della conoscenza; dall'altro lato, però, avrebbe negato la

⁸¹ *Ivi*, p. 130.

⁸² *Ivi*, p. 23.

⁸³ *Ivi*, p. 89.

⁸⁴ *Ivi*, p. 90. Per un'indagine critica sul rapporto tra Lask e Kant cfr. R.M. Marafioti, *Tra neokantismo e fenomenologia: il confronto di Lask con Kant*, in «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere,, Filosofia e Belle arti» 84 (2008), pp. 201-219.

possibilità di una conoscenza diversa da quella costituita dall'applicazione delle categorie all'intuizione sensibile. Per evitare tale contraddizione occorre dunque, secondo Lask, rigettare «il dogma kantiano dell'inconoscibilità del non-sensibile, la restrizione dell'elemento categoriale alla sfera del sensibile-intuibile, la limitazione della speculazione teoretica ad una «metafisica della natura»⁸⁵. Lask afferma di compiere questo rifiuto della posizione kantiana nel nome del kantismo stesso. Mentre Kant poteva affermare che ogni conoscenza si basa su un'intuizione sensibile perché «ignora[va], all'interno della sua gnoseologia, la sua stessa critica della ragione, la sua stessa conoscenza delle forme trascendentali in-sensibili»⁸⁶, Lask intende la propria affermazione delle categorie del valere come un'«applicazione del kantismo a se stesso»⁸⁷ che, lungi dal negare l'impianto fondamentale della filosofia criticista, conduce piuttosto ad un «consolidamento» della «dottrina delle categorie kantiana»⁸⁸.

Questa critica della limitazione kantiana della conoscenza all'ambito sensibile trova un suo preciso corrispettivo all'interno delle *Ricerche logiche* di Husserl. Nella *VI ricerca* il fondatore della fenomenologia critica infatti la restrizione kantiana dell'intuizione all'ambito sensibile, affermando che, sebbene le categorie svolgano un ruolo di primaria importanza nel pensiero kantiano, egli non giunge ad estendere l'intuizione dall'ambito sensibile all'ambito categoriale⁸⁹. In questa critica ci sembra implicito un argomento del tutto analogo a quello utilizzato da Lask: l'intuizione

⁸⁵ *Logik der Philosophie*, II, 22. Lask precisa inoltre come l'introduzione delle categorie del valere si collochi sul piano gnoseologico costitutivo e non sul piano metodologico, come accadeva invece per l'introduzione, operata da Rickert, delle categorie delle scienze storiche (Cfr. *ivi*, p. 24). Egli considera quindi il valere che costituisce l'oggetto della filosofia come appartenente allo stesso livello di originarietà della «realtà oggettiva» rickertiana che precede l'elaborazione operata dalle scienze e non come il risultato di una qualche elaborazione filosofica.

⁸⁶ *Ivi*, p. 131.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 90.

⁸⁸ *Ivi*, p. 25.

⁸⁹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil*, in *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XIX/2, Nijhoff, The Hague 1984, p. 732, tr. it. vol. 2, p. 503: «Certo, nel pensiero di Kant, le funzioni categoriali (logiche) svolgono un ruolo molto notevole: ma egli non perviene all'estensione fondamentale dei concetti di percezione e di intuizione al campo categoriale». L'influsso della dottrina husserliniana dell'intuizione categoriale sulla *Logik der Philosophie* è messa in evidenza anche da una nota di Heidegger contenuta in *Essere e Tempo*, in cui Lask è menzionato come il solo filosofo non di scuola fenomenologica ad aver recepito la VI ricerca logica: «L'unico autore che, fuori dal campo fenomenologico, accolse le suddette ricerche, fu E. Lask, la cui *Logik der Philosophie* (1911) è tanto influenzata dalla VI Ricerca («Sulle intuizioni sensibili e intellettuali», pp. 128 sgg. [della 2° ed.]) quanto la sua *Lehre vom Urteil* (1912) lo è dalla sezione già citata su «evidenza e verità» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, p. 218, tr. it. di P. Chiodi *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 529). Sul rapporto tra Lask e Husserl cfr. R. Lazzari, *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in «Neokantismo e fenomenologia», Atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001, a cura di S. Besoli, M. Ferrari e L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 187-204 e K. Schumann, B. Smith, *Two idealisms: Lask and Husserl*, «Kant-Studien» 83 (1993), pp. 448-66.

categoriale sarebbe in realtà presupposta da Kant, il quale pratica di fatto, con la sua critica, una conoscenza dell'ambito categoriale che non può che basarsi su un'intuizione; eppure Kant stesso non giungerebbe a consapevolezza di tale circostanza, e contraddirebbe, con la restrizione dell'intuizione all'ambito sensibile, la sua stessa prassi filosofica. Nel superamento della limitazione kantiana della conoscenza all'ambito sensibile, si esprime una delle tante istanze comuni alla ricerca teoretica di Lask e del primo Husserl. Entrambi intendono, infatti, con le loro riflessioni, dare un fondamento alla logica intesa come investigazione di quel non-sensibile ideale che si contrappone all'essere psicofisico. A tal fine è indispensabile a entrambi teorizzare tanto la «datità» o «intuibilità» quanto la «conoscibilità» dell'elemento categoriale non-sensibile: Lask lo fa affermando il principio dell'«illimitatezza della verità» e l'esigenza di una logica della filosofia, Husserl elaborando la dottrina dell'intuizione categoriale.

4. La tesi copernicana e la revisione della teoria dei due mondi

Uno dei cardini della filosofia laskiana è costituito dalla sua singolare interpretazione della «rivoluzione copernicana» operata da Kant. Nell'espone il gesto filosofico che separa «la speculazione teoretica in un'epoca dogmatica e in un'epoca critica»⁹⁰, Lask non si sofferma infatti sull'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto, come vorrebbe la lettura corrente, ma pone piuttosto l'accento sul rapporto tra oggetto e *verità*. Mentre la filosofia dogmatica concepiva tali elementi come costitutivamente eterogenei, Kant avrebbe affermato l'«immanenza logica» dell'oggetto, in base alla quale oggetto e verità giungono a coincidenza:

Il superamento di ogni dogmatismo (in senso strettamente gnoseologico) operato da Kant si mostra nella rimozione di questa metalogicità, di questa «trascendenza» [dell'oggetto] nei confronti del logico, nell'abolizione di questa indipendenza dalla sfera logica, nella distruzione dell'antichissima separazione di oggetto e contenuto veritativo, nel riconoscimento della logicità trascendentale [...] dell'essere.⁹¹

Se Kant aveva stabilito la dipendenza dell'oggetto teoretico dalla soggettività trascendentale, Lask mette tra parentesi il carattere soggettivo e si sofferma sulla

⁹⁰ *Logik der Philosophie*, II, 28.

⁹¹ *Ivi*, pp. 28 sg.

logicità trascendentale, concependola come una proprietà dell'oggetto indipendente dal soggetto conoscente. La rivoluzione copernicana afferma quindi per Lask che l'oggetto teoretico non si trova originariamente al di fuori dell'elemento logico, per essere poi immerso in esso dall'atto conoscitivo, ma che, al contrario, il carattere logico, l'elemento veritativo appartiene ad esso in modo originario⁹². In questo modo si giunge ad un'identificazione di essere e valere (l'oggetto è, in quanto verità, una forma di validità), che sembrerebbe collidere con l'affermazione del dualismo originario e dell'eterogeneità dei due elementi. Per comprendere il senso dell'identificazione laskiana di oggettività e logica occorre però tenere ben presente una limitazione fondamentale che egli apporta alla propria teoria:

Questa logicizzazione dell'oggettualità perde immediatamente il suo carattere paradossale per la coscienza popolare così come per la coscienza dogmatica, non appena ci si sofferma sul fatto che, degli oggetti, solo il carattere di *oggettualità* viene consegnato al logico, mentre gli oggetti nella loro concreta interezza non vengono bollati come puro contenuto logico.⁹³

Questa distinzione tra l'«oggettualità degli oggetti» e l'«oggetto nella sua interezza» rimanda alla distinzione, fondamentale per la filosofia laskiana, tra forma e materiale. Lask concepisce infatti il «senso»⁹⁴, che non è altro che l'oggetto teoretico di cui si è parlato sinora, come una compagine composta da una «forma valida» e da un «materiale» che ne costituisce il contenuto. Il carattere logico non rappresenta che la forma del «senso teoretico»: sebbene inerisca intrinsecamente all'oggetto teoretico, esso non coincide con l'oggetto nella sua interezza e non ne esaurisce, quindi, la ricchezza contenutistica. In altre parole, ogni oggetto pensato ha in sé un carattere di validità o di verità, ma tale validità o verità è sempre riferita ad un contenuto che non è esso stesso di natura logica (o meglio non lo è necessariamente, come emergerà in seguito)⁹⁵.

⁹² Secondo la felice espressione di Nachtsheim, la tesi copernicana di Lask afferma che «gli oggetti ruotano intorno non alla conoscenza, ma alla validità teoretica» (S. Nachtsheim, *Emil Lasks Grundlehre*, Mohr, cit, p. 13).

⁹³ *Logik der Philosophie*, II, 31.

⁹⁴ Per il termine *Sinn* cfr. *Logik der Philosophie*, II, 34 sgg. Nella sua esposizione Lask rimanda a sua volta alle *Logische Untersuchungen* di Husserl. Il concetto laskiano di senso si distingue tuttavia da quello husserliano in ragione della sua coincidenza con l'oggetto. Mentre per Husserl il «senso» è il senso di un'asserzione che si riferisce ad un oggetto, per Lask il senso delle asserzioni non coincide con il «senso» nel suo significato originario, che coincide con l'oggetto teoretico. A differenza del senso originario, il senso delle asserzioni può centrare o mancare il suo oggetto, e non può, evidentemente, coincidere con esso (cfr., per quest'ultimo argomento, *ivi*, pp. 42 sg.).

⁹⁵ Lask, dopo aver introdotto nella sua trattazione i concetti di forma e materiale, dà la seguente nuova formulazione della tesi copernicana: «La tesi copernicana può essere riformulata in modo più

La «tesi copernicana» secondo cui il logico è parte costitutiva dell'oggetto ha un effetto immediato sulla struttura della «teoria dei due mondi» laskiana. Il valere non appare più, infatti, come un elemento separato dall'essere, che possa essere indagato in sé, prescindendo dall'altro ambito fondamentale. Esso si trova, al contrario, ad essere insediato nel cuore stesso dell'essere, in quanto lo stesso «essere», così come la «realtà» o la «cosalità», non sono altro che forme categoriali, cioè elementi appartenenti all'ambito della validità. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Lask neghi l'autonomia dell'essere nei confronti del valere, che lasci assorbire interamente l'essere dall'elemento logico. Il contenuto della categoria «essere», il suo materiale, infatti, è e resterà sempre eterogeneo rispetto al *Gelten*. Nell'ambito dell'essere, dunque, Lask distingue tra la «forma essere» che, in quanto forma, appartiene all'ambito del valere, e l'«essente» o «materiale dell'essere», che appartiene all'ambito del «non-valido»:

D'ora in poi bisognerà formulare più precisamente: non *l'ambito dell'essere*, ma solo *l'essente*, vale a dire ciò che si trova *dentro* la categoria «essere», considerato però senza la forma categoriale stessa; non la realtà, ma solo il reale, vale a dire *ciò che* – investito dalla forma categoriale – dà luogo alla realtà, costituisce uno dei due emisferi, quello del non-valido. Nell'ambito dell'essere tutto è essente, l'essere categoriale stesso è però valido. L'essere dell'essente fa già parte del valido, quindi del non-essente, la realtà del reale fa già parte del non-reale. L'essere è valido; non-valido è solo il materiale «verso» il quale vale la forma categoriale «essere». Questo materiale categoriale è. Ma questo suo «essere» vale.⁹⁶

Se il valere entra a far parte dell'essere, allora «la linea di demarcazione tra il non-valido e il valido attraversa il centro del territorio dell'essere»⁹⁷. L'essere e il valere cessano così di rappresentare due sfere separate, due distinti «mondi». In base alla ridefinizione del quadro teoretico iniziale resa necessaria dalla tesi copernicana, alla «teoria dei due mondi» Lask sostituisce una «teoria dei due elementi». A uno sguardo approfondito l'iniziale separazione netta dei due emisferi dell'essere e del valere si rivela, quindi, inadeguata alla complessità dell'oggetto. Nella versione rivisitata del

preciso, se si introducono nella formulazione indifferenziata del paragrafo precedente i concetti della forma e del senso. La formulazione indifferenziata è semplicemente: l'oggetto coincide con il teoretico. La formulazione strutturata secondo la forma e il materiale è: l'oggettualità degli oggetti coincide con la forma teoretica, l'insieme degli oggetti coincide con il senso teoretico» (*ivi*, p. 40).

⁹⁶ *Ivi*, p. 46. Considerando il noto apprezzamento del giovane Heidegger nei confronti di Lask, non è improbabile che questa distinzione tra i termini *Sein* e *Seiendes* abbia costituito lo spunto iniziale per l'elaborazione della nota tesi heideggeriana della «differenza ontologica» tra «Essere» ed «ente». (Cfr. a tal proposito H. Sommerhäuser, *Emil Lask 1875-1915*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 21 (1967), pp. 136-145, in particolare p. 140).

⁹⁷ *Logik der Philosophie*, II, 46.

dualismo fondamentale, la linea di demarcazione tra i due elementi coincide con la linea di separazione tra la forma e il materiale dell'«essere», inteso non più come massa monolitica, ma come composto da una forma categoriale e un contenuto sensibile. Ciò che resta nell'emisfero opposto a quello del valere è quindi il mero «materiale» dell'essere, che viene concepito da Lask come una sorta di «πρώτη ύλη»⁹⁸ aristotelica. Si tratta infatti del mero contenuto privo anche della più rudimentale strutturazione categoriale: non è difficile comprendere che ci troviamo di fronte ad un «indicibile» nel senso letterale del termine, in quanto è evidentemente possibile parlare soltanto per mezzo di forme categoriali. Del materiale puro si può parlare soltanto indirettamente, e Lask si dimostra consapevole di ciò quando afferma che le denominazioni che è possibile attribuirgli, come «sensibile», «percepibile», «intuibile» sono «filosoficamente del tutto mute»⁹⁹. Di conseguenza Lask si rifugia in una definizione negativa: l'elemento che si distingue dal valere è ciò che è «estraneo al significato», «estraneo al valore e al valere [*Wert- und Geltungsfremdes*]]¹⁰⁰. Tale concetto si ottiene sottraendo dalla realtà data non soltanto la forma categoriale in cui essa si trova, ma anche ogni relazione a valori di tipo extrateoretico, quali sono i valori estetici, etici o religiosi:

Il sensibile è, nell'insieme dell'esperibile, il resto, il fondo oscuro di ciò che è non solo inafferrabile teoreticamente, ma ininterpretabile e incomprendibile sotto ogni aspetto. È ciò in cui la vita non può immergersi come in un significato valido che viene incontro nel suo valore, ciò che non si presenta esigendo dedizione, è ciò che è privo di essenza ed estraneo all'essenza; ciò che semplicemente e brutalmente c'è, ma non ci dice nulla, restando muto: la regione delle impressioni derubate di ogni senso e significato.¹⁰¹

Con la definizione negativa del sensibile come ciò che è estraneo al valore, Lask ribalta la prospettiva iniziale, nella quale il valore veniva definito negativamente come il non-essere. Mentre nella contrapposizione iniziale egli era partito dal concetto naturalistico di essere, e a partire da esso aveva definito provvisoriamente il valore, nello stadio avanzato della ricerca il punto di partenza è costituito dal valore, a partire dal quale viene definita la sua controparte «sensibile» e «non-valida». Questo cambio di

⁹⁸ *Ivi*, p. 50. Oltre che al concetto aristotelico di materia prima, Lask si riallaccia anche al concetto platonico di *χώρα* (per quest'ultimo cfr. Platone, *Timeo*, 50a-53c, tr. it. di C. Giarratano in *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 395-399).

⁹⁹ *Logik der Philosophie*, II, 52.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 53.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 56.

prospettiva è indice di un approfondimento teoretico tutt'altro che indifferente. La suddivisione iniziale, partendo dalla definizione naturalistica dell'essere spazio-temporale, non considerava il fatto che tale «essere» non è affatto contrapposto al «valere», ma è intriso di forme categoriali valide come l'«essere» stesso, ma anche la spazio-temporalità, l'essere «psichico», l'essere «fisico» e così via. Una volta che la tesi copernicana ha rivelato che l'«oggetto» è ad ogni modo costituito da forme teoretiche, si fa avanti la nuova partizione, che, anziché separare i due «mondi» dell'essere e del valere, scompone la realtà data nei due «elementi» del «sensibile non-valido» e del «non-sensibile valido».

5. Forma, materiale e irrazionalità

Si è visto come Lask ponga alla base del «senso teoretico», cioè dell'oggetto che ogni soggetto conoscente si trova di fronte, la struttura forma-materiale. La forma teoretica, che Lask definisce anche «categoria», è sempre un elemento «in-sensibile»; essa, cioè, non «è» né nel senso dell'essere sensibile, né nel senso dell'essere sovrasensibile-metafisico, ma «vale» soltanto. Il materiale, al contrario, può essere di qualunque genere, dal momento che, in base al principio dell'«illimitatezza della verità», ogni cosa (quindi tanto il sensibile, quanto il sovrasensibile e persino l'«in-sensibile» stesso) può essere investita da una forma teoretica, può essere oggetto di una verità. In questo modo la suddivisione in forma e materiale giunge a rappresentare per Lask il «rapporto originario»¹⁰² che sta a fondamento di ogni validità teoretica, «l'unica struttura che governa ogni oggettività»¹⁰³. La verità stessa, che abbiamo visto coincidere, in base alla «tesi copernicana», con l'oggetto teoretico, non può dunque che essere una «compagine di forma e materiale»¹⁰⁴. Il significato fondamentale che Lask attribuisce alla «verità» è infatti quello di «verità materiale», termine che indica ciascuna singola verità riferita ad un qualsiasi oggetto. Da essa va distinta la «verità formale», espressione cui corrisponde la sola «forma» della verità, cioè il puro momento logico, che è comune ad ogni singola verità, e che si distingue dal materiale «alogico». Soltanto la verità formale, la pura forma categoriale della verità, ha diritto,

¹⁰² *Ivi*, p. 32.

¹⁰³ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 39.

secondo Lask, all'attributo dell'atemporalità, che nella prospettiva iniziale era stato ascrivito alla verità *tout court*¹⁰⁵, mentre la singola verità, la verità in senso materiale non può essere considerata nel suo insieme come atemporale. Con quest'affermazione Lask prende le distanze da quella posizione, che inizialmente sembrava voler abbracciare, secondo cui esiste un regno atemporale della verità composto da un'insieme sconfinato di singole verità atemporalì. Contro questa tesi, che egli riconduce a Bolzano e al primo Husserl, Lask afferma che le singole verità coincidono con gli oggetti stessi, cioè che, per esempio, ogni oggetto fisico è una verità della fisica, ogni oggetto cosmico è una verità astronomica, ogni oggetto psichico è una verità psicologica¹⁰⁶. Questa tesi senz'altro originale presuppone che la verità venga in primo luogo concepita come distinta e logicamente antecedente rispetto all'ambito della conoscenza e del giudizio. La verità di una proposizione è per Lask un fenomeno secondario rispetto alla verità intesa come coincidente con l'oggetto teoretico: come rivelerà successivamente l'analisi della sua teoria del giudizio, la verità che coincide con l'oggetto rappresenta per lui un fenomeno originario, mentre la verità del giudizio rientra in una regione derivata e «artificiale»¹⁰⁷.

Chiarito a grandi linee l'uso laskiano del termine «verità», possiamo ad osservare il significato specifico che assume in questo contesto il termine «forma». Lask afferma di utilizzare tale vocabolo in omaggio ad una «veneranda terminologia»¹⁰⁸. Proprio a causa della tradizione filosofica cui Lask si richiama, ma anche in virtù del suo significato letterale, la parola «forma» rischia tuttavia di essere fuorviante rispetto ad una comprensione adeguata della dottrina laskiana. La «forma» di Lask non rappresenta, infatti, né una «potenza formatrice sovrasensibile»¹⁰⁹ (come nella tradizione metafisica), né una funzione che struttura ed elabora una materia amorfa (come per Kant e per il neokantismo): essa è cioè una «forma» che non «forma» nulla. Il solo significato che Lask, invece, intende attribuire al termine è quello di una relazione che rimanda costitutivamente oltre se stessa, di una strutturale incompletezza:

La componente di validità non riempie il suo senso in se stessa, non riposa in sé, non costituisce un «mondo» a sé, ma, avendo bisogno di «conformarsi» a qualcosa, necessitando di un completamento,

¹⁰⁵ Cfr. *supra*, pp. 133 sg.

¹⁰⁶ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 41.

¹⁰⁷ Cfr. *infra*, cap. VII, par. 1.

¹⁰⁸ *Logik der Philosophie*, p. 33.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 51, nota 1.

rimanda oltre se stessa ad un estraneo fuori-di-sé. Non c'è valere che non sia un valere *in riferimento a*, un valere *nei confronti di*, un valere-verso [*Hingelten*]; non esiste una regione autosufficiente, indipendente, costituita dal solo elemento di validità, che non sia bisognosa di appoggio, che non debba fare affidamento, modellarsi, contare su qualcosa al di fuori di sé.¹¹⁰

La forma laskiana non può in alcun modo sussistere senza il sostegno di qualcosa di altro da sé: la categoria non può fare a meno di un materiale. Dal momento che la «forma» esprime la «posizione», l'«essenza funzionale»¹¹¹ del valere, la tesi della «*Hingeltung* (valere-verso)» comporta che il valere, per sua essenza, rimanda in ultima istanza all'elemento sensibile ed è al tempo stesso dipendente da tale riferimento. Il materiale, al contrario, sussiste indipendentemente dalla forma e non ha di per sé bisogno di un riferimento ad essa. In questo rapporto asimmetrico riemergono i tratti fondamentali di quella «logica analitica» che Lask aveva posto a fondamento di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* e che trovava la sua massima espressione nel principio dell'«irrazionalità dell'individuale»¹¹². Non è d'altronde un caso che, nell'analisi del rapporto tra forma e materiale contenuta nella *Logik der Philosophie*, riemerge con forza il concetto dell'«irrazionalità».

Nel descrivere il rapporto tra forma e materiale, Lask si serve di una serie di espressioni metaforiche, in parte costituite da neologismi, per mettere in evidenza un limite strutturale della forma nei confronti del materiale: «Il materiale viene sì investito dalla forma che vale-verso esso, ma, appunto, *solo* investito, *solo guarnito*, non penetrato»¹¹³. Oppure: «Il blu, posto nel regno della verità, non vuol dire altro che questo: il blu sensibile-non-valido e alogico, rimanendo ciò che è, viene solo abbracciato [*umfaßt*], circondato di validità [*umgolten*] per mezzo della forma categoriale valida atemporalmente»¹¹⁴. E ancora, riprendendo l'antica metafora che accosta l'elemento logico alla luce: «qualcosa viene toccato dal momento di chiarezza categoriale, viene solo circondato di chiarezza; la chiarezza non illumina il suo interno [*durchleuchtet*], ma lo avvolge solamente nella luce [*umleuchtet*], non lo rischiarà [*verklärt*], ma lo circonda soltanto di chiarezza [*umklärt*]»¹¹⁵. La forma, dunque, non può spingersi «all'interno» del materiale, ma si limita ad «avvolgerne» la superficie.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 32.

¹¹¹ *Ivi*.

¹¹² Cfr. *supra*, cap. I, par. 4.

¹¹³ *Logik der Philosophie*, II, 75. Il corsivo è ns.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 36. Il corsivo è ns.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 76. Il corsivo è ns.

Lask non esplicita il senso di queste espressioni figurate, la cui interpretazione è quindi affidata al lettore. Al di là delle possibili divergenze interpretative, non v'è tuttavia dubbio che egli intenda affermare un'importante limitazione della potenza dell'elemento logico, un ridimensionamento della sua funzione rispetto ad una certa tradizione filosofica. Tutte le espressioni citate rimandano, infatti, implicitamente a un'«interiorità» del materiale che non viene toccata da una forma logica che si limita ad «avvolgerlo». La domanda che occorre quindi porsi è: che cos'è quest'interiorità? Per rispondere a tale domanda occorre prendere in considerazione un altro concetto-chiave della filosofia laskiana: il «nudo logico»¹¹⁶.

Riprendendo il famoso detto kantiano secondo cui «i pensieri senza le intuizioni sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»¹¹⁷, Lask afferma che «la forma senza contenuto è vuota, il contenuto senza forma è nudo». Conformemente al suo punto di vista «oggettivistico», in base al quale la forma non è costituita dalle strutture conoscitive della nostra mente, ma da un elemento logico indipendente da essa, egli sostituisce dunque l'aggettivo «cieco» con il termine «nudo», che indica «il mero materiale in quanto non investito, non rinchiuso dal logico, non rivestito, spoglio»¹¹⁸. Nonostante la simmetria della formulazione, tra la forma vuota e il materiale nudo sussiste però una profonda asimmetria sostanziale. La forma, infatti, essendo costitutivamente una *Hingeltung*, un valere rivolto ad altro, non ha un'esistenza autonoma rispetto al materiale, cosicché la «forma vuota» risulta essere una mera astrazione priva di un significato effettivo. Il materiale, al contrario, non è in linea di principio vincolato alla sua forma, ma può presentarsi anche al di fuori della compagine forma-materiale, come «nudo logico» (*logisch Nacktes*). Tale nudo logico viene posto da Lask in relazione a un *Erleben* immediato, che si differenzia nettamente dal conoscere, in cui il materiale viene esperito attraverso il «filtro» della forma: «L'*Erleben* immediato significa semplicemente l'esperienza irriflessa del nudo logico. L'[*Erleben*] non immediato [significa] l'[esperienza] di ciò che è rivestito logicamente, in cui si presenta, come materiale, qualcosa che può stare anche, come nudo logico, dinanzi a un altro *Erleben*»¹¹⁹. Ciò che si dà in questa esperienza immediata, contrapposta all'esperienza mediata del conoscere, è l'«interiorità» dell'oggetto cui

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 73 sgg.

¹¹⁷ *KdrV*, B 75 (A 51), tr. it. p. 78.

¹¹⁸ *Logik der Philosophie*, II, 74.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 275.

sembra alludere Lask. La metafora secondo cui la forma logica illumina soltanto la superficie del materiale, senza penetrarne l'interiorità, rimanda dunque al fatto che la componente materiale dell'oggetto teoretico è accessibile nella sua essenza soltanto all'esperienza immediata della vita, mentre la conoscenza teoretica, per mezzo della forma logica, getta sì luce su di esso, ma tale luce non ne mette in risalto che la scorza esteriore. La forma categoriale è quindi costantemente costretta a fare i conti con l'opacità intrinseca di ogni materiale:

Il materiale si trova soltanto avvolto [umgriffen] categorialmente nella compagine del senso. In nient'altro che in questa mera immersione nella componente logico-formale consiste ogni «comprensibilità» di un qualsivoglia *quid*. Si tratta di una mera «rivestibilità [Umgreiflichkeit]» che è al tempo stesso un'impenetrabilità, quindi di un'«incomprensibilità [Unbegreiflichkeit]». L'abisso tra forma e materiale resta incolmabile.¹²⁰

L'impenetrabilità del materiale da parte della forma è il significato che Lask attribuisce nella *Logik der Philosophie* al termine «irrazionalità»¹²¹:

L'impenetrabilità, incomprendibilità e refrattarietà alla chiarezza, questa «datità» e indissolubilità per il logico si può denominare anche l'*irrazionalità* del materiale. Se si assume questo concetto di irrazionalità come fondamento, allora l'intero problema dell'irrazionalità si fa avanti immediatamente a partire dal concetto del senso teoretico, dal rapporto funzionale originario tra forma e materiale.¹²²

Ritroviamo qui in una nuova veste, a distanza di nove anni, il concetto che costituiva il nocciolo speculativo di *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. La frattura che rendeva l'individualità irriducibile al concetto generale, la molteplicità della natura irriducibile ai principi *a priori*, l'intuizione data irriducibile alle forme dell'intelletto, insomma ciò che il primo Lask definiva l'«irrazionalità dell'individuale» riemerge nell'opera matura di Lask come *frattura tra forma e materiale*. A questo punto risulta indispensabile una riflessione che metta in risalto le differenze tra la concezione iniziale e quella successiva, mostrando così l'evoluzione del concetto laskiano dell'irrazionalità.

¹²⁰ *Ivi*, p. 75.

¹²¹ Lask distingue nella *Logik der Philosophie* l'irrazionalità in senso proprio, che indica l'impenetrabilità del materiale, dall'«alogicità», che indica l'«estraneità al logos» di ogni cosa che non sia una forma logica, e dalla «nudità logica», che, come si è visto, indica un «qualcosa» posto al di fuori della relazione con una forma logica (cfr. *ivi*, p. 77).

¹²² *Ivi*, pp. 76 sg.

6. Dall'irrazionalità dell'individuale all'«illimitatezza dell'irrazionalità»

Nella prima opera di Lask, il concetto di irrazionalità era inscindibilmente connesso a quello di individualità. Sulla scia di Windelband e Rickert, Lask partiva dall'opposizione individuale-generale per porre in evidenza l'irriducibilità del primo nei confronti del secondo. L'irrazionalità dell'individuale costituiva così l'assunto fondamentale della «logica analitica», che si contrapponeva alla «logica emanatista», termine con cui Lask definiva la posizione secondo la quale l'individuale è contenuto nell'universale. Ad un primo sguardo, potrebbe apparire che la tesi dell'irrazionalità del materiale esposta nella *Logik der Philosophie* rappresenti una semplice riproposizione della tesi dell'irrazionalità dell'individuale in una nuova terminologia. All'individualità corrisponderebbe il materiale del «senso», al generale la forma categoriale, e all'irriducibilità dell'individuale al generale l'impenetrabilità del materiale da parte della forma. È tuttavia Lask stesso a mettere in guardia da questa identificazione, quando afferma che «il rapporto tra l'individuale-concreto e il generale-astratto, quindi tra materiale e materiale, tra senso e senso, non ha nulla a che vedere con il rapporto originario tra forma e materiale»¹²³. Stupisce, in questo passo, che Lask definisca tanto l'individuale quanto il generale come «materiale» e come «senso» al tempo stesso. Se non è difficile pensare a un materiale individuale e a un senso generale, richiede un maggiore sforzo la comprensione del perché il materiale possa essere generale e il senso individuale. Secondo un principio logico comunemente accettato («*individuum est ineffabile*»), infatti, ogni concetto è per sua natura generale e non corrisponde mai completamente con un oggetto individuale. Contro quest'obiezione occorre però ricordare che per Lask il «senso teoretico» non coincide affatto con il «concetto» o con il «giudizio», ma piuttosto con l'oggetto cui esso è diretto. Cerchiamo di esplicitare il problema per mezzo di alcuni esempi¹²⁴. Se qualcuno pronuncia la frase «il cane è grande», riferendosi ad un determinato cane individuale che gli sta di fronte, è chiaro che il concetto «cane», che può riferirsi a qualunque essere animato della specie *canis*, è generale, mentre il cane cui la frase si riferisce è individuale. Dal punto di vista di Lask, però, tanto il materiale quanto il senso sono individuali. Il senso della frase sarebbe

¹²³ *Ivi*, p. 78.

¹²⁴ I seguenti esempi hanno un mero scopo esplicativo, in quanto semplificano alcuni aspetti della dottrina laskiana su cui ci si soffermerà in seguito. A scanso di equivoci, occorre sottolineare come per Lask «materiale» e «categoria» non coincidono con «soggetto» e «predicato» delle proposizioni.

infatti, secondo la sua teoria, l'insieme costituito dal cane individuale (che costituisce il materiale del senso) e dalla forma categoriale della «grandezza». Come si vedrà a breve, anche il significato determinato della categoria «grandezza» deriva, secondo Lask, in ultima istanza da un momento materiale, cosicché tutto ciò che, nel senso, resta dalla parte del logico è il mero momento della validità. Il carattere individuale del materiale si estende così al senso nella sua interezza, che può essere quindi definito un «senso individuale». Passiamo adesso ad analizzare il caso del «materiale generale». A tal fine possiamo servirci di un esempio suggerito dallo stesso Lask nel passo, precedentemente citato, in cui si parlava del «blu [...] abbracciato [...] per mezzo della forma categoriale»¹²⁵. Tale blu «abbracciato categorialmente» può a sua volta divenire il materiale di un «senso teoretico», come risulta chiaro nel giudizio «il blu è un colore». Ci troviamo dunque di fronte ad un materiale generale (il blu in generale), inserito in un senso generale (l'essere-un-colore del blu)¹²⁶.

A motivo della disgiunzione tra individuale e materiale e tra generale e forma, Lask prende dunque esplicitamente le distanze dalla dottrina windelbandiana e rickertiana, cui egli stesso aveva precedentemente aderito, dell'irrazionalità dell'individuale¹²⁷. Tale presa di distanza non significa però una sconfessione della posizione precedentemente sostenuta, dal momento che nella *Logik der Philosophie* si legge che «chiaramente l'eccesso di contenuto individuale non è compreso nell'insieme del contenuto generale e non può essere cavato fuori o dedotto da esso»¹²⁸. Lask decide però di riservare il termine «irrazionalità» ad un rapporto che, sebbene abbia un'affinità profonda con quello evidenziato dall'«irrazionalità dell'individuale», non coincide tuttavia con esso. Si tratta di un rapporto che si colloca a fondamento di ogni fenomeno teoretico, dal momento che la dualità di forma e materiale è definita da Lask come «il rapporto

¹²⁵ *Logik der Philosophie*, II, 36. Cfr. *supra*, p. 146.

¹²⁶ Nell'assumere la possibilità di un materiale di tipo generale, Lask si colloca sulla scia della *seconda ricerca logica* di Husserl, che si occupa della distinzione tra «oggetti individuali» e «oggetti generali» (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. Erster Teil (Husserliana, Bd. XIX/1)*, cit., pp. 113 sgg, tr. it. vol. 1, pp. 377 sgg.). Husserl sottolinea come una teoria logica non possa fare a meno di ammettere «oggetti generali» (per esempio «il rosso») non riducibili alla molteplicità degli oggetti individuali cui fanno riferimento. Il riconoscimento degli oggetti generali (o del materiale generale in Lask) non comporta, però, l'affermazione di una indipendenza del generale dall'individuale. Husserl afferma, infatti, che «il significato come specie emerge [...] sullo sfondo» delle singole intuizioni «mediante l'astrazione», per quanto egli rigetti il concetto empiristico di astrazione (*ivi*, p. 112, tr. it. p. 378). In modo parallelo, Lask afferma l'origine in ultima analisi empirica del materiale contenuto in un oggetto generale: «anche le configurazioni generali astratte nascondono materiale categoriale irrazionale, non consistono della sola componente formale razionale» (*Logik der Philosophie*, II, 78).

¹²⁷ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 78, nota.

¹²⁸ *Ivi*, p. 78.

originario» che «domina unitariamente ogni partizione dell'oggettività valida»¹²⁹. L'irrazionalità del materiale riguarda, cioè, il fenomeno teoretico nella sua essenza. Mentre l'irrazionalità dell'individuale riguardava un ambito delimitato di oggetti (quelli che ricadono sotto il genere dell'individualità), l'irrazionalità del materiale riguarda ogni regione del pensabile. Si è infatti visto come, in base al principio dell'«illimitatezza della verità»¹³⁰, tanto gli oggetti «sensibili» quanto gli ipotetici oggetti «sovrasensibili» e gli stessi oggetti logici «in-sensibili» possono essere investiti da una forma logica, cioè diventare il materiale di un «senso teoretico». Non soltanto l'individuale, ma ogni cosa pensabile è dunque «irrazionale», poiché è impenetrabile, sebbene «avvolgibile» dalla forma logica. Utilizzando una formula non presente nel testo di Lask, ma derivante dalla combinazione dei principi dell'«illimitatezza della verità» e dell'«irrazionalità del materiale», possiamo definire la posizione sostenuta nella *Logik der Philosophie* come «illimitatezza dell'irrazionalità». Il superamento della dottrina iniziale dell'irrazionalità dell'individuale può quindi essere considerato come un allargamento, un'estensione del carattere dell'irrazionalità, inteso come impenetrabilità logica, dal solo ambito dell'individuale alla totalità del pensabile.

7. La differenziazione della forma e l'essenza del teoretico

Un'altra delle tesi fondamentali della filosofia laskiana è costituita dalla dottrina della «differenziazione di significato della forma per mezzo del materiale» (*Bedeutungsdifferenzierung der Form durch das Material*). La domanda che ne costituisce il punto di partenza è: «come si giunge [...] ad una disgregazione della forma valida in generale in una molteplicità di singole forme?» Qual è, si chiede Lask, il principio in base al quale ogni categoria si differenzia da tutte le altre, il *principium individuationis* della molteplicità delle forme categoriali? La risposta a questa domanda costituisce uno degli aspetti più originali del pensiero laskiano, in cui si fa palese la distanza che lo separa dalle posizioni tradizionali del neokantismo. Il principio della differenziazione delle forme categoriali si trova infatti per Lask esclusivamente nel materiale, nella componente empirica:

¹²⁹ *Ivi*, p. 32.

¹³⁰ Cfr *supra*, cap. VI, par. 3.

La *determinatezza* di una *singola* forma non è altro che il sintomo e l'espressione del fatto che la forma valida rinvia a un *determinato* materiale singolo. «Carattere formale» significa: necessità di integrazione per mezzo di un riempimento contenutistico in generale e dipendenza da esso. «Determinatezza della forma» significa: esser-destinato ad un determinato riempimento contenutistico.¹³¹

Ogni singola forma categoriale contiene cioè in sé un riferimento al materiale al quale deve essere applicata, e tale riferimento ha origine, in ultima istanza, da determinate caratteristiche che si manifestano nel materiale. La differenza rispetto alla dottrina kantiana è lampante: le categorie cessano, in Lask, di essere delle forme tramite le quali il soggetto ordina la molteplicità delle impressioni, conformandola alla propria struttura trascendentale. La causalità, o la spazio-temporalità, non sono per Lask funzioni trascendentali, bensì forme che devono la loro specificità unicamente al materiale empirico. La causalità esiste soltanto perché il materiale di tipo causale «trasmette» la propria struttura causale alla forma logica in cui si viene a collocare, dando luogo alla categoria della causalità. In questo modo le stesse forme categoriali rivelano una struttura composta, che replica, in un certo senso, la struttura forma-materiale del senso teoretico. Ogni genere di determinatezza presente nella forma categoriale deriva più o meno direttamente del materiale, tanto da rendere lecito chiedersi che senso abbia, per esempio, parlare della causalità come di una forma logica, se poi il carattere causale non deriva dalla forma, ma dal materiale. La spiegazione di Lask dà in effetti parzialmente ragione a quest'obiezione, in quanto ammette che parlare di una determinata forma equivale a parlare *della* forma teoretica «in generale», riferita ad un determinato materiale:

Anziché dire, in modo complicato: «la forma che vale-verso questo o quest'altro materiale», diciamo in una sola parola: «questa o quest'altra forma». Per esempio, anziché dire in modo complicato: «forma teoretica, in quanto investe un materiale strutturato in modo determinato, sensibile e coesistente» o «in quanto investe un materiale strutturato in modo determinato e successivo», ci serviamo delle abbreviazioni «cosalità» o «causalità». *Dicendo* «cosalità» o «causalità», abbiamo già espresso, in modo implicito, l'orientamento della forma teoretica in generale verso un materiale ben determinato.¹³²

¹³¹ *Logik der Philosophie*, II, 58.

¹³² *Ivi*, pp. 58 sg.

Le singole categorie non sono quindi altro che la pura forma teoretica, sempre uguale a se stessa, rivolta verso un materiale di un determinato genere. Il principio di differenziazione delle categorie è «puramente <empiristico>»¹³³, le categorie si differenziano solo in base all'elemento alogico; l'ambito logico non contiene, di per sé, alcuna molteplicità.

Si è visto in precedenza come Lask, nella prima fase del suo pensiero, mostrasse di condividere lo scetticismo di Salomon Maimon riguardo l'applicazione delle categorie kantiane all'intuizione¹³⁴. Per Maimon, così come per il primo Lask, una profonda frattura tra l'*a priori* e l'*a posteriori* impedirebbe di applicare legittimamente le forme pure dell'intelletto alla molteplicità dell'intuizione data. La dottrina della *differenziazione delle categorie per mezzo del materiale* può essere letta anche come una risposta *sui generis* al problema dell'applicazione categoriale. Riponendo ogni determinatezza nel materiale, Lask evita infatti di ritrovarsi, nel processo conoscitivo, una parte della conoscenza (la categoria) sul versante dell'*a priori* e l'altra parte (il materiale) sul versante dell'*a posteriori*, e di dover poi trovare il modo di scavalcare la frattura che separa questi due ambiti. L'intero contenuto determinato di un senso teoretico, tanto nella componente materiale quanto in quella relativa alla forma categoriale, si trova invece per Lask sul versante *a posteriori*, mentre l'unico residuo di un *a priori* si rifugia nella forma teoretica «in generale». Ma neppure per questo residuo si pone il problema dell'applicazione, in quanto Lask non concepisce la forma teoretica come un elemento che il soggetto conoscente «applica» ai dati dell'intuizione, ma pensa, in base alla «tesi copernicana», l'oggetto teoretico come già strutturato categorialmente prima dell'intervento del soggetto conoscente. Il problema kantiano-maimoniano del rapporto tra l'*a priori* e l'*a posteriori* non può tuttavia, dirsi superato. Come si è visto in precedenza, infatti, Lask descrive il rapporto tra forma (*a priori*) e materiale (*a posteriori*) come un mero «avvolgimento», come una «guarnizione», sottolineando l'impenetrabilità del materiale, la sua strutturale opacità rispetto all'elemento logico. La «frattura» che in Maimon separava i concetti puri dell'intelletto dalle intuizioni *a posteriori* si ritrova, in veste mutata, come quell'«abisso incolmabile» che separa la *forma* dal *materiale* e impedisce al logico una reale compenetrazione

¹³³ *Ivi*, p. 63.

¹³⁴ Cfr. *supra*, cap. IV, in particolare par. 1 e 4.

dell'alogico¹³⁵. Lo scetticismo maimoniano, che in *Fichtes Idealismus* veniva definito come una conseguenza necessaria dell'«irrazionalità del passaggio dall'universale trascendentale al particolare»¹³⁶, viene così incorporato nel nuovo scenario teoretico disegnato da Lask. Sebbene Lask lasci implicite le conseguenze della tesi dell'«irrazionalità del materiale», è chiaro che essa comporta un restringimento della portata dell'elemento logico tale da rendere la posizione laskiana paragonabile ad una concezione scettica. Ma, a differenza dello scetticismo maimoniano, Lask non mette in dubbio il carattere di *validità* a priori della conoscenza. Egli afferma, infatti, l'«apriorità» dell'elemento logico contenuto nel senso teoretico; ciò che la sua teoria, invece, nega, è la capacità dell' *a priori* di «comprendere», di «penetrare» realmente il materiale della conoscenza andando al di là di un mero «rischiaramento» esteriore. Per Lask, in altre parole, la conoscenza teoretica ha carattere di validità, ma tale validità si riduce ad una sorta di marchio esteriore, ad un debole fascio di luce che si infrange sulla superficie opaca del materiale. Lask salva, formalmente, la validità della conoscenza dagli esiti scettici, ma ciò è reso possibile soltanto dallo svuotamento contenutistico della validità categoriale, che, in base al principio della differenziazione, si riduce ad un mero momento formale sempre uguale a se stesso. Lo scetticismo si ripresenta, però, in veste mutata, nel problema del rapporto tra forma e materiale. Affermando l'irrazionalità del materiale Lask sancisce definitivamente i limiti della forma logica nei confronti del materiale alogico, ponendo in una nuova forma quel «problema dell'irrazionalità» che egli aveva elaborato, nella prima fase del suo pensiero, confrontandosi con le riflessioni di Kant, Fichte, Maimon, Windelband e Rickert.

Dopo avere esposto la teoria della differenziazione della forma per mezzo del materiale, Lask concentra la sua attenzione su quel «resto logico» cui si riduce la forma valida, una volta sottratto tutto ciò che ha origine dal materiale. Si tratta della pura forma di validità, sempre uguale a se stessa, che si colloca «al di sopra» della molteplicità delle forme categoriali valide. Una volta stabilita la struttura interna del senso teoretico, Lask si appresta, dunque, ad esaminare quell'elemento «puro» di validità, scevro di qualsiasi intrusione non-valida, che costituisce, secondo le dichiarazioni programmatiche premesse alla *Logik der Philosophie*, il vero oggetto della ricerca filosofica. Tramite una sua analisi, Lask intende giungere al vertice della

¹³⁵ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 75 e *supra*, p. 138

¹³⁶ *Fichtes Idealismus*, I, 82. Cfr. *supra*, p. 92.

riflessione teoretica, al punto in cui si rivela «l'essenza del teoretico»¹³⁷. Il risultato di tale analisi non aggiunge, tuttavia, nulla di effettivamente nuovo a quanto era già emerso dalla trattazione del rapporto tra forma e materiale:

Se soffermiamo l'attenzione su ciò che [...] si aggiunge al materiale e lo circonda, troviamo qualcosa di assolutamente semplice, qualcosa di ultimo, non scomponibile, che non si lascia definire ulteriormente [...]; una mera legittimazione, una conferma, un sigillo, un timbro ad opera di quest'epiteto logico. Non si aggiunge nient'altro che una sorta di consacrazione logica. [...] Tale momento di consacrazione logica rappresenta il fenomeno originario del teoretico.¹³⁸

La consacrazione logica non consiste in null'altro che nel mero momento della «validità» contenuto in ogni «senso logico». Il regno della logica non è altro che il regno dato dall'unione del materiale dato con il «sigillo» della validità; il regno originario del senso è costituito da tutti gli oggetti possibili posti nell'elemento della validità. L'intera missione dell'elemento logico si esaurisce, dunque, in un «timbro», in una sorta di «visto» che la forma teoretica applica ad una materia già bell'e pronta, autonoma e completa nella sua indipendenza dal «momento di chiarezza» logico. La ricerca laskiana del *valere teoretico* nella sua pura essenza, nel suo nucleo incontaminato dagli influssi della sfera sensibile, culmina nel riconoscimento dell'estrema povertà del momento logico, nella degradazione della sua funzione a quella di una mera e impotente sanzione della datità empirica.

8. La logica del «piano superiore»

Si è visto in precedenza come l'idea fondamentale della *Logik der Philosophie* fosse quella di un'«applicazione» del kantismo a se stesso, che conducesse a mettere in luce, accanto alle categorie tradizionali riferite al dominio dell'essere sensibile (causalità, cosalità, ecc.), le categorie riferite al dominio del valere. La logica della filosofia assume in quest'ottica il compito di indagare una regione del logico che, se da un lato è

¹³⁷ L'espressione «Das Wesen des Theoretischen» compare ripetutamente, in diverse formulazioni ugualmente enfatiche, nel paragrafo dedicato alla differenziazione delle forme teoretiche (*Logik der Philosophie*, II, 62, 64, 66).

¹³⁸ *Ivi*, p. 70.

stata trascurata nella storia della filosofia, dall'altro lato risulta vitale ai fini di un'autofondazione e autogiustificazione della filosofia stessa¹³⁹.

La logica della filosofia ha dunque il compito di estendere al piano del valere la sua indagine, che storicamente si sarebbe quasi esclusivamente¹⁴⁰ arrestata al piano dell'essere sensibile. Si è però visto come, in base alla tesi copernicana, Lask sottoponga ad una revisione l'iniziale «teoria dei due mondi», affermando un complesso intreccio tra essere e valere che trova espressione nella «teoria dei due elementi». La svolta copernicana, immergendo l'oggetto «metalogico» della filosofia dogmatica nell'elemento logico, conduce all'affermazione secondo cui *l'essere*, lungi dal contrapporsi all'elemento della validità, è esso stesso *valere*. Inteso come «oggetto» o «senso teoretico» (che, occorre ricordarlo, per Lask coincide con la «verità»), esso mostra un'articolazione interna in una componente valida (la forma categoriale, la categoria «essere») e una componente sensibile (il materiale o l'«essente»). Lask definisce la categoria «essere» come la «categoria regionale» (*Gebietskategorie*) dell'ambito sensibile, come quella categoria, cioè, che racchiude in sé l'intero emisfero «inferiore» del pensabile, l'emisfero del sensibile. L'«essente», considerato come categoria, fa dunque parte dell'ambito del valere, mentre l'«essente», che è il materiale della categoria «essere», appartiene al regno del «non-valido». La logica dell'essere (termine con cui Lask indica la logica tradizionale, che non comprende le categorie del valere) ha dunque come proprio oggetto le categorie che vengono utilizzate dalla conoscenza rivolta all'essente, quale è la conoscenza empirica¹⁴¹. In quanto logica, essa

¹³⁹ Cfr. *supra*, cap. VI, par. 3.

¹⁴⁰ Lask ammette alcune eccezioni all'«oblio» storico della logica del valere. Tra queste spiccano Plotino nell'antichità (cfr. *Logik der Philosophie*, II, 234 sgg.), da cui è tratto tra l'altro, il motto preposto all'opera, ed Eduard von Hartmann tra i pensatori a lui contemporanei (cfr. *ivi*, pp. 267 sg.). In una nota (*ivi*, p. 208), Lask menziona inoltre Benedetto Croce come uno dei pochi che abbia avvertito la necessità di una logica della filosofia, riferendosi al passaggio in apertura a *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in cui Croce scrive: «È strana l'avversione che incontra questo concetto (che pure è assai semplice e dovrebbe essere accettato per evidenza irresistibile) di una logica della filosofia: che la filosofia, in altri termini, si muova secondo un suo proprio metodo, di cui sia da indagare e formulare la teoria» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1906, p. 3, citato da Lask nella traduzione tedesca di K. Büchler *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Winter, Heidelberg 1909, p. 2). Come afferma Lazzari, la vicinanza tra i due autori non va tuttavia molto oltre la dichiarazione dell'esigenza di una logica della filosofia, che viene intesa da Croce nel senso di una metodologia e da Lask nel senso di una dottrina delle categorie (cfr. R. Lazzari, *Benedetto Croce e Emil Lask*, «Magazzino di filosofia», 14 (2004), pp. 225-235). Sul tema della logica della filosofia in Lask e in Croce cfr. anche R. Franchini, *Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil*, in *Hegels Logik der Philosophie*, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1984, pp. 106-123.

¹⁴¹ Ricordiamo che l'indagine laskiana si colloca qui sul piano che, secondo la terminologia rickertiana, si definisce «gnoseologico»: essa riguarda, cioè, la costituzione dell'oggetto teoretico pre-scientifico, a differenza dell'indagine metodologica, che ha come oggetto l'elaborazione della «realtà

ha come oggetto una determinata regione della validità (si occupa infatti di forme valide), che però consiste nell'ambito della validità avente come oggetto la realtà sensibile. Se la «logica dell'essere» deve occuparsi della categoria «essere» e delle altre categorie dell'ambito sensibile, «la logica del valere» o logica della filosofia dovrebbe invece occuparsi delle categorie aventi come oggetto l'ambito della validità, cioè delle categorie che vengono utilizzate dalla conoscenza rivolta al valere, che è la filosofia. La «categoria regionale» di tale ambito è la categoria del «valere», che esprime il tratto fondamentale comune all'intera regione di pertinenza.

L'insieme della teoria logica delineata da Lask risulta, così, strutturato su «due piani»: il «piano inferiore» della logica dell'essere e il «piano superiore» della logica del valere. Osservando tale struttura in termini di forma e materiale, si può distinguere, partendo dal livello più basso: 1) il materiale dell'essere, l'«essente» sensibile; 2) la forma del piano inferiore, l'«essere» e le altre categorie del sensibile; 3) la forma del piano superiore, il «valere», che è la «forma della forma», l'insieme delle «categorie delle categorie». Le categorie dell'essere, nominate al secondo posto, rappresentano dunque al tempo stesso il «soffitto» del piano inferiore e il «pavimento» del piano superiore. Questa rappresentazione costituisce un'ulteriore affinamento del quadro filosofico laskiano, che avevamo già visto passare da una grezza «teoria dei due mondi» a una più differenziata «teoria dei due elementi», in cui il sensibile e il valido costituivano le due componenti del «senso teoretico». Con l'aggiunta delle «forme di secondo livello», che avvolgono categorialmente le forme di primo livello, si ottengono due «oggetti» (intesi come compagini forma-materiale) distinti. La «teoria dei due elementi» si evolve così ulteriormente in una «teoria dei due oggetti»: l'oggetto sensibile, composto da materiale sensibile e forma dell'essere, e l'oggetto valido, composto da un materiale in-sensibile (la forma del piano inferiore) e da una «forma della forma»¹⁴². Tra questi due oggetti, o «regni del senso»¹⁴³, come Lask anche li definisce, sussiste però una radicale asimmetria. Soltanto il regno inferiore, infatti, è in sé compiuto e autonomo, mentre il regno superiore non può «reggersi» senza il sostegno del «piano terra» fondato sul materiale non-valido. Il piano superiore risulta dipendente

gnoseologica oggettiva» da parte delle singole scienze. Le «categorie dell'essere» laskiane rappresentano dunque le forme che strutturano la realtà oggettiva prescientifica, e non vanno confuse con le categorie «metodologiche» di cui si servono le scienze empiriche.

¹⁴² Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 92 sgg.

¹⁴³ *Ivi*, p. 94.

da quello inferiore in quanto il suo materiale è esso stesso una forma, e in quanto tale è una forma che vale-verso, che necessita strutturalmente di un sostegno esterno.

Questa dipendenza del «regno del valere» dal «regno dell'essere» emerge anche dalla questione della differenziazione delle forme del piano superiore. In base al principio della differenziazione per mezzo del materiale, il momento che conferisce determinatezza alla forma si trova sempre nel materiale. Il materiale del piano superiore, che deve fornire il principio per la differenziazione della forma superiore, è una forma logica, che a sua volta trae la sua differenziazione dal materiale del piano inferiore. Ogni differenziazione ha dunque in ultima istanza la sua origine nel materiale del piano inferiore, che Lask definisce anche «materiale originario»¹⁴⁴. Se però il piano superiore non apporta, per quanto riguarda il contenuto differenziatore, alcun elemento di novità rispetto al piano inferiore, come mai le forme logiche superiori non costituiscono una semplice replica, una riproduzione delle forme inferiori? La risposta di Lask è piuttosto semplice: la novità del piano superiore consiste nel fatto che, nel suo materiale, si trova una relazione tra diversi, cioè tra un materiale non-valido e una forma valida, mentre l'oggetto delle forme dell'essere era il semplice materiale essente. Le forme del piano superiore, le categorie filosofiche hanno, dunque, per oggetto la relazione originaria tra forma e materiale, tra valido e non-valido:

La caratteristica della sfera del significato riposa dunque, in ultima istanza, su questa «relazione». [...] In questo rapporto originario tra il valido e il materiale originario si nasconde il momento categoriale costitutivo che, spingendosi oltre la categoria regionale del valere, è necessario per una comprensione di quel momento di significato che va oltre il momento del valere: il momento di significato della forma.¹⁴⁵

Mentre la categoria regionale del valere esprime «l'in-sensibilità in generale»¹⁴⁶ della sfera valida, ponendo quindi l'accento sul valere nel suo isolamento dal non-valido, il rapporto originario tra il valido e il non-valido esprime più pienamente l'essenza del valere, che consiste appunto nello *Hingelten*, nel valere-verso altro da sé. Le categorie che compongono la logica della filosofia (che Lask postula senza tuttavia

¹⁴⁴ Lask sottolinea come il materiale originario non debba necessariamente essere di tipo sensibile, ma possa anche essere «sovrasensibile». Si è visto, infatti, come Lask da un lato non escluda l'ipotesi dell'esistenza di un elemento sovrasensibile e dall'altro lo distingua rigorosamente dalla distinzione dall'«elemento in-sensibile» della forma (cfr. *supra*, pp. 135 sg.). Il «sovrasensibile» metafisico non può quindi che collocarsi sul versante opposto alla forma, cioè sul versante del materiale (Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 177).

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 173.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 174.

sviluppare nel dettaglio) devono basarsi su tale rapporto. Dal carattere non autonomo del materiale della logica del piano superiore, dalla dipendenza della forma dal non-formale deriva dunque, per le categorie del valere, la necessità di abbracciare entrambi gli ambiti del pensabile, di «essere forme categoriali che collegano le diverse sfere»¹⁴⁷. La stessa filosofia laskiana, in effetti, occupandosi del rapporto tra la forma teoretica e il suo materiale, non fa che collegare le sfere del valere e dell'essere, facendo del «rapporto originario» il suo tema specifico. In questo modo il programma di applicare le categorie alle categorie stesse, di analizzare la forma teoretica della forma teoretica, programma che, così formulato, potrebbe far pensare ad una sorta di oziosa e autoreferenziale moltiplicazione dell'elemento teoretico, ad un allontanamento dal mondo empirico verso un astratto regno di pure forme, finisce invece per assumere il significato opposto. L'analisi del fenomeno teoretico, la ricerca filosofica sulla forma logica giunge, infatti, in Lask, al risultato di un ridimensionamento della sua portata, di una messa in luce dei limiti strutturali cui essa è vincolata. L'analisi del rapporto tra la forma logica e il suo oggetto conduce ad affermare l'«illimitatezza dell'irrazionalità» e l'eteronomia del logico. Il programma filosofico di applicare la forma teoretica a se stessa, lungi dal significare un potenziamento dell'elemento teoretico, conduce piuttosto ad una radicale presa di coscienza dei limiti della portata del logico, della sua parziale ma ineliminabile impotenza nei confronti del «materiale» alogico.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 175.

Capitolo VII

Soggettività ed *Erleben* nel «sistema» di Lask

Si è visto come nel «sistema» laskiano del 1910-12 sia all'opera, su diversi livelli, una tendenza «oggettivistica». In primo luogo ne è testimonianza il senso che Lask attribuisce alla svolta copernicana di Kant, che consisterebbe nell'affermazione dell'«immanenza logica» dell'oggetto, nella sua collocazione in un ambito logico oggettivo. Anche il concetto di «forma» viene concepito in un senso diverso rispetto alla tradizione kantiana e neokantiana: non come un elemento appartenente alla soggettività trascendentale, ma come puro apporto di «validità» oggettiva. Sarebbe però un errore interpretare tale tendenza oggettivistica come la volontà di fondare una gnoseologia che collochi ogni problema sul solo piano oggettivo, dando vita a una sorta di filosofia trascendentale senza soggetto. L'oggettività rappresenta infatti per Lask solo *un* versante dell'indagine logica, gnoseologica e filosofica in genere. Nell'ottica globale necessaria alla fondazione di un sistema della filosofia, essa deve essere integrata in una trattazione che includa anche il versante soggettivo. Tale integrazione è in parte fornita dalla teoria del giudizio esposta nella *Lehre vom Urteil*, che si occupa delle «complicazioni» cui l'oggetto teoretico descritto nella *Logik der Philosophie* va incontro quando fa il suo ingresso nella regione «soggettiva» del giudizio. Per un altro verso, già in alcune parti dello scritto del 1910 la «soggettività» si trova a svolgere una funzione centrale, come testimonia in particolare la dottrina delle «categorie riflesse». La dottrina del giudizio e quella delle categorie riflesse costituiscono, dal punto di vista tematico, un'unità, che può essere riassunta nel concetto della «soggettività teoretica». Vi è, però, negli scritti di Lask, anche un altro insieme di riflessioni che integra il punto di vista oggettivistico. Si tratta dell'ampia tematica dell'*Erleben*, che, a differenza del problema della «soggettività», non risulta rinchiusa all'interno dell'ambito teoretico, ma affronta, piuttosto, il problema del rapporto dell'ambito teoretico con gli altri ambiti della vita quali l'ambito etico, estetico, religioso o l'ambito «non-valido» dell'esperienza sensibile. Il radicamento della tematica logica nel problema dell'«esperienza vissuta» appare, in parte, già in alcune sezioni della *Logik*

der Philosophie, per poi assumere un'importanza centrale nel postumo *Zum System der Logik*, scritto vicino alle due opere del 1910-11 tanto dal punto di vista cronologico quanto dal punto di vista tematico. Anche nei successivi frammenti postumi, da cui emergono i tratti salienti dell'ultima fase della filosofia laskiana, l'impostazione fondamentale risente della centralità del tema dell'*Erleben*, confermando così la massiccia presenza di influssi della fenomenologia husserliana e della *Lebensphilosophie* che si innestano sul substrato originariamente neocriticista. Un'esposizione del percorso filosofico di Lask non può quindi prescindere da un'analisi dei temi della «soggettività teoretica» e dell'«*Erleben*» nel periodo «maturo» della sua produzione.

1. Il ruolo della soggettività teoretica: categorie riflesse e teoria del giudizio

Si è visto come il significato delle singole categorie, il momento in base al quale ognuna di esse si distingue dalle altre, derivi per Lask dalla molteplicità del materiale dato. L'*a priori* di ogni categoria è il puro elemento di validità; tutto il resto, vale a dire la determinatezza specifica della categoria, trae origine dall'*a posteriori* del materiale. Vi sono, tuttavia, per Lask, alcune categorie che non rispondono a questa regola. Si tratta di quelle categorie che, come l'identità, la datità (*das «Es-Geben»*), la differenza o l'oggettualità, investono in modo indifferenziato ogni cosa, sia essa appartenente all'ambito dell'essere o a quello del valere, senza portare ad espressione alcun tratto intrinseco dell'oggetto cui si riferiscono. Riprendendo la terminologia di Windelband, Lask definisce tali categorie «riflessive», contrapponendole alle categorie «costitutive» specifiche degli ambiti dell'essere o del valere. Il principio della «determinazione del significato per mezzo del materiale» non vale per esse, dal momento che si tratta di forme teoretiche riferibili non a un determinato tipo di materiale, ma a ogni materiale in quanto tale. Il loro momento differenziatore viene individuato da Lask non nella compagine «oggettiva» forma-materiale, ma nella struttura «soggetto-oggetto». La loro differenziazione è dunque da ricondurre all'intervento della soggettività, che «prepara il terreno» dal quale esse sorgono¹. In questa origine soggettiva consiste il carattere «riflessivo», che implica una non-originarietà, un'«artificialità» in base alla quale la

¹ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 137 sg.

categoria riflessiva risulta molto più povera e «pallida» rispetto alla categoria costitutiva:

Il carattere abnorme e artificiale di questa forma, che è opera esclusiva della soggettività, consiste nel fatto che la determinatezza del suo significato non rinvia affatto al materiale [...]. È invece solo in seguito a questa categoria che si dà un materiale, il quale è una mera creazione, un prodotto artificiale della stessa forma logica, che ha una sua sussistenza solo in virtù di essa. Conformemente alla vacuità della forma, tale materiale, in un certo senso, innaturale manca di ogni specifica coloritura e carattere proprio; il carattere sensibile e quello non-sensibile dei contenuti sono svaniti in esso. È la mera sagoma, il mero modello del «contenuto in generale», del mero «qualcosa».²

Questa artificialità, vacuità e astrattezza è il prezzo che, secondo Lask, la categoria «riflessivo-generale» paga per la sua «universalità». Essa si estende sì al di là dei confini imposti alle categorie costitutive regionali dell'essere e del valere, abbracciando entrambi gli emisferi, ma può fare ciò soltanto perché coglie, dei diversi contenuti, «solo lo scheletro del loro esser-contenuti in generale [*Inhaltlichkeit überhaupt*]³. Le forme categoriali riflessive creano, emanatisticamente, il loro contenuto; ma si tratta di un contenuto astratto, artificiale, che nasce da un'impoverimento del contenuto reale delle categorie costitutive. In ciò si manifesta quello che Lask chiama il carattere «parassitario» delle categorie riflessive: esse hanno bisogno di «uno specifico contenuto e di una forma costitutiva corrispondente come base a partire dalla quale si compie l'abbassamento alla riflessività»⁴.

La distinzione netta tra categorie costitutive e categorie riflessive ricopre una funzione fondamentale all'interno della teoria logica laskiana. Senza di essa né l'affermazione della tesi copernicana, né quella del principio della differenziazione categoriale sarebbero state possibili nella forma messa in campo da Lask. Affinché l'elemento logico possa assumere un significato puramente oggettivo, possa essere collocato nel cuore degli oggetti fino ad affermare l'identità di essere e verità, esso deve essere privato del carattere più astratto e legato alle specificità del pensiero, di quei tratti cioè che costituiscono le categorie riflessive. L'identità, il «qualcosa», come anche il «numero», l'«e» nel senso della congiunzione sono elementi logici di cui Lask afferma la natura meramente soggettiva e riflessiva. Egli non pretende di affermare un'origine

² *Ivi*, p. 140.

³ *Ivi*, p. 152.

⁴ *Ivi*, p. 160.

materiale, oggettiva, del loro significato, pur non negando la loro validità all'interno del discorso logico. Esse pervadono infatti il nostro pensiero, e a maggior ragione quello filosofico, dove concetti come «identità», «differenza», «molteplicità», «relazione» eccetera trovano una costante applicazione. Ma la filosofia deve essere cosciente, per Lask, che la regione dell'identità e delle altre categorie riflessive rappresenta il punto gerarchicamente più basso della logica, e non il suo vertice, come ha affermato una certa tradizione razionalistica. La purezza della categoria dell'identità deriva per Lask dalla sua estrema povertà, non da una sua presunta originarietà. Se il razionalismo ha spesso conferito alle categorie riflessive una dignità che non compete loro, d'altra parte Lask sottolinea come l'empirismo, nel coglierne il carattere artificiale, abbia invece misconosciuto la portata oggettiva delle forme costitutive, riducendo l'intera logica all'ambito riflessivo.

Nella dottrina laskiana delle categorie riflessive emerge ancora una volta una critica al razionalismo e una limitazione del significato, del valore e della portata dell'elemento logico. Relegando le forme categoriali quali l'identità e la relazione all'ambito della soggettività, Lask mette in evidenza al tempo stesso la vacuità di tali forme logiche e la non-originarietà dell'ambito della soggettività teoretica. Ai limiti propri dell'ambito teoretico oggettivo occorre aggiungere le ulteriori complicazioni che l'oggetto teoretico subisce entrando in contatto con la soggettività, complicazioni che emergono nella forma più compiuta dall'analisi laskiana del fenomeno del giudizio.

La *Lehre vom Urteil* si occupa, come accennato, del processo che conduce dall'oggetto teoretico originario, costituito dall'insieme di forma categoriale e materiale, all'oggetto del giudizio⁵. Lask considera tale processo come una trasformazione in cui l'oggetto originario viene, man mano che si avvicina alla regione del giudizio, «manomesso» dalla soggettività, che lo modifica fino a renderlo adatto a comparire nella forma del giudizio. Ma per quale motivo Lask deve ricorrere a una siffatta teoria, a prima vista astrusa e comunque priva di immediati riscontri fenomenologici? La risposta è piuttosto semplice, e riguarda la concezione «copernicana» di Lask in base alla quale l'oggetto teoretico coincide con il «senso» o con la «verità». L'oggetto è per Lask una sorta di «stato di cose», un materiale già strutturato categorialmente. Come

⁵ Sulla dottrina del giudizio laskiano cfr. O.R. Begus, *Emil Lask's Urteilstheorie. Versuch einer Kritik*, Inaug.-Diss., Frankfurt a. M. 1968. Sul rapporto tra le teorie del giudizio di Lask e di Rickert cfr. A. Carrino, *Giudizio e verità in Lask e Rickert*, in M. Signore (a c. di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 303-319.

esempio di oggetto teoretico possiamo figurarci, seguendo un'indicazione fornitaci da Lask⁶, l'insieme costituito dal materiale «a, b» e della forma categoriale «causalità», che rappresenta, in altre parole, il fatto reale e oggettivo che «a è causa di b». Se consideriamo l'insieme di tutti gli oggetti teoretici come l'insieme di tutte le relazioni vere esistenti tra i materiali, e lo confrontiamo con l'insieme dei sensi possibili di un giudizio, notiamo che i due insiemi non coincidono. È chiaro che l'insieme dei giudizi possibili comprende molti più elementi di quello degli oggetti teoretici reali. Questo perché il giudizio ha la possibilità di combinare qualsiasi materiale con qualsiasi categoria, a prescindere dal fatto se a tale combinazione corrisponda una verità, cioè un oggetto teoretico, oppure no. Il senso del giudizio deve quindi essere qualcosa di distinto dall'oggetto teoretico originario. Una teoria del giudizio deve rendere conto della possibilità di affermare combinazioni non effettivamente esistenti di categorie e materiali, deve in altre parole contemplare la possibilità dei giudizi falsi.

Lask, per rendere plausibile la sua teoria dell'oggetto come verità, stabilisce tra il senso originario (o oggetto originario) e il senso del giudizio un rapporto di «riproduzione». Il senso di un giudizio vero costituisce la copia o riproduzione (*Nachbild*) del senso originario, che ne rappresenta il modello, l'immagine originaria (*Urbild*). Egli si raffigura dunque il passaggio dall'oggetto originario al senso del giudizio come un processo di «immanentizzazione» dell'oggetto nella soggettività, che avviene in due tappe fondamentali. Nella prima tappa si passa dallo stadio dell'oggetto originario, pensato come trascendente la soggettività, ad uno stadio in cui si forma una compagine «quasi-trascendente» data dalla «coappartenenza» o «non-coappartenenza» di categoria e materiale. Per comprendere la differenza tra questi due stadi occorre tenere presente alcune precisazioni sulla natura dell'oggetto originario esposte nella *Lehre vom Urteil*. Una delle formule con cui Lask descrive, conformemente alla terminologia della *Logik der Philosophie*, l'oggetto originario è lo «stare l'uno dentro l'altro di categoria e materiale»⁷ (*Das Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial*). Tale rapporto originario viene collocato al di sopra delle opposizioni che caratterizzano la regione del giudizio, come positivo-negativo o vero-falso. L'oggetto originario è semplicemente come esso è, non è né positivo né negativo, né corretto né errato. Le stesse espressioni come categoria e materiale categoriale o

⁶ Cfr. *Urteil*, II, 439.

⁷ *Ivi*, p. 364.

forma e materiale, nonostante la loro efficacia rappresentativa, non colgono, secondo lo stesso Lask (che pure se ne serve), l'oggetto originario nella sua essenza. Esso andrebbe piuttosto pensato come il «rapporto originario» della pura validità con il materiale nella sua smisurata molteplicità: «nella regione originaria, infatti, si trova solo il rimando dell'elemento in-sensibile unitario, ancora indifferenziato, al qualcosa molteplice che in questo modo diviene materiale, ovvero l'esser-investito di questo materiale da parte dell'in-sensibile unitario»⁸. Con un'immagine vaga ma suggestiva Lask definisce questo stato originario dell'oggetto come un «groviglio di raggi di relazioni [*Strahlenbüschel von Relationen*]]»⁹: ogni categoria indica uno dei raggi, una di queste relazioni originarie. Mentre in questo oggetto primario categoria e materiale sono indissolubilmente legati, la caratteristica fondamentale dell'oggetto «quasi-trascendente» è la mobilità dei membri. Parlare di «coappartenenza» e di «non-coappartenenza» di categoria e materiale presuppone infatti la possibilità di combinare a piacimento diversi materiali con diverse categorie. Il senso teoretico in cui i diversi membri possono essere combinati diversamente costituisce il senso su cui si esprime il giudizio. Questa regione teoretica può essere rappresentata come l'insieme di tutte le possibili compagini di categoria e materiale, alcune delle quali sono «coappartenenti», poiché riproducono un oggetto originario, mentre le altre sono «non-coappartenenti»: le prime vengono anche definite da Lask «conformi al vero» (*wahrheitsgemäß*), le seconde «contrarie al vero» (*wahrheitswidrig*). L'atto del giudizio comporta però un ulteriore passo logico, con il quale il senso diviene totalmente «immanente» alla soggettività giudicante. Il giudizio consiste infatti in un pronunciamento del soggetto giudicante sulla rispondenza al vero di un senso quasi-trascendente. Tale pronunciamento coincide con l'assegnazione della qualità positiva o negativa a una compagine di categoria e materiale, cioè con la formulazione di un giudizio positivo o negativo. All'opposizione tra positivo o negativo si deve infine aggiungere quella tra correttezza ed errore, tra giudizio vero e giudizio falso. Come è chiaro, queste coppie di opposizioni possono incrociarsi, dal momento che esistono giudizi negativi veri, giudizi negativi falsi, giudizi positivi veri e giudizi positivi falsi. La correttezza e l'errore dipendono dal fatto se il giudizio assegni alla compagine forma-materiale che si trova di fronte la qualità (positiva o negativa) che spetta ad essa oppure no. Se a una compagine

⁸ *Ivi*, p. 372

⁹ *Ivi*.

conforme al vero si attribuisce la qualità positiva, o a una compagine contraria al vero la qualità negativa, si ha un giudizio corretto, in caso contrario il giudizio è errato.

L'intera teoria del giudizio di Lask si basa sulla mobilità degli elementi: innanzitutto la mobilità di categoria e materiale, che possono combinarsi liberamente nel senso quasi-trascendente, e in secondo luogo la mobilità della qualità positiva o negativa, che può essere assegnata in modo libero a compagini in sé conformi o contrarie al vero. Si è però visto come Lask concepisca l'oggetto originario come «sovraoppositivo», cioè come estraneo alle opposizioni che caratterizzano la regione del giudizio. Da dove hanno origine, allora, tali opposizioni? La risposta di Lask è univoca: dall'intervento della soggettività. Tale intervento è descritto, nel linguaggio plastico di Lask, come una «lacerazione» (*Auseinanderreißung*), una «frattura e lussazione»¹⁰, uno «spezzamento» dell'oggetto originario¹¹. La soggettività non ha quindi un accesso diretto all'oggetto originario, che per essa è destinata a rimanere «un paradiso perduto»¹². Per sua essenza essa è infatti destinata a un paziente lavoro di scomposizione e ricomposizione del senso originario, è costretta a separare ciò che è in sé unito, per poi tentare di ricostruire, in una mera riproduzione, la compagine vera di materiale e categoria.

Qui ci si scontra con il fatto originario che così si rivela essere il presupposto fondamentale dell'intera artificialità: che alla soggettività non sia concesso un semplice ed adeguato coglimento del fondo oggettivo nella sua interezza non intaccata, originariamente compiuta e completa, ma le sia, invece, solamente permesso di operare con gli elementi isolati. Ciò che sul piano trascendente non è affatto isolabile, cioè i singoli frammenti di materiale e le singole categorie, le fluttua innanzi come un che di separato. Essa deve ogni volta costruire e comporre insieme a posteriori ciò che, prima di e indipendentemente da ogni frammentazione, si trova nell'immagine originaria trascendente.¹³

Uno dei problemi aperti della dottrina laskiana del giudizio è senz'altro costituito dal rapporto tra il soggetto conoscente e il senso originario. Lask afferma infatti che il senso originario costituisce la «misura» (*Maßstab*) per la conformità o contrarietà al vero del senso quasi-trascendente, e che tale conformità o contrarietà al vero costituisca la misura per la correttezza o l'errore di un giudizio positivo o negativo. È quindi chiaro

¹⁰ *Ivi*, p. 362.

¹¹ *Ivi*, p. 440.

¹² *Ivi*, p. 426.

¹³ *Ivi*, pp. 417 sg.

che debba esistere una qualche forma di accesso del soggetto giudicante all'oggetto originario, in base al quale si possa decidere, seppure in modo non infallibile, sulla correttezza o sull'errore di un giudizio. Il senso originario non può quindi essere del tutto trascendente alla coscienza, ma deve esserle in qualche modo accessibile. Lask afferma, d'altronde, che il senso originario possa essere «riprodotto», una volta che sia stata svelato il meccanismo di formazione del senso secondario del giudizio¹⁴. Non può tuttavia essere questo l'accesso che rende possibile stabilire la correttezza dei giudizi, perché se così fosse la valutazione della correttezza dei giudizi dovrebbe presupporre la conoscenza filosofica della teoria del giudizio, cosa che evidentemente non è. Lask parla in effetti anche di una «conoscenza metagiudicativa» come «semplice dedizione al materiale investito categorialmente, sottoposto al potere della forma logica, alla compagine strutturale originaria della verità priva di opposizione, che coincide con l'oggetto non spezzettato»¹⁵, ma non si sofferma su tale concetto, che resta privo di una collocazione sistematica. Tale concezione appare, in particolare, difficilmente conciliabile con l'affermazione secondo cui la conoscenza sarebbe segnata da una sorta di «peccato originale» in base al quale la regione originaria diventa per essa un «paradiso perduto»¹⁶. Se, nonostante quest'incongruenza interna, si decide di accettare il concetto di una conoscenza «metagiudicativa», resta da chiedersi che cosa Lask intendesse con tale concetto. Di certo dovrebbe trattarsi di una forma immediata di conoscenza, di un accesso in qualche modo intuitivo all'oggetto teoretico, in base al quale siamo in grado di giudicare se un giudizio corrisponde al vero oppure no.

Comunque si interpretino e si tentino di risolvere tali problemi interni alla teoria del giudizio laskiano, resta il fatto che essa rafforza l'immagine della conoscenza teoretica come un processo in cui tra il materiale e il soggetto conoscente si frappone un'insormontabile distanza. Già nella *Logik der Philosophie* era emerso come l'oggetto teoretico stesso fosse caratterizzato da un'intrinseca inadeguatezza rispetto al materiale non-teoretico, inadeguatezza che trovava espressione nel principio dell'«irrazionalità del materiale», in base al quale la forma logica può illuminare esteriormente il suo materiale, ma non può portarne ad espressione l'«interiorità». La conoscenza giudicante aggiunge un ulteriore forma di inadeguatezza, dal momento «gli obbetti [*Objekte*]

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 374: «Una volta che ciò [la trasformazione dell'oggetto ad opera della soggettività] sia stato scoperto, diviene possibile in ogni momento la riproduzione dell'originaria struttura priva di opposizione, in quanto misura per l'oggetto del giudizio».

¹⁵ *Ivi*, p. 396.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 426.

immediati di ogni giudicare non sono mai gli oggetti [*Gegenstände*] stessi, ma costruzioni, in cui gli oggetti sono ormai coperti da aggiunte strutturali che li deformano»¹⁷. La soggettività teoretica assume, tanto nella dottrina delle categorie riflesse quanto nella teoria del giudizio, la funzione negativa di sorgente di strutture artificiali che nascondono e distanziano l'oggetto teoretico originario.

2. Vita, conoscenza e filosofia

Con la teoria delle categorie riflesse e con la dottrina del giudizio Lask estende l'indagine dall'ambito teoretico oggettivo all'ambito teoretico soggettivo. Un allargamento della prospettiva al di là dei confini del dominio teoretico si ha, però, solo con l'introduzione del concetto di *Erleben*. Nella *Logik der Philosophie*, Lask conduce il lettore sul terreno dell'esperienza vissuta partendo dal concetto di «conoscenza», cioè da quella forma di esperienza che funge da correlato soggettivo al senso teoretico oggettivo. Con il concetto di conoscenza Lask afferma di abbandonare la «versione più astratta dell'atto copernicano»¹⁸: da quest'indicazione emerge come la prospettiva oggettivistica venga concepita da Lask come un punto di vista provvisorio e astratto, per quanto indispensabile per cogliere alcuni aspetti fondamentali del fenomeno della validità teoretica. Con l'introduzione del concetto di conoscenza e quindi di esperienza vissuta l'indagine abbandona il regno «puro» e «immacolato» del senso teoretico oggettivo, della validità incontaminata e delle verità «eterne» per rivolgersi all'aspetto concreto, alla realizzazione, di volta in volta differente, del senso oggettivo nell'esperienza vissuta. Lask definisce la conoscenza come «dedizione [*Hingabe*] ad un materiale circondato categorialmente»¹⁹. Tale definizione prescinde dalle complicazioni del senso teoretico esposte nella teoria del giudizio, mettendo in risalto la funzione della conoscenza come «correlato» del senso teoretico. Ai fenomeni teoretici descritti nei termini oggettivi di materiale e forma logica, corrisponde sempre – afferma Lask – un lato soggettivo, che in precedenza era stato messo tra parentesi: «con l'aggiunta della conoscenza a un qualcosa di sconosciuto è connessa l'aggiunta della forma categoriale a

¹⁷ *Ivi*, p. 374.

¹⁸ *Logik der Philosophie*, II, 80.

¹⁹ *Ivi*.

un qualcosa di non investito categorialmente»²⁰. La conoscenza è il comportamento di un soggetto che si trova di fronte a un oggetto strutturato logicamente, a un materiale situato in una forma logica di validità. Con questa definizione Lask conserva il carattere rigorosamente oggettivo del logico e del fenomeno della validità, inscrivendolo però nella concretezza dell'esperienza vissuta. In questo modo i fenomeni descritti precedentemente in termini oggettivi acquistano un significato concreto che restava implicito nella considerazione «de-soggettivata» che caratterizzava la versione «astratta» della rivoluzione copernicana. Ciò si palesa soprattutto in riferimento al problema del rapporto tra la forma e il materiale. La «frattura», la «distanza» tra questi due elementi che emerge dalla dottrina dell'«irrazionalità», assume infatti, nella nuova prospettiva, il significato di una frattura tra soggetto e oggetto, tra *Erleben* e materiale categoriale. Per comprendere meglio i termini di questa problematica occorre seguire il confronto operato da Lask tra la conoscenza e l'«esperienza immediata». Se la prima rappresenta, come si è visto, il correlato soggettivo del senso teoretico, la seconda viene concepita come il correlato soggettivo di un «nudo logico»²¹. Nell'esperienza immediata il soggetto ha a che fare unicamente con un materiale, non con una struttura forma-materiale. Esso «vive» il materiale in un rapporto immediato, che può essere quello dell'esperienza sensibile, ma anche quello dell'esperienza di un valore extrateoretico, come l'esperienza estetica, etica o religiosa, a seconda del genere di materiale ateoretico che esso si trova di fronte. All'immediatezza dell'*Erleben* ateoretico Lask contrappone la mediazione come carattere fondamentale dell'esperienza teoretica:

Essa [la mediatezza del teoretico] consiste nel fatto che il materiale della conoscenza, del senso, della verità, della categoria, che si trova dinanzi alla conoscenza, è in un certo senso spostato via rispetto all'esperienza immediata. Nell'oggetto della conoscenza, tra il materiale e l'*Erleben* si è messa di mezzo la categoria. La conoscenza vive immediatamente solo in essa, e non nel materiale investito; nel materiale essa vive solo mediamente, passando come attraverso la categoria.²²

Il rapporto tra la conoscenza e il materiale (cioè la componete *a posteriori* dell'oggetto) è mediato dalla forma teoretica. Il materiale viene sì conosciuto nell'esperienza teoretica, ma non viene «esperito». La forma teoretica, al contrario,

²⁰ *Ivi*, p. 81.

²¹ Per il concetto di «nudo logico» cfr. *supra*, p. 147.

²² *Logik der Philosophie*, II, 86.

viene esperita immediatamente ma non conosciuta (la conoscenza della forma avviene soltanto nella speculazione filosofica rivolta al valere). Nella riflessione laskiana l'accento cade in particolare sul valore negativo della mediazione teoretica, sulla negazione della vita in essa implicita:

La conoscenza pone dinanzi a sé il materiale per il mero scopo del sapere, nient'affatto per «vivere» in esso, ma solo per cogliere la verità su di esso. La conoscenza «vive» solo nella verità, cioè nel senso teoretico. Vivere immediatamente nel senso teoretico significa, appunto, esperire immediatamente *solo* la forma categoriale; il materiale, invece, viene sottratto alla vita immediata per opera della categoria che si interpone, e allontanato da essa. Il materiale sensibile viene posto innanzi al conoscere solo a scopo teoretico, non lo si fa affatto oggetto di esperienza sensibile o di godimento, lo si «intende» soltanto, per utilizzare un termine con cui possiamo indicare il rapporto che si instaura con qualcosa in cui non si vive, ma che si osserva soltanto, qualcosa di cui si «parla» soltanto.²³

La mancanza di immediatezza, la distanza che si forma tra l'*Erleben* e il materiale ha la sua origine nel fenomeno della forma teoretica. Il conoscere non può avere un rapporto immediato con il materiale perché il suo oggetto non è un nudo logico, ma un oggetto composto, costituito da una forma e un materiale. Il carattere composito dell'oggetto teoretico, il fatto che in esso il materiale si trovi «avvolto» da una forma teoretica, fa sì che il rapporto con il materiale sia condizionato da un'insormontabile distanza. La «frattura» tra la forma e il materiale diviene così una frattura tra il «conoscere» e il «materiale conosciuto». Lask fonda in questo modo l'«opposizione tra vita e conoscenza» sull'«opposizione tra nudità logica e lontananza causata dall'azione traslante della forma categoriale»²⁴.

Un ampliamento di questo quadro si ottiene prendendo in considerazione anche il «piano superiore» della logica laskiana nel suo rapporto con l'*Erleben*. In questo modo i concetti di «vita» e di «conoscenza» si relativizzano, a seconda del punto in cui si decide di tracciare il loro confine. Rispetto alla conoscenza di secondo grado, alla conoscenza delle forme teoretiche, la conoscenza di primo grado può essere infatti considerata come un *Erleben* immediato. Se infatti si assume la forma teoretica come materiale, si può istituire un'opposizione tra l'esperienza immediata della forma teoretica, che si attua nella conoscenza semplice, e la conoscenza «mediata» della forma teoretica, che si ha nella logica, o teoria della conoscenza. Prendendo questo confine

²³ *Ivi*, pp. 86 sg.

²⁴ *Ivi*, p. 87.

come demarcazione fondamentale, si ottiene l'opposizione tra «vita» da un lato e «filosofia» o «speculazione» dall'altro lato. Al primo ambito appartiene, secondo questa partizione, non solo l'esperienza sensibile, ma anche l'esperienza del valore nelle sue diverse forme, tra cui è compresa anche l'esperienza della validità teoretica che si compie nella «conoscenza dell'essere». Sull'altro versante si ha la conoscenza mediata del valore, la riflessione sulla «vita», in cui però il valore stesso non è esperito immediatamente, ma soltanto conosciuto per mezzo di forme teoretiche che, se da un lato lo «rischiarano», dall'altro lo «allontanano» dall'*Erleben*. Per descrivere quest'opposizione Lask si richiama alla contrapposizione fichteana tra *Leben* e *Spekulation*, ritornando su uno dei temi toccati dal suo primo scritto *Fichtes Idealismus und die Geschichte*²⁵:

L'esperienza vissuta immediata è un mero «vivere» e perdersi nel non-sensibile e quindi un non-conoscere, un comportamento che non sa e non riflette, e perciò ingenuo e non disturbato da alcun «pensiero» e da alcuna chiarezza, un'esperienza che non «sa» ciò che «fa» o «vive». «Non si può conoscere ciò in cui si è rinchiusi, ciò che ciascuno è. Bisogna uscirvi, collocarsi in un punto di vista esterno. Questa uscita dalla vita effettiva, questo punto di vista esterno a essa è la speculazione». Un tratto essenziale di ogni conoscenza è lo spostamento dell'immediato in una mediazione e in una distanza. Chi conosce «vive» solo nella verità, e la *sua* vita consiste nella conoscenza. Al contrario, egli non vive in ciò su cui specula, del quale esiste un'altra esperienza immediata rispetto alla sua vita nella verità. [...] «La vita e la speculazione possono essere definite solo l'una per mezzo dell'altra. Vivere è propriamente non-filosofare, filosofare è propriamente non-vivere»²⁶

In questo passo emerge nella sua massima chiarezza uno dei temi centrali della filosofia laskiana considerata nel suo insieme: il contrasto tra l'immediatezza della vita e il freddo distacco da essa che contraddistingue la riflessione. Abbiamo visto come tale tema si radichi sull'esperienza esistenziale di Lask, segnando il suo modo di percepire la vita prima ancora del suo modo di concepirla filosoficamente. Il rapporto tra i due ambiti fondamentali della vita e della speculazione viene caratterizzato in modo ambivalente nella logica della filosofia: da un lato, infatti, egli afferma che «la conoscenza filosofica trae il suo nutrimento [...] dalla sfera dell'esperibilità immediata»²⁷, e che sussiste quindi un «innegabile nesso tra speculazione e vita.

²⁵ Cfr. *supra*, cap. III, par. 4.

²⁶ *Logik der Philosophie*, II, 191 sg. Le citazioni nel testo di Lask sono tratte da J.G. Fichte, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, cit., V, 342 sg.

²⁷ *Logik der Philosophie*, II, 194.

Conformemente al principio della determinazione per mezzo del materiale, ogni conoscenza, e quindi anche la filosofia, è dipendente dalla sfera dell'immediatezza. Tuttavia l'esperienza immediata, pur fornendo il supporto per la speculazione, perde, nel momento in cui ne diviene oggetto, il suo carattere immediato: nella filosofia «manca il colore della vita»²⁸. Ciò conduce Lask a limitare il senso del nesso tra la vita e la speculazione, mettendone in risalto il carattere di opposizione:

Sebbene sussistano ampi nessi tra speculazione e vita, anche il contrario di tale coincidenza rimane comprensibile, dal momento che la filosofia non richiede la vita reale, ma solo che si faccia entrare gli oggetti della vita nel campo visivo e li si «intenda». La speculazione costruisce il suo regno sull'estrema insufficienza, nullità e limitazione della vita.²⁹

Nella *Logik der Philosophie* Lask stabilisce dunque una forma di opposizione tra l'ambito della vita immediata, che comprende la conoscenza irriflessa dell'ente, l'esperienza sensoriale e le diverse esperienze ateoretiche del valore (cioè le esperienze estetiche, etiche e religiose), e l'ambito della riflessione teoretica, in cui tali forme di esperienza vengono fatte oggetto di conoscenza. La conoscenza è per Lask sinonimo di mediazione, e quindi di distacco, di lontananza dalla vita. Essa è infatti caratterizzata dalla struttura forma-materiale, in cui si nasconde sempre, come si è visto, la «frattura» irrazionale che è responsabile di tale allontanamento. Sebbene Lask non manchi di sottolineare la funzione fondamentale del teoretico e la sua legittimità, nei suoi testi si coglie ampiamente una sfumatura negativa che accompagna le riflessioni sull'elemento logico-teoretico. È dunque legittimo chiedersi quale sia il senso da attribuire all'opposizione tra speculazione e vita, e quindi da che cosa nasca il carattere negativo del teoretico. Una risposta si può cercare nel rapporto delle diverse forme di esperienza con l'elemento del valore. Nell'esperienza immediata, il valore (etico, estetico, religioso o teoretico «di primo livello») entra infatti in contatto diretto con l'*Erleben*: si ha un'immersione, un'identificazione della soggettività con il valore. Nella conoscenza filosofica, invece, il valore della vita è come riflesso, sbiadito, osservato da lontano. Esso viene soltanto conosciuto, ma non vissuto. In maniera più o meno esplicita Lask afferma, mostrandosi in ciò profondamente antihegeliano, un primato dell'immediatezza sulla mediazione e della vita sulla speculazione.

²⁸ *Ivi.*

²⁹ *Ivi.*

3. *Erleben* e valore

Lo scritto postumo *Zum System der Logik*, risalente al periodo immediatamente successivo alla stesura delle due opere principali, può essere considerato come un tentativo di inscrivere la logica «oggettiva» esposta nella *Logik der Philosophie* nel contesto concreto dell'*Erleben*. A differenza di quanto avveniva nell'opera del 1911, dove il tema del rapporto tra vita e logica veniva trattato solo per affrontare particolari problemi, come la definizione del concetto di conoscenza, in *Zum System der Logik*, che rappresenta il più corposo tra gli scritti postumi editi da Herrigel, il rapporto tra l'*Erleben* e il valore diviene oggetto di una trattazione sistematica. In esso Lask enuncia un principio fondamentale che nella *Logik der Philosophie*, sebbene vi fosse in una certa misura presupposto, non aveva trovato un'esplicita formulazione:

In ogni indagine sul rapporto tra valido ed essente ci imbattiamo in una circostanza fondamentale, alla quale ogni relazione reciproca tra le due opposte sfere in ultima istanza conduce: il fatto che un molteplice *contenuto di validità è riscontrabile nell'effettività dell'Erleben*. Dobbiamo porre il principio dell'esperibilità del valore, della riscontrabilità del valere nell'*Erleben* al vertice delle nostre considerazioni. Il fatto che il valere sia posto dentro l'effettualità dell'*Erleben* rappresenta la forma più primitiva e semplice di una «relazione» tra valido ed essente. [...] Ciò che *vale* senza essere «appare» tuttavia in qualche modo presso l'essente.³⁰

Il valere è per noi sempre un valere esperito, vissuto. Ogni configurazione valida di senso si presenta per noi sempre nella forma di un senso esperito. Con l'enunciazione di questo principio Lask pone un punto di partenza imprescindibile per ogni considerazione sulla relazione tra *Erleben* e valere, relazione che costituisce la versione concreta della «dualità originaria» di essere e valere. Questo inserimento dell'elemento del valere nel contesto dell'esperienza vissuta non comporta affatto, però, una messa in discussione dell'idea laskiana della separabilità dei due elementi e della loro reciproca indipendenza. Nel rimarcare questo aspetto, Lask giunge, per fugare ogni dubbio sull'indipendenza del valere dalla sua manifestazione concreta, ad affermare che «per il valere l'essere-esperito è solo un destino esteriore in cui esso si imbatte»³¹. All'affermazione della presenza del valere nell'esperienza vissuta Lask non manca

³⁰ *Syst. d. Log.*, III, 67.

³¹ *Ivi*, p. 69.

dunque di affiancare la rinnovata affermazione dell'irriducibile eterogeneità dei due ambiti dell'essere e del valere³². Alla riflessione filosofica egli attribuisce, come si è già visto in precedenza, proprio il compito di separare questi due elementi. Trasposti nella nuova ottica in base alla quale il valere si incarna nell'*Erleben*, gli elementi da distinguere diventano il «contenuto di validità» (*Geltungsgehalt*) e l'«esperienza della validità» (*Geltungserlebnis*). Lask considera, come lo Husserl delle *Ricerche logiche*, il «senso» come qualcosa di separabile e indipendente dagli «atti psichici» in cui esso si presenta. La logica assume così il compito di giungere, partendo dal senso che essa rinviene nell'*Erleben*, al contenuto di validità oggettivo, purificato da tutte le «aggiunte» riconducibili al substrato soggettivo-concreto. Per questo motivo egli prende le distanze da ogni logica incentrata sui concetti del «conoscere, sapere, giudicare ecc.»³³, cioè su quei fenomeni in cui il senso è mescolato con l'elemento dell'*Erleben* anziché essere isolato nella sua purezza. Sulla portata problematica dell'«oggettivismo» logico laskiano ci si soffermerà a breve; per il momento si tratta di mettere a fuoco il rapporto ambiguo che Lask stabilisce tra l'*Erleben* e il valere: da un lato il valere ci si presenta sempre come *Erleben*, dall'altro esso viene pensato da Lask, in questa fase, come contrapposto ad esso per sua stessa essenza.

Un altro elemento di novità contenuto negli appunti raccolti in *Zum System der Logik* è rappresentato dal fatto che Lask si occupi in modo più esteso di quanto non avessero fatto i pochi cenni della *Logik der Philosophie* degli ambiti extrateoretici del valere: in particolare degli ambiti del valore estetico ed etico (il terzo ambito extrateoretico menzionato da Lask, quello religioso, verrà approfondito solo nell'ultima fase³⁴). Il problema del rapporto tra le diverse forme di valore, che sarà centrale nelle riflessioni degli ultimi anni, aumenta dunque il suo peso già nel periodo immediatamente successivo alla stesura delle due opere principali. In particolare lo scritto postumo conferma ed elabora ulteriormente l'idea, che emerge in forma accennata già dall'opera del 1910, secondo cui sussiste una correlazione tra l'ambito teoretico e l'ambito estetico: un'analogia strutturale dalla quale l'ambito etico risulta invece escluso.

³² Cfr. *ivi*, p. 68: «Il fatto che il valere divenga «contenuto di coscienza», «oggetto immanente», «dato» per un soggetto, per un *Erleben* effettivo, si mostra come non inconciliabile con la sua totale estraneità, alterità e autonomia nei confronti della feroce dell'effettuale».

³³ *Ivi*, p. 70.

³⁴ Cfr. *infra*, cap. VIII, par. 4. Il religioso come ambito autonomo del valore viene menzionato in *Logik der Philosophie*, II, 55 nota, 56.

Il carattere fondamentale che accomuna, secondo Lask, i fenomeni distinti del senso teoretico e del senso estetico, è la struttura forma-materiale. In modo analogo al senso teoretico, anche il senso estetico è costituito da una pura forma di validità, sempre uguale a se stessa (ma distinta, in quanto validità estetica, dalla validità teoretica), che racchiude un materiale che può essere sensibile o non-sensibile. Anche la forma estetica, il bello, possiede secondo Lask la stessa illimitata portata del vero. In modo analogo alla forma logica, la forma estetica è infatti capace di racchiudere elementi del tutto eterogenei: il materiale di un'opera d'arte può essere costituito dall'essere sensibile («paesaggi, piante e animali»³⁵) come da un elemento appartenente alla sfera del valere (come per esempio i «conflitti etici» che entrano a far parte del materiale della tragedia³⁶). L'analogia tra senso estetico e senso teoretico si estende fino a includere un corrispettivo estetico dell'«irrazionalità» del materiale: come la forma logica «avvolge» soltanto il suo materiale senza penetrarlo, così anche la forma estetica non intacca il materiale extraestetico nella sua autonomia: «la totalità dell'essente così come del valido viene solo circondata dal momento significativo estetico, senza perdere il suo carattere extraestetico»³⁷. Anche il distacco dal materiale, la distanza generata dall'elemento formale, che abbiamo visto costituire uno dei caratteri fondamentali dell'oggetto teoretico, riguarda secondo Lask l'ambito estetico in modo altrettanto decisivo. In base a ciò egli teorizza già nella *Logik der Philosophie* una contrapposizione tra l'*Erleben* rivolto ad una compagine forma-materiale (esperienza teoretica o estetica), caratterizzato da un distacco «oggettivo» e «transpersonale», e la «vita in senso stretto», in cui avviene un'esperienza di tipo «sensibile, sovrasensibile o personale»³⁸. Il significato del termine «personale» non viene esplicitato nella *Logik der Philosophie*, ma emerge dalle considerazioni sul valore etico contenute in *Zum System der Logik*.

Mentre le riflessioni sul valore estetico contenute nello scritto postumo rappresentano un approfondimento di quanto già esposto nella *Logik der Philosophie*, non si può affermare lo stesso delle riflessioni sul valore etico, dal momento che tale elemento è del tutto trascurato nello scritto del 1910. In base a quanto Lask afferma in *Zum System der Logik*, la differenza fondamentale rispetto agli ambiti teoretico ed

³⁵ *Syst. d. Log.*, III, 117.

³⁶ Cfr. *ivi*.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ *Logik der Philosophie*, II, 192.

estetico consiste nel ruolo della soggettività: mentre nella conoscenza e nell'esperienza estetica l'*Erleben* si trova semplicemente di fronte ad una struttura già formata, ad un «senso» valido composto da forma e materiale, nel comportamento etico il valore non si può separare dalla soggettività stessa:

Il comportamento «pratico» [...] ci pone in un nuovo stadio, in un altro mondo di valore e di senso, di «valore soggettivo», che per noi non significa altro che questo: un *Erleben* diverso dal suo grado minimo, più rinforzato, forte e vigoroso deve essere pensato come posto di fronte alla validità oggettiva. Un tale elemento soggettivo più vitale e attivo, pensato nell'atto di venire incontro ad un qualche oggetto valido, dà vita ad un'altra regione di valore soggettivo. Ci troviamo, cioè, di fronte ad un'altra realtà soggettiva, che riceve la sua coloritura specifica dal valore.³⁹

Mentre negli ambiti teoretico ed estetico il valore si colloca interamente sul versante dell'oggetto, in ambito etico esso si incarna nella soggettività, creando un «valore soggettivo». L'oggetto di un volere etico non è mai una struttura di senso «trans-soggettiva» come nel caso del senso teoretico o estetico, ma tutt'al più la «realizzazione» concreta di tale senso, cioè un'azione⁴⁰. Mentre il senso teoretico o estetico, in quanto «transpersonale», può essere isolato e considerato come oggetto indipendente, l'oggetto etico viene concepito da Lask sempre come un'azione, cioè un «valore soggettivo». In esso si trova sì un elemento oggettivo, ma si tratta della pura «norma» astratta, che di per sé non basta a formare un oggetto etico. Lask definisce dunque la sfera etica come «sfera personale», il «valore soggettivo» come dignità della persona⁴¹. Tale sfera personale si contrappone dunque alla sfera «transpersonale», che è caratterizzata dalla presenza di un «senso» isolabile, di un oggetto composto da una forma e da un materiale, e quindi dal carattere di distacco e di distanza dalla vita che abbiamo visto essere inscindibilmente connesso con la presenza di ciò che Lask chiama «forma». Il fattore discriminante che separa l'ambito «oggettivo» e «transpersonale» dall'ambito della «vita in senso stretto» è dunque costituito dalla presenza della «forma»⁴².

³⁹ *Syst. d. Log.*, III, 96.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 101.

⁴¹ *Ivi*, p. 97.

⁴² Il concetto di una «forma» dell'oggetto etico, utilizzato da Hobe nella sua esposizione del pensiero laskiano (cfr. K. Hobe, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, Diss., Heidelberg 1968, pp. 87 sg.), non trova riscontro nei testi di Lask, che parlano unicamente di forme teoretiche o estetiche.

È emerso come nello scritto *Zum System der Logik* Lask ampli lo spettro della sua indagine al versante soggettivo dei fenomeni connessi al valore. Alla struttura formamateriale, che si colloca sul solo versante oggettivo, egli affianca infatti la struttura soggetto-oggetto, che integra il quadro teoretico permettendo di tenere in considerazione la realizzazione concreta del senso nel «substrato» dell'*Erleben*. Il concetto di «oggetto» contiene secondo Lask un'ambiguità che lo rende particolarmente adatto ad esprimere «il valere che fluttua dinanzi e che si trova di fronte all'*Erleben*»⁴³. Da un lato, infatti, il suo significato etimologico allude a qualcosa di «gettato innanzi» (Lask traduce tale senso letterale di *objectum* con il tedesco *Vorwurf*), a qualcosa, cioè, che rinvia all'*Erleben*, che è strutturalmente in relazione con un soggetto, o, per dirla con Hegel, a qualcosa «per la coscienza». Dall'altro lato Lask legge in tale termine anche il carattere di indipendenza ed eterogeneità del valore nei confronti del substrato reale su cui egli insiste, come si è già visto, con particolare enfasi:

Esso [il termine *oggetto*] significa al tempo stesso uno stare di contro, un venire incontro che, nonostante il suo stare di fronte, è indipendente e autonomo. Il senso più profondo di questo remare contro, di questo svincolarsi dall'*Erleben* e porsi di fronte come oggetto autonomo [...], il fondamento più profondo di ogni «oggettività» è la specificità, estraneità e non-risolvibilità del valore nei confronti della mera effettività dell'*Erleben*.⁴⁴

Anche nella prospettiva del rapporto soggetto-oggetto la dualità originaria di essere e valere conserva per Lask il suo significato fondamentale. L'oggetto, in quanto valere che sta di fronte all'*Erleben*, conserva una sua indipendenza dal soggetto: il carattere «oggettivo» del valere resta in vigore anche nella versione della teoria laskiana che osserva il valere nella sua realizzazione soggettiva. Su questo punto Lask prende esplicitamente le distanze dalla tradizione kantiana e neokantiana, che ascrive l'elemento della validità ad «atti sintetici». Contro questa visione, egli afferma che il soggetto «si trova di fronte» il momento di validità come un oggetto. La validità non può, per Lask, essere ascritta al versante soggettivo (si tratti pure di una soggettività trascendentale), dal momento che il soggetto non ha la validità a sua disposizione, ma se la trova di fronte come qualcosa che «esige riconoscimento».

⁴³ *Syst. d. Log.*, III, 84.

⁴⁴ *Ivi*, p. 85.

Se il valere, inteso come l'istanza originaria contrapposta alla mera fattualità dell'essere, è irriducibile al substrato reale e indipendente da esso, lo stesso non si può affermare del «significato». Con tale termine Lask indica «tutto ciò che ricade nella sfera del valere, e quindi vale, ma rappresenta al tempo stesso un *surplus* rispetto al mero momento del valore e della validità»⁴⁵. Se il *Gelten* inteso in senso originario è qualcosa di unitario e privo di ogni contaminazione proveniente dal substrato reale, allora tutte quelle forme complesse di realtà valide, come i determinati oggetti teoretici o estetici, o come le diverse forme di valere etico o giuridico-sociale, mostrano una struttura composta dall'elemento puro e unitario del valere da una parte e da una qualche porzione di realtà «non-valida» dall'altra. Il mondo del valere presenta dal punto di vista fenomenico una sua molteplicità e articolazione: poiché Lask concepisce il valere come originariamente unitario, deve attribuire all'influsso del substrato reale la molteplicità dei fenomeni validi: «la pluralità nella sfera della validità è *dovuta* alla pluralità del non-valido»; «la molteplicità valida è in qualche modo dipendente dalla molteplicità non-valida»⁴⁶. In base a questo assunto si profila un'ontologia tripartita che lo stesso Lask mette in relazione con la tradizione platonico-neoplatonica. Così come in Platone l'idea del bene si trova al di sopra delle molteplici forme ideali, cui sottostà a sua volta la realtà del divenire, e così come Plotino distingue l'Uno dal mondo intelligibile e dalla realtà terrena, anche Lask colloca il valere puro, la molteplicità dei significati e il substrato reale su tre piani distinti⁴⁷. Che la molteplicità delle forme valide derivasse dalla molteplicità di un elemento non-valido era già emerso nel principio della «differenziazione di significato della forma per mezzo del materiale»⁴⁸. Ma nello scritto *Zum System der Philosophie* tale principio trova applicazione sul terreno del rapporto soggetto-oggetto. In particolare si è già visto come il valere di tipo etico nasca per Lask da un incontro del valere puro con la concretezza di una volontà reale. In un'annotazione inserita da Herrigel in calce al testo, che potrebbe essere successiva rispetto al resto, Lask dichiara di voler estendere lo stesso principio anche all'ambito teoretico, con importanti ricadute sul «sistema» dei valori nel suo insieme:

Riguardo dottrina della differenziazione soggettiva occorre, a rigore, portare avanti l'immane empirismo in base al quale così come l'etico anche il teoretico o razionale – in opposizione a ogni

⁴⁵ *Ivi*, p. 120.

⁴⁶ *Ivi*, p. 121.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 124.

⁴⁸ Cfr. *supra*, cap. VI, par. 7.

irrazionale – sorge per via di un intervento sensibile («irrazionale»)! Quindi lo specifico della ragione teoretica, del logico in generale.⁴⁹

Secondo tale «dottrina della differenziazione soggettiva», i diversi ambiti del valore, quindi in primo luogo i quattro ambiti del valore logico-teoretico, estetico, etico e religioso sorgerebbero da una differenziazione del valore originario ad opera del sostrato soggettivo. Non ci è dato stabilire con esattezza a quando risalga questo pensiero, che Lask formula ripetutamente negli appunti degli ultimi anni⁵⁰. Ciò che è certo è che l'approfondimento di tale idea porta Lask a mettere in discussione alcuni assunti fondamentali della fase «matura» del suo pensiero, lasciando intravedere un'evoluzione che la tragica morte non gli concesse di portare a termine. L'idea che la nascita dell'intero ambito teoretico sia da attribuire alla soggettività verrà infatti radicalizzata negli appunti dell'ultima fase, entrando così in contrasto con la concezione secondo cui l'oggetto teoretico rappresenta qualcosa di originario e antecedente ogni intervento da parte della soggettività.

4. I nodi irrisolti del «sistema» di Lask

Da una lettura d'insieme dei testi risalenti al periodo 1908-1912 la filosofia «matura» di Lask si presenta come un insieme articolato ma non privo di una coesione interna, che spicca senz'altro per l'originalità dell'impostazione e per la profondità e il rigore delle analisi in esso contenute. Temi classici del kantismo, esiti delle riflessioni della logica tedesca ottocentesca, spunti provenienti dalla fenomenologia husserliana, dalla filosofia greca, dall'idealismo tedesco piuttosto che dalla *Lebensphilosophie* confluiscono in essa e si intrecciano dando vita ad una filosofia quanto mai inadatta ad essere etichettata o classificata in modo univoco. Rickert coglieva di certo nel segno

⁴⁹ *Syst. d. Log.*, III, 128.

⁵⁰ Una prima affermazione di tale principio si legge invero già nella *Logik der Philosophie*, II, 65: «Qui dobbiamo inserire la considerazione che, come non è possibile argomentare in questa sede, lo specifico elemento di significato teoretico, quindi la differenza di significato in base alla quale la forma *teoretica* in generale si distingue dalla validità *in generale*, non è dovuta al materiale, ma ha a che fare con il rapporto soggetto-oggetto. Questo punto può restare, qui, privo di ulteriore trattazione». Il tono della nota postuma citata, certamente successiva, mostra però come Lask non solo non avesse trattato ulteriormente questo punto nella *Logik der Philosophie*, ma non lo avesse neppure sviluppato fino all'epoca degli scritti postumi, dove il suo sviluppo comporta, come mostreremo nel prossimo capitolo, importanti modifiche all'impostazione fondamentale del pensiero laskiano.

quando, nella prefazione all'edizione completa, definiva questa fase del pensiero laskiano come «il tentativo di compiere una sintesi tra la filosofia platonico-aristotelica e il moderno kantismo»⁵¹. Tale tentativo di sintesi appare evidente nella singolare concezione dell'«atto copernicano» che Lask elabora in particolare nella *Logik der Philosophie*. In essa si assiste al tentativo di collocare l'elemento logico in una sfera indipendente dalla soggettività e al tempo stesso intimamente connessa con la sfera dell'essente. La sua concezione «ontologica» della verità da un lato richiama tanto la filosofia antica quanto la scolastica medievale (il *verum* come uno dei *transcendentia*), dall'altro lato anticipa, come è stato altrove messo in evidenza, il concetto heideggeriano di verità⁵².

Il richiamo a Kant assume quindi un significato del tutto peculiare: il filosofo di Königsberg è per Lask soprattutto colui che ha superato la «metalogicità» dell'essere, cioè la concezione che considera l'essere come indipendente dall'elemento logico. La formulazione laskiana della tesi copernicana, la sua affermazione dell'identità di essere e verità, va però letta tenendo sempre presente le scelte terminologiche di Lask, in particolare riguardo al sostantivo *Sein*. L'essere che viene equiparato al logico è infatti null'altro che la categoria «essere», l'«oggettualità» degli oggetti, mentre ciò che è, ovvero il materiale della categoria, viene concepito come un che di metalogico, di assolutamente indipendente dalla forma logica. Ciò comporta, come si è visto, una sorta di «restrizione» del potere del logico, restrizione che diviene ancor più evidente nel momento in cui Lask mette in chiaro come la veste teoretica non sia che *una* delle possibili modalità in cui il «materiale» può venire incontro al soggetto. Ad esso si affiancano le diverse forme di «esperienza vissuta», come l'esperienza sensoriale, l'esperienza estetica, etica o religiosa, forme in cui l'elemento logico, e quindi la categoria «essere» non giocano alcun ruolo. In questo quadro appare chiaro come Lask, assumendo la prospettiva dell'*Erleben* come punto di vista più comprensivo rispetto alla restrizione al solo ambito teoretico, abbandona la prospettiva strettamente *erkenntnistheoretisch* propria della prima critica kantiana e di un certo neokantismo.

Un'analisi del concetto del soggetto in Lask mette, in effetti, in risalto diversi momenti di rottura nei confronti della tradizione kantiana. Uno dei concetti fondamentali di tale tradizione, quello di soggetto trascendentale, si trova infatti ad

⁵¹ H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., p. X.

⁵² Cfr. K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philosophisches Jahrbuch» 78 (1971), pp. 360-378.

essere messo radicalmente in discussione. Anche l'equivalenete rickertiano di tale concetto, la «coscienza in generale» (*Bewusstsein überhaupt*), viene respinto dall'impostazione del discepolo di Rickert. Lask, servendosi del termine *Erleben*, rimanda piuttosto ad un soggetto che è vita, esperienza concreta. Se il soggetto laskiano è fondamentalmente un soggetto concreto, il trascendentale da momento soggettivo diventa un momento oggettivo, che il singolo soggetto trova dinanzi a sé nella forma di un'istanza che pretende riconoscimento. In questo senso la filosofia laskiana rappresenta senz'altro un punto di passaggio, un pensiero in cui si incarna la fine di un modello e l'inizio di un altro. Il modello kantiano-idealista di una soggettività come garante dell'oggettività o come entità sovraindividuale, sede dei valori culturali e motore del loro sviluppo, giunge in essa ad una fine⁵³. L'uomo risulta, nella visione laskiana, non più come il membro di una soggettività collettiva che crea e afferma valori, ma come un singolo posto di fronte ad un mondo di forme oggettive che invocano il suo riconoscimento. Il mondo della logica non è più, come nella concezione hegeliana, un mondo di forme vive che si avvicinano trasformandosi le une nelle altre, e che costituiscono il motore vivente della realtà, ma un mondo di forme immobili, aride, astratte, che «avvolge» sì la realtà, ma che, per «illuminarla», la rende immobile e fredda. Il modello filosofico che il pensiero laskiano delinea è quello novecentesco del soggetto concreto, che non ha a sua disposizione le garanzie di validità di un soggetto trascendentale, ma che riflette sulla limitatezza della ragione e ricerca una dimensione originaria a partire dalla quale possa comprendere l'esistenza umana nella sua multiformità.

Sono tante le domande che il tentativo laskiano di superare la filosofia soggettivo-trascendentale lascia senza risposta. Due sono, in particolare, gli ambiti problematici a cui esse possono essere ricondotte. Il primo riguarda il senso dell'«oggettivismo» laskiano. Una delle tesi fondamentali della *Logik der Philosophie* e degli scritti coevi consiste infatti, come si è visto, nell'affermazione dell'indipendenza dell'elemento logico dal momento soggettivo. Lask afferma così, in linea con filosofi come Bernhard Bolzano e il primo Husserl, l'esistenza di un momento logico oggettivo, indipendente dagli atti conoscitivi. Ma in che cosa consiste questo elemento logico, e in che misura

⁵³ Malter afferma a tal proposito che il «significato attuale e perdurante» del pensiero di Emil Lask consiste nel mettere in risalto le «aporie dell'idealismo» (R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 23 (1969), pp. 86-97, in particolare p. 97.

esso è indipendente dalla conoscenza? La forma logica non possiede, per Lask, una sua autonomia dal materiale, né una sua propria vitalità, un proprio potere di «iniziativa». L'ingresso del materiale nella forma logica corrisponde al passaggio, da parte dell'*Erleben*, da un atteggiamento di esperienza immediata (sensoriale, estetica o di altro tipo) ad un atteggiamento conoscitivo, da un approccio «vitale» ad un approccio teoretico nei confronti del materiale. Da ciò deriva uno stretto legame tra l'elemento logico oggettivo e l'atteggiamento dell'*Erleben* nei confronti del materiale, legame che Lask, tuttavia, lascia del tutto inesplicito nella sua trattazione.

Il significato fondamentale che egli sembra attribuire al carattere oggettivo dell'elemento logico è la sua indipendenza dall'atto giudicante. Non è la sintesi del giudizio, secondo Lask, a costituire l'oggetto teoretico né a fondarne la validità, ma l'ingresso del materiale nella forma logica, che egli concepisce come indipendente dall'atto conoscitivo. In ciò si rivela l'assoluta avversione laskiana nei confronti di ogni teoria che attribuisca un ruolo «costruttivo» alla soggettività conoscente: l'atto conoscitivo consiste per Lask nel riconoscimento di un oggetto teoretico, non nella sua costituzione⁵⁴. L'oggettivismo logico è in questo caso rivolto esplicitamente contro l'idea kantiana della costituzione dell'oggetto nella sintesi conoscitiva e contro la ripresa neocriticista di tale idea. Stabilito ciò, è legittimo chiedersi quali altri significati Lask intendesse attribuire all'affermazione dell'oggettività dell'elemento logico. Si tratta di un'assoluta indipendenza dalla conoscenza? Di un'indipendenza dal pensiero umano? L'affermazione di un oggettivismo radicale, di un «logico» assolutamente distinto dal nostro *logos* avrebbe immaginabili conseguenze paradossali. Lask, d'altronde, mette ripetutamente in risalto il carattere di correlazione tra l'elemento oggettivo e l'elemento soggettivo, per esempio quando ricorda che il termine *Gegenstand* include l'idea di un riferimento alla soggettività⁵⁵. Il senso esatto dell'oggettivismo logico e in particolare il rapporto tra l'oggetto logico e l'atteggiamento teoretico resta dunque uno dei nodi irrisolti del «sistema» delineato dalle opere della fase «matura» della filosofia laskiana.

⁵⁴ Cfr. *Syst. d. Log.*, III, 156: «Può anche darsi che ci sia una conoscenza che forma, ma fin'ora non abbiamo avuto nessun motivo per prenderne atto. Fin'ora non sappiamo altro che ciò: conoscere significa darsi alla verità, cogliere un senso vero, dare ascolto all'elemento formale che investe un materiale, offrire al senso trascendente un luogo dove possa immanentizzarsi, essere soggettività ricettiva. Quindi non un'attività che dà forma o applica categorie, ma dedizione al materiale che, in sé, sta nella forma».

⁵⁵ Cfr. *Logik der Philosophie*, II, 30: «L'«oggetto» è: verità che vale di contro, «sta di contro» alla soggettività. Nell'oggettualità è quindi già accennato, al tempo stesso, il fatto che l'oggetto viene pensato come oggetto fluttuante in riferimento al soggetto».

Il secondo ambito problematico che resta aperto nel «sistema laskiano» costituisce, in un certo senso, il nucleo intorno a cui ruotano, in misura maggiore o minore, tutti i diversi filoni della riflessione di Lask: il rapporto tra l'essere e il valere. L'impostazione fondamentale rimane, dalle primissime opere fino alla fase di cui si è appena trattato, di tipo dualistico. Il «dualismo originario» tra ciò che è e ciò che vale domina la riflessione laskiana in maniera univoca, tanto da aver spinto uno dei più importanti interpreti di Lask a parlare di un «dualismo della visione del mondo» (*weltanschaulicher Dualismus*) come presupposto pre-filosofico del suo pensiero⁵⁶. In precedenza, si è però cercato di mettere in evidenza la dipendenza «negativa» del dualismo laskiano dal riduzionismo positivista⁵⁷. Essere dualista significa innanzitutto, per Lask, contrapporsi alla visione del mondo che non riconosce dignità ontologica a nulla che non sia l'essere psicofisico indagabile dalle scienze positive. Il «valere», l'elemento che, affiancato all'«essere», genera il dualismo, viene definito in un primo momento come tutto ciò che non si lascia ridurre ad esso. Si è visto come l'approfondimento dell'indagine porta Lask a ribaltare questa prospettiva, e quindi a guadagnare una definizione positiva del valere come ciò che ha valore e dignità, che pretende riconoscimento, e a definire l'altro polo come la «mera fattualità» privata di ogni riferimento al valore. Sul versante di «ciò che è senza valere» resta il mero «esser-così e non altrimenti», la «brutalità» della realtà di fichteana memoria⁵⁸. In una certa misura, il dualismo laskiano ha, quindi, anche il senso del mantenimento del carattere «irrazionale» della realtà, della sua irriducibilità all'elemento valido razionale. Questa considerazione ci sospinge verso un altro dualismo fondamentale del «sistema» di Lask: quello tra forma e materiale. Si è visto come il concetto di «irrazionalità» trovi in questo ambito la sua collocazione specifica: la forma non penetra il materiale nella sua essenza; il materiale rimane «irrazionale» anche nel momento in cui esso viene «razionalizzato» dalla forma. Il dualismo di forma e materiale non coincide, tuttavia, con quello di valere ed essere. Non tutto il materiale, infatti, è di tipo «essente» e «non-valido»: anche una realtà intrisa di valore o una forma valida può ricoprire il ruolo di materiale in un «oggetto teoretico». La forma, d'altronde, pur essendo sempre un elemento riconducibile all'ambito del valere, non rappresenta il valere *tout court*, dal momento che soltanto il valere teoretico ed estetico si esplica come forma, mentre gli altri ambiti (l'etico e il religioso) non presentano la dualità

⁵⁶ Cfr. U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., pp. 51-64.

⁵⁷ Cfr. *supra*, p. 114.

⁵⁸ Cfr. *supra*, p. 60.

forma-materiale. La domanda che dunque si pone è: qual è l'origine del dualismo forma-materiale? Perché esso si trova solo in alcuni ambiti del valere? E ancora: qual è il rapporto tra i diversi ambiti del valere, quale la dinamica della loro genesi? Esiste un ambito originario del valere, a cui gli altri possano essere ricondotti? Queste domande, unite a quelle riguardanti il senso dell'oggettivismo e l'origine del teoretico, costituiscono, per quanto ci è possibile ricostruire, il motore che spinse, negli ultimi anni, il pensiero di Lask verso un ripensamento complessivo della sua impostazione, alla ricerca di una nuova prospettiva che gli permettesse di affrontare in modo adeguato le questioni irrisolte del suo progetto di sistema.

Capitolo VIII

«Vita» e «contemplazione» negli scritti postumi

1. Gli ultimi anni a Heidelberg (1912-1914)

Die Lehre vom Urteil fu l'ultimo scritto pubblicato da Lask, fatta eccezione per due recensioni¹ e per le brevi presentazioni dei suoi libri apparse sulle *Kant-Studien*². Al felice periodo produttivo tra il 1909 e il 1911 seguirono, dal 1912 al 1914, anni di silenzio letterario, in cui Lask da un lato tentò di portare avanti il suo progetto di un sistema di logica, dall'altro si sforzò di seguire nuove direzioni che si facevano avanti nella sua riflessione, mettendo gradualmente in discussione alcuni degli assunti fondamentali del «sistema» progettato negli anni precedenti.

All'inizio di tale periodo, nell'estate 1912, Lask partì per un viaggio di alcune settimane in Dalmazia (allora parte dell'Impero Austriaco), viaggio che definisce in una lettera alla cugina come «surrogato a un contenuto di vita razionale», confessando che «in ogni caso non posso annunciare nulla di razionale che si sia verificato nel frattempo: nessun libro e nulla, nessun progetto e poi nulla»³. A dispetto di tale improduttività, l'attività didattica continuava a riscuotere successi presso il ristretto e fedele gruppo di studenti, che mostravano «ammirazione» per i suoi scritti⁴. Si tratta senz'altro del periodo di massimo successo per il docente Lask, che vedeva con soddisfazione affermarsi tra i suoi allievi una personalità filosoficamente forte come Georg Lukács⁵.

¹ Si tratta della recensione della seconda edizione delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Rickert, apparsa in «Logos» 4 (1913), pp. 246-249 e della recensione della quarta edizione della *Logik* di Sigwart, in «Deutsche Literaturzeitung» 34 (1913), pp. 1558-1561 e della recensione a di D. Michaltschew, *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 150 (1913), pp. 190-194.

² Le *Selbstanzeigen* della *Logik der Philosophie* e della *Lehre vom Urteil* apparvero rispettivamente in «Kant-Studien» 16 (1911), pp. 355-356 e 17 (1912), pp. 297-298.

³ Lettera alla cugina Jenny del 13 settembre 1912 (Heid Hs 3820, 413).

⁴ Lettera a Rickert del 18 giugno 1912 (Heid Hs 3820, 361).

⁵ Cfr. la lettera alla sorella Berta (senza data, Heid Hs 3820, 406): «L'ultima stella che è sorta qui a Heidelberg è ancora Georg von Lukacs [...]. Da saggista è adesso passato completamente a filosofo sistematico, e da lui c'è sicuramente molto da aspettarsi». Sul rapporto tra Lask e Lukács dal punto di vista filosofico cfr. I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories*, in Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments*, vol. II, Routledge, London-

Sul piano dell'attività accademica, nel periodo tra la fine del 1912 e l'inizio del 1913 Lask si fece copromotore di un'iniziativa tesa a difendere il ruolo della filosofia nel panorama universitario tedesco. Nel dicembre 1912 gli studenti di Marburgo avevano infatti dato luogo ad una protesta in seguito all'assegnazione della cattedra che era stata di Hermann Cohen a un docente di psicologia sperimentale. Ne nacque una petizione che girò in diverse facoltà di filosofia tedesche, raccogliendo l'adesione di docenti e studenti. Lask si spese con impegno in questa battaglia, coinvolgendo i suoi studenti e ottenendo l'appoggio di Ernst Troeltsch alla causa⁶. Nel marzo del 1913 Lask compì uno scatto di carriera accettando, su pressione di Windelband, l'incarico di *etatmäßiger außerordentlicher Professor* e di codirettore del *Philosophisches Seminar*. Come per la nomina a professore tre anni prima, anche questa volta Lask accettò con una certa riluttanza, poiché temeva di dover restringere troppo il tempo dedicato alla ricerca. A convincerlo fu solo l'insistenza di Windelband, ormai impossibilitato dalle sue condizioni di salute a svolgere da solo le funzioni di direttore⁷. Qualche mese dopo, lamentandosi di non riuscire a scrivere nulla per via degli impegni accademici, scherzava con Rickert affermando di essersi «procurato uno schiavo» per farsi ripetere ogni giorno: «Ricorda che puoi abbandonare tutto ciò!»⁸. Nonostante l'ancor giovane età, lo coglie spesso, in questi mesi, il pensiero, tragicamente e inconsapevolmente premonitore, di poter giungere al termine della propria vita senza riuscire a portare a termine i suoi progetti filosofici⁹.

Per quanto riguarda gli interessi speculativi, dalle lettere si evince l'intento, risalente alla seconda metà del 1912, di riprendere uno studio approfondito di Fichte e di Hegel¹⁰.

New York 1992, pp. 373-405 e H. Rosshoff, *Zur Form des Gegenstandsbegriffs bei Emil Lask und dem frühen Georg Lukács*, Diss., Berlin 1970.

⁶ Cfr. le lettere a Rickert del 12 dicembre (Heid Hs 3820, 366) e alla madre del 13 dicembre 1912 (Heid Hs 3820, 396). Per estendere la portata della protesta, Lask promosse insieme a Rickert un'altra petizione, in cui alcuni tra i massimi esponenti della filosofia tedesca dell'epoca chiedevano al governo che nessuna cattedra di filosofia venisse più assegnata a psicologi sperimentali, e che, dove ciò fosse accaduto, si istituissero nuove cattedre di filosofia. La petizione riportava come primi firmatari Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Paul Natorp, Alois Riehl e Wilhelm Windelband. Il 5 Febbraio 1916 Rickert riferiva a Lask di aver raccolto sino a quel momento l'adesione di 105 docenti, sparsi tra Reich tedesco, Austria e Svizzera (cfr., sull'intera vicenda, le undici lettere di Rickert a Lask dal 10 dicembre 1912 al 26 Febbraio 1913: Heid Hs 3820, 202-212).

⁷ Cfr. la lettera alla madre del 6 marzo 1913 (Heid Hs 3820, 398).

⁸ Lettera a Rickert del 25 maggio 1913 (Heid Hs 3820, 369).

⁹ Cfr. la lettera alla famiglia dell'1 marzo 1913 (Heid Hs 3820, 390) e la lettera a Rickert del 20 giugno 1913: «la Sua lettera ha rafforzato in me l'impressione che la vita vada via e la morte giunga, senza che io sia giunto ad esprimere ciò che forse avrei da dire» (Heid Hs 3820, 371).

¹⁰ Cfr. le lettere alla madre del 17 giugno 1912 (Heid Hs 3820, 392) e a Richard Kroner del 23 dicembre 1912 (Heid Hs 3820, 436).

Anche sul versante dei corsi universitari si può notare un ritorno a temi trattati prima della fase «matura», come dimostra il corso del semestre estivo del 1913 su «Filosofia della storia (comprendente logica delle scienze storiche e della cultura)» e quello del semestre estivo del 1914, intitolato «Dottrina della scienza (logica della filosofia delle scienze naturali e della cultura)»¹¹. L'interesse per i temi storici in senso ampio emerge anche da una lettera a Marianne Weber, dove si legge: «Per ora sono nella disposizione giusta per assumere su di me tutto ciò che abbia a che fare con la filosofia della storia, la filosofia sociale e la filosofia della vita»¹². In questo periodo si ha notizia di diversi progetti minori: a parte l'idea, suggerita da Rickert ma presto abbandonata, di pubblicare un libro su Platone, si tratta per lo più articoli che sarebbero dovuti apparire sulla rivista *Logos*, ma che Lask non portò a termine. Egli progettò infatti un articolo sulle scienze della cultura, uno sul libro che Simmel aveva appena pubblicato su Goethe¹³, un breve saggio sul «sistema delle scienze» e uno, dal titolo «vita e contemplazione», che avrebbe dovuto tentare una partizione sistematica dei diversi ambiti del valore. Di quest'ultimo tema si stava occupando, in quegli stessi anni, Heinrich Rickert, che pubblicò nel 1913 uno studio intitolato *Vom System der Werte*¹⁴ e, nel 1914, sulle *Kant-Studien*, il saggio *Über logische und ethische Geltung*¹⁵. Secondo la testimonianza di Eugen Herrigel, Lask riconobbe in quest'ultimo scritto alcune tesi, a cui egli era giunto in modo parallelo, che avrebbero dovuto svolgere una funzione centrale nel suo studio su «vita e contemplazione», e abbandonò temporaneamente l'idea di pubblicazione, ritenendo di non avere gran che da aggiungere a quanto espresso dal maestro. Pare che poco dopo, però, egli ritornò sulla sua decisione e riprese a lavorare sul tema, che può quindi essere considerato l'ultimo progetto incompiuto di Lask¹⁶. Gli appunti relativi a questo progetto sono stati raccolti da Herrigel sotto il titolo *Zum System der Philosophie*¹⁷.

¹¹ Cfr. la lista delle attività didattiche di Lask in U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., p. 266.

¹² Lettera a Marianne Weber del 17 febbraio 1913 (Heid Hs 3820, 440).

¹³ Cfr. *ivi*.

¹⁴ H. Rickert, *Vom System der Werte*, «Logos» 7 (1913), pp. 295-327.

¹⁵ H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung*, «Kant-Studien» 19 (1914), pp. 182-221.

¹⁶ Cfr. E. Herrigel, *Vorwort des Herausgebers* in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, cit., I, XX sg. In una lettera a Rickert scritta dal fronte il 3 marzo 1915 (Heid Hs 3820, 497) si legge: «Una sola volta – nella solitaria trincea – mi sono passati per la testa pensieri filosofici. Ma nulla di nuovo, nulla di produttivo, non elaborazioni delle impressioni di guerra, come per Kroner, ma solo ricordi del tema del saggio su *Logos*, che vorrei ancora scrivere». Con ogni probabilità Lask si riferiva al saggio «vita e contemplazione».

¹⁷ E. Lask, *Zum System der Philosophie* (=Syst. d. Phil.), III, 171-236.

Ben presto, però, la situazione internazionale cominciò a farsi instabile. Nel luglio 1914, dopo l'attentato di Sarajevo, nei giorni dell'ultimatum dell'Austria alla Serbia, Lask scrisse alla madre: «la congiuntura mondiale si fa così inquietante, che diventa difficile restare nella contemplazione»¹⁸. Quando si fece chiaro che la comunità storica in cui egli si riconosceva e di cui sentiva di dover condividere i destini, il *Reich* tedesco, entrava in uno stadio che ne metteva in discussione l'esistenza, Emil Lask avvertì il richiamo del dovere. Aveva ormai trentanove anni, e in quanto professore universitario non aveva obblighi legati alle armi. Così Berta Lask descrive questo momento decisivo per il destino del fratello: «Quando a suo modo di vedere i beni culturali erano minacciati e la comunità del popolo richiedeva un altro, urgente servizio, per lui non vi fu scelta. «Solo uomini mediocri, adatti al servizio, possono desiderare, in questo momento, di vivere in comoda tranquillità», scrisse alla madre nel gennaio 1915, e in agosto a Marianne Weber: «non riesco più a toccare un libro; la contemplazione è come eternamente lontana». Così scese in campo, senza entusiasmo per la guerra e senza illusioni, come sottoufficiale di fanteria»¹⁹.

2. La partizione del valore

Il lascito di Lask, in particolare per quanto concerne gli scritti risalenti agli anni 1913-14²⁰, è costituito da una serie di appunti sparsi, raccolti con grande pazienza e sforzo ermeneutico dal curatore delle *Gesammelte Schriften* Eugen Herrigel. Come egli stesso riferisce nella prefazione, gli appunti, che comunque forniscono un quadro frammentario e non privo di contraddizioni dell'ultima fase del pensiero di Lask, sono stati selezionati e in parte rielaborati dal curatore, al fine di ricavarne un testo quantomeno comprensibile. Per giustificare l'arbitrarietà necessariamente implicita in tale operazione, Herrigel si richiama a «numerosi dialoghi con Lask» che «durante tutto questo periodo decisivo» avrebbero «acuito» il suo sguardo «per ciò che importava principalmente»²¹. Gli scritti postumi risalenti all'ultimo periodo ci giungono dunque in uno stato doppiamente precario: da un lato la loro forma è frammentaria, talvolta

¹⁸ Lettera alla madre del 26 luglio 1914 (Heid Hs 3820, 401).

¹⁹ Manuskript Berta Lask, *Vorwort* (Heid Hs 3820, 267), p. 5.

²⁰ Si tratta, oltre al già menzionato *Zum System der Philosophie*, di E. Lask, *Zum System der Wissenschaften (=Syst. d. Wiss.)*, III, 237-293.

²¹ E. Herrigel, *Vorwort des Herausgebers*, cit., p. XXI.

confusa e contraddittoria, dall'altro lato si aggiunge a ciò la mediazione di Herrigel, che, per quanto potesse essere stato, negli ultimi anni, la persona filosoficamente più vicina a Lask, non può che rappresentare un ulteriore filtro attraverso il quale il pensiero di Lask giunge a noi. Ma nonostante questo quadro poco rassicurante, gli scritti pubblicati nell'ultimo volume permettono di ricostruire, quantomeno, alcune linee fondamentali che la riflessione di Lask stava seguendo prima della tragica scomparsa.

Gli appunti di Lask risalenti agli anni 1913-14 sono stati raccolti da Herrigel in due gruppi tematici, intitolati *Zum System der Philosophie* e *Zum System der Wissenschaften*. In particolare il primo dei due raccoglie le riflessioni sul rapporto tra i diversi ambiti del valore e su una loro possibile partizione. Si tratta di pensieri che sviluppano ulteriormente il punto di vista dell'*Erleben* che abbiamo visto farsi avanti già nella fase matura come punto di vista complementare rispetto all'approccio oggettivo-trascendentale prevalente nella *Logik der Philosophie*. Mettendosi sulle tracce di queste frammentarie riflessioni è possibile ricostruire la via che Lask stava elaborando per risolvere alcuni dei problemi lasciati aperti dal progetto di sistema degli anni 1910-12, in particolare quelli riguardanti il senso e l'origine dell'ambito oggettivo teoretico-estetico e il suo rapporto con gli altri ambiti del valore. Al fine di mettere in luce tale percorso, intrapreso da Lask negli ultimi anni di vita e bruscamente interrotto, sarà utile tenere presenti alcuni scritti di altri autori, che ricoprirono un significato particolare per lo stesso Lask. Si tratta in primo luogo dei due saggi di Rickert *Vom System der Werte* e *Über logische und ethische Geltung*, notevoli per via della vicinanza delle tesi in essi contenute con quelle elaborate in modo parallelo da Lask nello stesso periodo, e utili anche a far risaltare, per contrasto, la peculiarità dell'approccio di Lask. In secondo luogo i molteplici riferimenti diretti contenuti negli appunti di Lask rendono opportuno prendere in considerazione il *Goethe* di Simmel²², opera pubblicata nel 1913 che attrasse immediatamente l'attenzione di Lask per il tentativo, in essa contenuto, di superare la prospettiva dualistica nell'ambito di un quadro teoretico molto vicino a quello che lui stesso stava elaborando in quegli anni.

Si è visto come già nella fase precedente, in particolare nello scritto *Zum System der Logik*, fosse presente una rudimentale partizione degli ambiti del valore, in base alla quale gli ambiti teoretico ed estetico risultano avere numerosi tratti in comune che li

²² G. Simmel, *Goethe*, Klinkhardt und Biermann, Leipzig 1913.

differenziano dall'ambito etico²³. Tali tratti comuni ruotano intorno alla struttura formamateriale e al carattere oggettivo del teoretico e dell'estetico. In entrambi questi ambiti il soggetto si trova di fronte, secondo Lask, un oggetto dotato di valore, composto da un elemento formale e da un materiale dato. Tale oggetto, definito anche dal termine «senso», è isolabile dal «sostrato empirico» in cui si realizza, cioè dalla soggettività che lo «vive» empiricamente. L'ambito etico, al contrario, presenta caratteri per molti versi opposti a questi: in esso il valore non si manifesta in un oggetto, ma in un comportamento soggettivo. Esso non presenta, dunque, la doppia dualità formamateriale e soggetto-oggetto propria degli ambiti teoretico ed estetico.

Nei due scritti *Zum System der Werte* e *Über logische und ethische Geltung* Rickert dà una caratterizzazione dei diversi ambiti del valore molto simile a quella che Lask aveva incominciato ad elaborare negli appunti non pubblicati confluiti in *Zum System der Logik*, e che poi avrebbe ulteriormente sviluppato negli schizzi degli anni 1913-14. Nell'articolo *Vom System der Werte*, pubblicato nel 1913, Rickert si pone l'obiettivo di delineare un «sistema aperto» che possa comprendere in sé le diverse forme di valore storicamente date e anche quelle che potrebbero manifestarsi in futuro. A tal fine egli opera una partizione basata su principi il più elementari possibili: «tutti i beni o sono persone, oppure non sono persone, e quindi sono «cose» [*Sachen*], e il nostro comportamento verso essi può essere definito o di attività o non di attività, e quindi di «contemplazione»²⁴. Rickert fa incrociare questa bipartizione con un'altra classificazione, secondo il «grado di compimento»: egli distingue i modi in cui un valore si incarna nella realtà in tre diverse modalità di realizzazione. In primo luogo si ha il modo della «totalità in-finita» (*un-endliche Totalität*), dove il termine in-finito rimanda a una mancanza di compimento, ad un eterno tendere alla completezza. Vi sono poi il modo della «particolarità pienamente-finita» (*voll-endliche Partikularität*), in cui il valore si incarna in una compiutezza che non rimanda a una totalità, e infine il modo della «totalità pienamente-finita» (*voll-endliche Totalität*), dove il valore si realizza in modo pieno e completo²⁵. Applicando queste tre modalità di realizzazione ai due ambiti contemplativo e personale, Rickert ottiene una partizione dei valori in sei ambiti²⁶. Il contemplativo nella forma della totalità in-finita è il teoretico, dal momento che la

²³ Cfr. *supra*, cap. VII, par. 3.

²⁴ H. Rickert, *Vom System der Werte*, cit., p. 298.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 300-304.

²⁶ Per i sei ambiti del valore cfr. *ivi*, pp. 307-322.

scienza tende infinitamente all'ideale, mai raggiungibile, di una conoscenza completa dell'ente. Il contemplativo nella forma della particolarità pienamente-finita costituisce l'ambito estetico, dove l'opera d'arte costituisce un'unità al tempo stesso particolare e completa. La realizzazione del contemplativo come totalità pienamente-finita si ha infine nelle forme contemplative di religiosità, come la mistica o il panteismo, incarnati per esempio nel Buddismo. Sul versante personale-attivo si ha invece, come incarnazione della totalità in-finita, l'ambito etico-sociale, comprendente tanto il momento etico basato sul concetto kantiano di dovere, quanto la realizzazione concreta dell'eticità nelle istituzioni alla base della vita sociale²⁷. La particolarità pienamente-finita sul piano personale viene individuata da Rickert in un ambito tradizionalmente trascurato della filosofia, e per questo privo di una definizione corrente, che comprende la sfera dei sentimenti privati e dei legami personali, come l'amicizia o i legami familiari, e che egli definisce come ambito «erotico», in quanto l'«amore» è il valore in esso dominante. In ultimo, la totalità pienamente-finita è rappresentata sul piano personale-attivo dal teismo in quanto fede in un dio personale.

Kant aveva individuato, secondo Rickert, quattro tipi di valore, che sono gli stessi quattro da cui le riflessioni di Lask prendono le mosse: il teoretico, l'estetico, l'etico e il religioso²⁸. Tali ambiti vengono dunque così distribuiti dalla bipartizione rickertiana tra ambito contemplativo e ambito personale: il teoretico e l'estetico appartengono al primo, mentre l'etico nelle sue diverse declinazioni appartiene al secondo. Il religioso viene invece «distribuito» su entrambi i versanti, a seconda che si tratti della mistica panteista o della fede in un dio personale. Così come Lask, Rickert contrappone dunque l'ambito «contemplativo» teoretico-estetico all'ambito pratico-personale.

La vicinanza con la posizione di Lask risulta però ancora più evidente nel secondo saggio, pubblicato da Rickert a circa un anno di distanza: *Über logische und ethische Geltung*. La caratterizzazione del valore teoretico, estetico ed etico e la differenziazione tra i primi due e il terzo ricalca infatti in modo quasi letterale le osservazioni contenute in *Zum System der Logik*, tanto da rendere plausibile un'influenza del discepolo sul maestro. Tra i caratteri che Rickert attribuisce al teoretico e all'estetico vi è, infatti,

²⁷ Negli appunti postumi Lask si esprime criticamente sull'accostamento rickertiano dell'ambito etico all'ambito sociale: «non posso accettare l'equazione rickertiana dell'etico e del sociale, considerando che il valore dell'autonomia non ha nulla di sociale!» (*Syst. d. Phil.*, III, 209). L'autonomia del tipo di valore sociale rispetto all'etica individuale era stata d'altronde una delle tesi centrali della *Rechtsphilosophie* (cfr. *supra*, cap. V, par. 4).

²⁸ Cfr. H. Rickert, *Vom System der Werte*, cit., p. 297.

innanzitutto la veste oggettiva del valore: «A partire dal bene *oggettivo* il valore teoretico penetra in un certo senso con i suoi raggi nel comportamento soggettivo»²⁹; «tanto nell'ambito teoretico quanto in quello estetico l'accento cade sul senso o contenuto del bene oggettivo, e il comportamento del soggetto riceve solo da esso il significato per il valore che gli è proprio»³⁰. In secondo luogo Rickert mette in evidenza, come Lask, la comunanza dell'oggetto logico ed estetico in base alla comune struttura composta da «forma e contenuto»³¹. E, ancora come Lask, egli contrappone il carattere oggettivo del logico e dell'estetico alla soggettività propria dell'etico:

Qui (nell'ambito etico), esattamente al contrario che negli ambiti logico ed estetico, non è il contenuto oggettivo a determinare il senso dell'atto soggettivo, ma il senso soggettivo del comportamento è determinante per il valore oggettivo del bene.³²

In base a quanto fin qui osservato, la convinzione di Lask (riferita da Herrigel) di non aver più nulla di essenziale da dire sul tema del rapporto tra i diversi ambiti del valore dopo la pubblicazione dell'articolo di Rickert sulle *Kant-Studien* potrebbe apparire ben fondata. Tuttavia tale articolo espone idee analoghe a quelle che Lask aveva elaborato negli appunti raccolti in *Zum System der Logik*, risalenti al periodo immediatamente successivo le due opere pubblicate, quindi agli anni 1911-12. Gettando uno sguardo agli appunti successivi, in particolare a quelli raccolti in *Zum System der Philosophie*, non può che balzare all'occhio come Lask si fosse spinto ben al di là della posizione precedente, e stesse tentando di operare qualcosa di diverso rispetto alla mera classificazione degli ambiti del valore delineata da Rickert. La rinuncia a pubblicare su questo tema (su cui Lask, a quanto riferisce sempre Herrigel, ebbe peraltro nell'ultimo periodo un ripensamento) sarebbe dunque stata dettata più dalla tendenza, propria del suo carattere, a sottovalutare se stesso che non da una effettiva mancanza di originalità delle sue tesi.

La questione della partizione degli ambiti del valore costituisce in effetti il punto di partenza per le riflessioni contenute nello scritto *Zum System der Philosophie*, scritto che risulta dall'unione, operata da Herrigel, di un brano tratto dal testo di un corso del 1914 e di appunti frammentari orbitanti attorno allo stesso tema. All'inizio del brano

²⁹ H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung*, cit., p. 186.

³⁰ *Ivi*, p. 187.

³¹ *Ivi*.

³² *Ivi*, p. 190.

estrapolato dalle lezioni, Lask traccia un panorama delle possibili partizioni dei quattro ambiti del valere. Riagganciandosi alla distinzione aristotelica tra filosofia pratica e teoretica, egli afferma che a partire da tale bipartizione sono possibili diverse classificazioni, a seconda del significato che si attribuisce ai due termini e dell'aspetto che viene considerato come decisivo in ciascuna forma di valore: o si oppone il teoretico alle altre tre forme, o il pratico viene costituito come gruppo a se stante contrapposto agli altri tre ambiti, oppure si dividono gli ambiti in gruppi di due. In quest'ultimo caso si può accostare il religioso al teoretico e l'estetico all'etico, come fece Aristotele, oppure l'estetico al teoretico e il religioso all'etico. Lask nota come la prima delle due possibilità non renda giustizia alla religiosità cristiana, che non è solo contemplativa, ma consiste in un «rapporto *pernosnale* verso un dio *vivente*»³³, riprendendo il motivo che aveva spinto Rickert a collocare il teismo sul versante pratico-attivo. Lask sottolinea in effetti come, se l'alternativa è tra ambito teoretico in senso ampio (o «contemplativo») e ambito pratico-personale, la religione non si lasci ridurre a nessuno dei due campi, ma presenti aspetti propri tanto dell'uno quanto dell'altro versante³⁴. Nel trattare, invece, l'ambito etico-personale, egli ribadisce i caratteri attribuiti ad esso nelle precedenti riflessioni, sottolineando il ruolo del concetto di autonomia e l'inscindibilità del valore dall'elemento empirico-sensibile³⁵.

È, però, nell'analisi degli ambiti teoretico ed estetico che la riflessione di Lask compie una decisiva svolta rispetto alla concezione precedente. Dopo aver ribadito la coappartenenza del teoretico e dell'estetico in un'unica regione del valore, egli aggiunge infatti:

Per un ulteriore orientamento occorre tener presente che il mondo del contenuto oggettivo teoretico, in cui il conoscente si immerge, è un mondo meramente *pensato*, i cui costrutti non si trovano nella vita; dunque una regione creata dal soggetto, che si trova *al di fuori* della vita originaria – una morta immagine di ombre della vita, un'immagine di ombre del mondo originario creata artificialmente. Così come non-vivo, tale mondo è anche impersonale; e ciò è importante in quanto da ciò risulta palese che esso va posto senza dubbio in opposizione al mondo pratico-personale.³⁶

³³ *Syst. d. Phil.*, III, 174.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 173-176.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 176-177.

³⁶ *Ivi*, p. 178.

Qui Lask parla per la prima volta di un «mondo originario» contrapposto al «mondo artificiale di ombre» della teoria. Anche l'ambito estetico viene ricondotto a questo «mondo di ombre» creato dalla soggettività:

Se si definisce la [regione] originaria semplicemente come «vita», allora contemplazione significa in senso rigoroso: distacco dalla vita [*Abkehr vom Leben*]. La soggettività vivente si fa soggettività contemplativa e in questo modo crea la regione delle ombre, la regione oggettiva impersonale. Anche l'atteggiamento estetico è non-vita nello stesso senso in cui lo è l'atteggiamento teoretico; allo stesso modo dell'opera scientifica, l'opera d'arte non si colloca nella vita. Il mondo estetico è creato dal soggetto esattamente come il mondo teoretico, anch'esso è pensabile solo come *immagine*, è lì solo per lo spettatore.³⁷

Il primo elemento che balza all'occhio in quanto portatore di un'assoluta novità nel quadro del pensiero di Lask è l'affermazione dell'origine soggettiva dell'ambito contemplativo. Uno dei fondamenti del sistema progettato durante la fase «matura» consisteva infatti nell'affermazione dell'«oggettivismo logico», cioè dell'indipendenza dell'oggetto della conoscenza dal soggetto conoscente. Lask parla tanto nella *Logik der Philosophie* quanto nella *Lehre vom Urteil* di un «oggetto originario», precostituito rispetto all'atto conoscitivo, che il soggetto si trova di fronte e che funge da unità di misura per valutare la veridicità dell'«oggetto secondario» cui si riferisce direttamente il giudizio. Negli appunti postumi, che insistono ripetutamente sul carattere «artificiale» e «sogettivo» dell'oggetto teoretico ed estetico, Lask sembra come spazzare in un sol colpo uno dei capisaldi fino a quel momento professati con maggior forza, uno dei tratti distintivi che conferivano originalità alla sua filosofia nel quadro del neocriticismo tedesco. Il senso da conferire a tale «svolta soggettiva» è stato oggetto di dibattiti presso gli interpreti di Lask, con esiti spesso contrapposti: varrà dunque la pena soffermarci brevemente su tale questione.

3. Un «capovolgimento» dell'oggettivismo?

Il primo tentativo di elaborare un quadro comprensibile e in qualche misura unitario dell'ultima fase del pensiero laskiano risale a Eugen Herrigel. Ancor prima della

³⁷ *Ivi*, p. 179.

pubblicazione del terzo volume delle *Gesammelte Schriften*, il curatore scrisse infatti un articolo, apparso nel 1923 su *Logos*, in cui tentava un'interpretazione dell'evoluzione della filosofia di Lask dalla fase «matura» fino agli ultimi appunti, di cui pubblicava un estratto a conclusione dell'articolo. Richiamandosi, oltre che agli appunti che componevano il lascito, alla sua frequentazione diretta con il maestro, egli ricostruisce tale evoluzione come una vera e propria svolta, con la quale Lask avrebbe rimesso in discussione i fondamenti della propria precedente posizione filosofica. Tale svolta viene definita come un «capovolgimento» (*Umkipfung*), e la nuova posizione assunta da Lask come un «radicale «soggettivismo»»³⁸. Tale soggettivismo entrerebbe in un contrasto insanabile con l'oggettivismo della fase precedente, che affermava l'assoluta indipendenza dell'oggetto teoretico originario da ogni intervento della soggettività conoscente. Herrigel sottolinea anche come la soggettività, nella fase matura, svolgesse un ruolo per certi aspetti negativo, come quando veniva indicata come responsabile dello «spezzamento» dell'oggetto originario precedente il giudizio³⁹. Nel delineare la posizione dell'«oggettivismo» egli evidenzia però come già negli scritti pubblicati essa fosse in una certa misura limitata dalla considerazione del ruolo del soggetto conoscente, che, non essendo riconducibile alla pura oggettività della compagine forma-materiale, rappresentava un elemento estraneo al modello «oggettivista»⁴⁰. Qui Herrigel mette in luce un aspetto della dottrina laskiana spesso sottovalutato dagli interpreti: si tratta di ciò che in precedenza abbiamo definito «il punto di vista dell'*Erleben*», di quella prospettiva concreta e «fenomenologica» che funge da complemento alla prospettiva oggettivo-trascendentale. L'aspetto su cui si sofferma Herrigel è quello in base al quale il soggetto concreto appare come «substrato» rispetto al valore, dando vita alla coppia soggettivo-oggettiva «substrato-valore» accanto alla coppia oggettiva «forma-materiale», riguardante l'oggetto teoretico. Spostando sempre più l'accento dalla seconda alla prima coppia di termini correlati, Lask avrebbe assunto sempre più una posizione soggettivista. Egli avrebbe quindi sostituito al principio della differenziazione della forma per mezzo del materiale⁴¹ il principio della differenziazione della forma per mezzo del substrato soggettivo. In questo modo l'iniziale copernicanismo «oggettivo», di stampo più platonico-aristotelico che

³⁸ Cfr. E. Herrigel, *Emil Lasks Wertsystem*, «Logos» 12 (1923-24), pp. 100-122, qui p. 101.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 103. Cfr. a tal proposito *supra*, cap. VI, par. 1.

⁴⁰ Cfr. E. Herrigel, *Emil Lasks Wertsystem*, cit. pp. 105 sg.

⁴¹ Cfr. *supra*, cap. VI, par. 6.

kantiano, avrebbe lasciato il posto ad una concezione sempre più vicina a quella dello stesso Kant. I caratteri che Herrigel attribuisce alla «svolta soggettiva» di Lask non si riducono tuttavia a un mero riavvicinamento a Kant e allontanamento dalla precedente posizione aristotelico-platonica, ma comprendono la ricerca di una dimensione «originaria» della vita, a partire dalla quale la dimensione teoretica può essere compresa come un che di derivato e di «artificiale». Oltre ad un passaggio dall'oggettivismo al soggettivismo, egli delinea anche il passaggio da una prospettiva gnoseologica ad una prospettiva più ampia, che si potrebbe definire di «filosofia della vita».

L'aspetto che, tuttavia, è stato maggiormente recepito dell'interpretazione operata da Herrigel è quello riguardante la presunta «svolta soggettiva», che, secondo il recente lavoro di Glatz, sarebbe stata ripresa in maniera acritica dalla gran parte della letteratura su Lask⁴². Partendo da questa considerazione, Glatz opera una decisa critica dell'interpretazione di Herrigel, negando che si possa legittimamente parlare di una svolta soggettiva nell'ultimo Lask. Egli osserva come in effetti il principio della differenziazione «soggettiva» fosse già presente nella fase «oggettivista» e il principio della differenziazione della forma per mezzo del materiale continuasse ad essere affermato da Lask anche nell'ultima fase⁴³. L'interpretazione secondo cui la differenziazione soggettiva sostituirebbe la differenziazione materiale si rivela in effetti, ad un'analisi dei testi laskiani, come una mera supposizione di Herrigel. Appare al contrario evidente come i due tipi di differenziazione si riferiscano a due elementi diversi: la differenziazione materiale si applica all'oggetto teoretico, la cui forma categoriale riceve il carattere proprio a partire dal materiale dato, mentre la differenziazione ad opera del substrato soggettivo riguarda il valere indifferenziato, che in funzione dell'atteggiamento soggettivo assume la veste di valere etico, teoretico, estetico o religioso. Tra questi due punti di vista non sussiste, al contrario di come vorrebbe Herrigel, alcuna contraddizione.

Facendo leva sulle eccentricità della proposta interpretativa di Herrigel, Glatz riconduce ciò che viene definito il «soggettivismo» dell'ultima fase di Lask ad una «valutazione delle fonti estremamente sbilanciata» che «tira in ballo soltanto i passi del

⁴² Cfr. U.B. Glatz, *Emil Lask*, cit., p. 200.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 202. Un altro rilievo, pienamente condivisibile, effettuato da Glatz nei confronti della tesi di Herrigel è che, essendo la soggettività cui Lask si rivolge nell'ultima fase una soggettività «vivente» e «sensibile» e non una soggettività di tipo trascendentale, la svolta degli ultimi anni possa difficilmente essere interpretata come un avvicinamento a Kant (cfr. *ivi*, p. 203).

lascito utili alla sua interpretazione nel senso del soggettivismo»⁴⁴. Tale critica rischia però di gettare via, insieme alle pur presenti unilaterali dell'interpretazione di Herrigel, l'intero senso dell'ultima fase del pensiero di Lask. Se da un lato è, infatti, vero che Herrigel non cita i passi più «oggettivisti» del lascito laskiano, è però altrettanto vero che le affermazioni sull'origine soggettiva dell'ambito teoretico non sono, a differenza di quelli, né isolate né frammentarie, ma costituiscono il nucleo centrale del brano più coerente e univoco tra gli scritti laskiani degli ultimi due anni, cioè dell'estratto del corso del 1914 che apre *Zum System der Philosophie*. Appare quindi quanto mai opportuno, se si desidera comprendere la direzione che il corso del pensiero di Lask stava imboccando prima della sua brusca interruzione, interrogarsi approfonditamente sul senso e sul valore di tali affermazioni.

Un aiuto in tal senso può giungerci dalle considerazioni di un altro tra i maggiori interpreti di Lask, Stephan Nachtsheim, che tenta un approccio critico alla tesi di Herrigel sulla «svolta soggettiva» di tipo del tutto diverso rispetto a quello di Glatz. Egli non sminuisce, infatti, l'affermazione laskiana dell'origine soggettiva dell'ambito teoretico, ma propone di interpretarla come non del tutto incompatibile con l'«oggettivismo» del periodo precedente. Nachtsheim sottolinea infatti come Lask nell'ultimo periodo «allarga l'indagine al di là della struttura interna del teoretico»⁴⁵ rivolgendosi al fenomeno del valore nella sua molteplicità di forme. Partendo da tale osservazione, si chiede quindi se «le opere precedenti non esigessero già il punto di vista di una teoria del soggetto come complementare o quantomeno non ne permettessero un'annessione sistematica»⁴⁶. L'affermazione del ruolo del soggetto nella formazione dell'ambito teoretico non sarebbe, cioè, necessariamente incompatibile con l'affermazione di un oggettivismo interno all'ambito teoretico. Così Nachtsheim delinea la propria proposta interpretativa:

Dopo che, a partire dal valere puro, i diversi strati della validità sono stati differenziati ad opera di momenti soggettivi, è possibile che *all'interno* di tale prospettiva la soggettività ricopra di volta in volta un diverso ruolo fondativo. [...] *All'interno* di una regione dischiusa e fondata ad opera della soggettività l'oggetto avrebbe un primato fondativo, vi sarebbe un «coglimento» dell'oggetto, sarebbe pensabile

⁴⁴ *Ivi*, p. 200.

⁴⁵ S. Nachtsheim, *Emil Lask's Grundlehre*, cit., p. 20.

⁴⁶ *Ivi*, p. 22.

inoltre un caricamento di significato meramente materiale, in cui il soggetto non interviene in alcun modo.⁴⁷

La dottrina oggettivistica della differenziazione materiale resterebbe dunque intatta all'interno dell'ambito teoretico, mentre l'ambito teoretico nella sua interezza verrebbe reinterpretato come un ambito di origine soggettiva. Tale interpretazione ha senza dubbio il vantaggio di mettere in luce che l'«oggettivismo» della fase matura e il «soggettivismo» dell'ultima fase si riferiscono ad ambiti del tutto diversi, e che è quindi errato partire dal presupposto che essi debbano necessariamente entrare in contrasto l'uno con l'altro. Come spesso accade, il problema è qui generato dall'uso approssimativo di termini dal significato quanto mai vago quali «soggettivismo» e «oggettivismo». Il cosiddetto «oggettivismo» della fase matura e il cosiddetto «soggettivismo» degli ultimi anni costituiscono due risposte a due problemi del tutto distinti. Per Lask non si tratta di attribuire un primato d'onore a un «soggetto» o un «oggetto», ma di comprendere fenomeni complessi quali il «teoretico» o il «valere». Se l'opposizione soggetto-oggetto è già inadeguata rispetto alla complessità della gnoseologia laskiana, ancora di più lo sarà nel momento in cui Lask supera la prospettiva gnoseologica per tentare una comprensione complessiva del fenomeno del valere a partire da un punto di vista pre-teoretico. È dunque necessario abbandonare la fuorviante opposizione soggetto-oggetto per tentare di valutare l'effettiva compatibilità della posizione espressa nella *Logik der Philosophie* e nella *Lehre vom Urteil* con quella abbozzata negli appunti postumi.

Il nucleo del cosiddetto «oggettivismo» laskiano consiste nell'affermazione secondo cui il soggetto non «costituisce» l'oggetto, come vorrebbe una certa interpretazione del kantismo, ma lo trova già costituito dinanzi a sé ad opera della forma logica oggettiva. La conoscenza consiste dunque in un mero «coglimento» di tale oggetto, senza che l'atto conoscitivo svolga un qualche ruolo nella costituzione della verità. Questo assunto non viene in alcun modo messo in discussione dalla tesi dell'origine soggettiva dell'ambito teoretico, dal momento che la «soggettività» che «crea» l'ambito teoretico non è la soggettività conoscente, ma la «soggettività vivente», nel momento in cui «si fa soggettività contemplativa»⁴⁸. L'ambito teoretico sorgerebbe dunque come effetto di una sorta di cambio di atteggiamento da parte del soggetto vivente, che, nel passaggio al

⁴⁷ *Ivi*, p. 23.

⁴⁸ Cfr. *Syst. d. Phil.*, III, 179 e *supra*, p. 194.

modo teoretico di rapportarsi al mondo, si distanzia dal «materiale» dando vita a quel «mondo di ombre» che è il mondo dell'oggettualità teoretica. All'interno di tale mondo di ombre il soggetto, anche nella prospettiva dell'ultimo Lask, non ha un ruolo costitutivo nei confronti dell'oggetto. Non è la soggettività conoscente che crea l'ambito teoretico, ma essa è piuttosto, insieme all'ambito oggettivo, il prodotto del gesto con cui il soggetto vivente compie quell'«allontanamento dal mondo» che istituisce la sfera contemplativa.

Sebbene la tesi dell'origine soggettiva dell'ambito teoretico sia una novità dell'ultima fase, vi sono fin dall'inizio, in Lask, elementi che tendono ad attribuire un carattere «non-originario» alla sfera teoretica. Già la tesi, risalente alla prima fase, dell'irrazionalità dell'individuale come assunto fondamentale della logica analitica fissa i limiti invalicabili dell'elemento razionale, che si trova ad essere separato per mezzo di una «frattura» dalla molteplice datità del materiale individuale. Nella fase «matura» la dottrina dell'irrazionalità viene estesa oltre i confini dell'individuale, giungendo ad affermare l'impenetrabilità logica di ogni entità, sia essa sensibile come l'ente, valida come l'elemento logico o sovrasensibile come l'eventuale «sovra-essente» metafisico. A tale tesi si affianca la considerazione, che si allaccia al Fichte dell'*Atheismusstreit*, dell'opposizione tra il mondo immediato della «vita» e il mondo della «speculazione», che si costruisce «sull'estrema insufficienza, nullità e limitazione della vita»⁴⁹. Già nella fase matura, dunque, il teoretico assume la connotazione negativa di un ambito lontano dalla vita, privo di «colore» e di immediatezza. La dottrina dell'origine soggettiva della regione contemplativa non fa che portare a compimento tale cammino, in quanto sancisce il carattere «non-originario» e «artificiale» dell'intero mondo del teoretico rispetto al mondo della «vita» immediata. Il richiamo a Fichte, il pensatore nel nome del quale era incominciato il percorso filosofico di Lask, si ritrova anche negli appunti postumi, ad indicare una continuità mai interrotta. Uno degli appunti frammentari recita: «Ad mero carattere di ombra del sapere Fichte esattamente come me. Cfr. *Atheismusstreit*, il mio Fichte e gli accenni nella *Logik der Philosophie*»⁵⁰. Lask stesso, nella fase finale del suo breve percorso, scorge, guardandosi alle spalle, una continuità nel nome di Fichte: «L'intera coordinazione di «sentimento» sensibile e sovrasensibile,

⁴⁹ *Logik der Philosophie*, II, 194. Cfr. *supra*, p. 172.

⁵⁰ *Syst. d. Phil.*, III, 222.

«fede» ecc. acquista ora il senso che entrambi [si collocano] nella vita in carne e ossa [*im leibhaftigen Leben*] in opposizione a ogni contemplazione»⁵¹.

In base alle considerazioni svolte, appare del tutto fuorviante parlare di un «capovolgimento» dell'«oggettivismo» laskiano in una forma di «radicale soggettivismo». Ci troviamo piuttosto di fronte ad un approfondimento di tematiche che erano state soltanto accennate nelle fasi precedenti, in cenni che però indicavano già nella direzione che in seguito sarebbe stata imboccata. La messa in evidenza della continuità del pensiero laskiano non deve tuttavia nascondere la portata innovativa delle ultime riflessioni messa in rilievo da Herrigel. Vi è infatti un intero filone del pensiero laskiano che viene radicalmente messo in discussione dall'affermazione del carattere non-originario dell'ambito contemplativo. Si tratta di tutte quelle riflessioni volte a ricercare, nel fenomeno del teoretico, un luogo di manifestazione del valere nella sua forma più «pura» e «incontaminata». L'idea secondo cui l'oggetto teoretico possa costituire un «oggetto originario» nel senso più pregnante del termine deve essere definitivamente abbandonata, una volta che si affermi il carattere «artificiale» del versante contemplativo. L'intera indagine sull'essenza del teoretico, attraverso la quale Lask intendeva cogliere l'elemento del valore nella sua purezza, aveva d'altronde già nella fase precedente riscontrato, come essenza del valore teoretico, null'altro che una mera istanza vuota e formale, una luce sbiadita e incapace di rischiarare il contenuto della vita.

4. L'ambito originario della vita

Abbiamo visto come Lask riunisca, nell'ultima fase, l'ambito teoretico e quello estetico sotto il nome comune di «contemplazione». Ma che cosa si colloca sull'altro versante del valore, qual è il carattere fondamentale dell'ambito non-contemplativo? Abbiamo visto come ad esso appartenga senz'altro l'ambito etico, che Lask definisce anche come «personale», in quanto la sua forma specifica di valore è legata alla persona. In esso, a differenza che nell'ambito contemplativo, il valore non è incarnato in un oggetto, ma si fonde con il soggetto stesso. Che ne è, invece, dell'ambito religioso? Come accennato in precedenza, Lask non vi trova una collocazione univoca, in quanto

⁵¹ *Ivi*, p. 223.

esso, come già evidenziato da Rickert, presenta da un lato tratti comuni all'ambito pratico, dall'altro caratteri di tipo contemplativo, che farebbero protendere per una sua collocazione sul versante «transpersonale» cui appartengono le regioni del teoretico e dell'estetico. Se il religioso è, in alcune sue forme, una fede in un dio personale, e in quanto tale da collocare, accanto al pratico, nella sfera «personale», d'altra parte in esso il valore risiede, come negli ambiti contemplativi, in ciò cui il soggetto «si offre» (*sich hingibt*)⁵². Un'annotazione di Lask recita: «nell'ambito pratico prevalere del comportamento, nel contemplativo dell'oggetto, nel sovrasensibile *entrambi*, poiché *vita totale* immediata»⁵³. Per superare il problema della collocazione del religioso-sovrasensibile, Lask introduce un nuovo principio di partizione:

occorre partire da[lla partizione] immediato-contemplativo! Occorre caratterizzare la regione contemplativa per mezzo della non-immediatezza, dell'allontanamento! Occorre tratteggiare ciò che non entra nel soggettivo non come valore non-soggettivo, ma come qualcosa che allontana dal soggetto! In questo allontanamento *consiste* appunto il non-appartenere alla vita immediata e cioè l'oggettività [*Sachlichkeit*]. L'oggettività non sta in opposizione alla personalità, ma all'immediatezza, alla vitalità.⁵⁴

Rigettando come inadeguata la partizione utilizzata da Rickert tra un ambito contemplativo-oggettivo e ambito attivo-personale, Lask opta dunque per la divisione tra una regione immediata e «originaria» della vita e una regione mediata, oggettiva e artificiale della contemplazione⁵⁵. In questo modo il rapporto tra le due regioni non risulta più essere un rapporto simmetrico, come nella partizione di Rickert, in cui si trattava solo di stabilire se il soggetto fosse attivo e se il valore si incarnasse in cose o in persone. Se la regione della vita è la regione originaria, vuol dire che in ultima istanza anche la regione contemplativa deve trovare in essa il proprio fondamento, mentre non si può affermare il contrario⁵⁶. Da alcuni passi contenuti tra gli ultimi appunti si può acquisire un'idea del modo in cui egli tentava di rappresentarsi la genesi della regione contemplativa a partire dalla regione della vita, delineando una dinamica originaria in

⁵² Cfr. *ivi*, p. 226. Cfr. anche *ivi*, p. 220: «la contemplazione e il sovrasensibile hanno senz'altro in comune il fatto che in entrambi l'ultimo orientamento dal soggetto».

⁵³ *Ivi*, p. 219.

⁵⁴ *Ivi*.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 230: «L'opposizione *suprema* tra le due regioni è quella tra non-artificialità e artificialità».

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 209: «bisogna riflettere sul fatto che la soggettività oggettiva [*die sachliche Subjektivität*] deve essere collocata nella vita personale».

cui la partizione tra le regioni del valere non è più un dato, ma il frutto di un movimento. Tra un appunto e l'altro si legge:

adesso tendo a ritenere che il momento sovrasensibile, passato attraverso la soggettività, *diviene* forma. *Diviene* forma, se non sfocia nel religioso, ma viene trattenuto in modo contemplativo. E *diviene* pratico se stimola il comportamento pratico.⁵⁷

La forma, elemento che caratterizza la regione contemplativa, nascerebbe dunque dal «passaggio» del valore sovrasensibile, che a questo punto appare come la forma primigenia del valore, attraverso la soggettività. In un altro passo, Lask spiega l'origine della forma come il risultato del passaggio della soggettività dal suo stato originario al «comportamento contemplativo»:

La regione originaria è dunque il fondo pre-contemplativo, ciò che è lì prima che la contemplazione gli faccia violenza, ciò che quindi non è sorto per mezzo della contemplazione. Il comportamento contemplativo si accosta alla regione originaria, ma come un comportamento che si offre alla validità in generale, e in questo modo si forma come precipitato oggettivo il *medium* contemplativo, inserendosi in mezzo come forma.⁵⁸

Il passaggio dalla regione originaria alla regione contemplativa, o meglio il sorgere della regione contemplativa, viene inoltre collegato da Lask al sopraggiungere di uno «sguardo fisso» che, nel rendere il materiale «oggetto» della contemplazione, lo priva del suo carattere vitale. La soggettività in questo modo «crea [...] configurazioni artificiali che non sono esse stesse vita»⁵⁹. Il carattere anti-vitale del contemplativo viene delineato da Lask con espressioni particolarmente forti: «l'intero ambito contemplativo nasce da un irrigidimento, da un'uccisione, meglio da uno stare fermo [...]. Questo fermarsi della soggettività = un cadere fuori dalla vitalità»⁶⁰.

Si è dunque visto come l'ambito teoretico, insieme all'ambito estetico, venga ricondotto dall'ultimo Lask a una regione secondaria, derivata e non-originaria del valore. Da ciò consegue una differenza di rango tra i valori della vita immediata e i valori contemplativi, una differenza che era già latente nella contrapposizione tra vita e

⁵⁷ *Ivi*, p. 216. Cfr. anche *ivi*, p. 229: «Giacché essa [la forma] è il non-sensibile passato attraverso lo sguardo contemplativo».

⁵⁸ *Ivi*, p. 180.

⁵⁹ *Ivi*, p. 228.

⁶⁰ *Ivi*, p. 232.

teoria che affiorava in alcuni passi di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* e della *Logik der Philosophie*. Solo i valori della vita, il valore etico e religioso, appartengono alla sfera originaria, mentre i valori dell'estetico e del teoretico sono come delle proiezioni oggettive del valore originario messe in opera in maniera «artificiale» dalla soggettività. Mentre il valore contemplativo si configura in un «mondo di ombre», «nell'intera regione fluida» originaria «si tratta del nostro valore più originariamente proprio [*unser ureigenstes Wert*]»⁶¹.

5. Lask, Heidegger e il «problema del teoretico»

L'ammirazione di Martin Heidegger nei confronti di Lask, così come l'influenza di Lask sulle riflessioni del primo Heidegger, sono un fatto ben noto⁶². In uno dei primi corsi friburghesi, intitolato *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori* risalente al 1919, si legge:

Emil Lask, alle cui ricerche io debbo personalmente molto, è caduto in Galizia nel maggio 1915; la sua salma è dispersa. Egli era una delle più forti personalità filosofiche del presente, un uomo di peso, che a mio avviso era in cammino verso la fenomenologia, i cui scritti sono pieni di suggestioni – ad ogni modo una lettura che non si fa tanto per farla.⁶³

⁶¹ *Ivi*, p. 213.

⁶² Per il rapporto Lask-Heidegger cfr. Th. Kisiel, *Why Students of Heidegger will have to Read Emil Lask*, «Man and World» 28 (1995), pp. 197-240; Id., *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität*, «Studia Phaenomenologica. Romanian journal for phenomenology» 1 (2001) 3-4, pp. 221-247; I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories*, in Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments*, vol. II, Routledge, London-New York 1992, pp. 373-405; R. Lazzari, *Ontologia della fatticità*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 61-88; Ch. Demmerling, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di Filosofia» 83 (1992), pp. 241-261; S.G. Crowell, *Truth and Reflection. The Development of Transcendental Logic in Lask, Husserl and Heidegger*, University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1983; G. Gurvitch, *les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – M. Heidegger*, Paris 1930; K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, cit.

⁶³ M. Heidegger, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, in *Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57], hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999, p. 180, trad. it. di G. Auletta (dalla 1° ed.) *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della Filosofia*, Guida, Napoli 1993, p. 182.

Heidegger riferisce di essersi cimentato con gli scritti di Lask già nel 1913, anno in cui tenne una relazione sulla *Lehre vom Urteil* in un seminario di Rickert⁶⁴. L'influenza di Lask su Heidegger è evidente soprattutto nei primi scritti, risalenti al periodo in cui il futuro discepolo di Husserl gravitava ancora, dal punto di vista filosofico, intorno al neocriticismo. In particolare la tesi di abilitazione *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*⁶⁵, scritta sotto la supervisione di Rickert, mostra l'influsso laskiano in modo così evidente da spingere Rickert a scrivere, nella relazione sulla tesi, che il candidato «è debitore in misura particolarmente ampia nei confronti dei suoi [di Lask] scritti per quanto riguarda l'orientamento filosofico e la terminologia, forse più di quanto egli stesso non ne abbia coscienza»⁶⁶. Se l'influenza di Lask è palese nella «fase logica» (1912-1916) del pensiero heideggeriano, essa si fa più sfumata e sottile nella fase successiva (corrispondente ai primi corsi friburghesi), in cui Heidegger adotta il metodo fenomenologico e sceglie quale proprio campo di indagine il mondo della «vita fattizia». Nel primo dei corsi a noi giunti, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*⁶⁷, tenuto nel cosiddetto *Kriegsnotsemester* del 1919, Lask viene chiamato in causa a proposito del «problema del teoretico»:

Che cos'è il teoretico e la sua possibile prestazione? Il problema della realtà e della oggettività ci conduce ad un problema di principio. [...] Il solo che era inquietato dal problema, Emil Lask, è deceduto. Trovare in lui il problema in senso genuino è comunque reso difficile proprio dal fatto che egli stesso voleva poi risolverlo teoreticamente.⁶⁸

Emil Lask era inquietato, secondo Heidegger, dalla domanda sulla natura del teoretico e sulla sua «possibile prestazione». Considerando che egli non potesse essere a conoscenza degli scritti postumi, che sarebbero stati pubblicati quattro anni più tardi, l'allusione è con ogni probabilità diretta alla *Logik der Philosophie* e alla *Lehre vom Urteil*. In effetti il blocco costituito dalle due opere mature può essere letto come una

⁶⁴ Cfr. *ivi*.

⁶⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), in *Frühe Schriften* [GA1], hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, tr. it. di A. Babolin *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, Laterza, Roma-Bari 1974.

⁶⁶ H. Rickert, *Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger*, appendice IV a Th. Sheehan, *Heidegger's Lehrjahre*, in AA. VV., *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, ed. by J. C. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988, p. 118.

⁶⁷ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., pp. 3-117, tr. it. *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, pp. 13-119.

⁶⁸ *Ivi*, p. 88, tr. it. p. 92.

approfondita riflessione sulla natura e sui limiti dell'elemento logico-teoretico. Nella *Logik der Philosophie* Lask, abbozzando una logica del valere che comprenda nel suo campo di indagine il rapporto tra la forma logica valida e il materiale dato, delinea tale rapporto nei termini di una «impenetrabilità» del materiale da parte della forma, riprendendo il concetto di «irrazionalità» che era già stato al centro dell'opera su Fichte⁶⁹. Questa inadeguatezza della forma teoretica nei confronti del materiale «immediato» della vita costituisce senz'altro uno degli aspetti cui si riferiva Heidegger nel sottolineare l'interesse di Lask per la domanda sulla natura del teoretico e sulla sua «possibile prestazione». Anche le riflessioni sull'opposizione tra «vita» e «speculazione», in cui Lask fa propria la contrapposizione introdotta da Fichte, evidenziano un aspetto problematico indissolubilmente legato all'elemento teoretico. Per quanto riguarda la *Lehre vom Urteil*, in essa Lask ricostruisce il cammino che conduce dall'oggetto teoretico «originario» all'oggetto del giudizio, interpretando il ruolo della soggettività come quello di una «fondatrice di un regno»⁷⁰ artificiale basato sullo «spezzamento» dell'oggetto originario. Alla distanza dalla vita generata dall'ingresso del materiale nella forma teoretica, Lask aggiunge così un'ulteriore distanza, interna all'ambito teoretico, che separa l'«oggetto originario» dall'oggetto del giudizio.

«Trovare in lui il problema in senso genuino è comunque reso difficile proprio dal fatto che egli stesso voleva poi risolverlo teoreticamente», si legge nel passo heideggeriano poc'anzi citato. Heidegger si riferisce probabilmente al fatto che l'intera riflessione di Lask si muove all'interno di una prospettiva di tipo gnoseologico, dominata da quel «primato del teoretico» che egli criticava aspramente e che intendeva superare con la sua impostazione fenomenologica⁷¹. Lask giunge infatti alle proprie conclusioni sui limiti dell'elemento teoretico per mezzo di una «teoria della teoria», cioè applicando le forme teoretiche a se stesse. Heidegger, al contrario, tentava in quegli anni la strada di una «scienza originaria della vita in sé»⁷² che indagasse con mezzi «pre-teoretici» l'ambito della «vita fattizia» e mostrasse il processo che conduce al

⁶⁹ Cfr. *supra*, cap. I, par. 4.

⁷⁰ *Urteil*, II, 196.

⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., p. 59, tr. it. p. 66: «Bisogna spezzare questa supremazia del teoretico, certo non proclamando un primato di ciò che è pratico e nemmeno per intraprendere un'altra cosa che mostri i problemi sotto un nuovo aspetto, ma perché il teoretico stesso, proprio in quanto tale, rinvia alla sfera pre-teoretica».

⁷² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) [GA58], hrsg. v. H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pp. 1-18.

sorgere del fenomeno teoretico. Tali riflessioni attraversano l'intero percorso del pensiero heideggeriano che conduce a *Essere e tempo* e sfociano nella tesi secondo cui l'«asserzione» costituisce un «modo derivato dell'interpretazione»⁷³. L'idea fondamentale che muove questo insieme di riflessioni è che l'origine dell'ambito teoretico vada cercata all'interno di alcune tendenze fondamentali insite nella dimensione originaria della «vita fattizia», tendenze che danno luogo ad una sorta di «auto-estraniazione» della vita che si manifesta nel carattere oggettivante e immobilizzante tipico del fenomeno teoretico.

Abbiamo visto però come Heidegger, pur cosciente del carattere soggettivo di tale valutazione, ritenesse che Lask fosse «in cammino verso la fenomenologia»⁷⁴. In un altro passo egli afferma: «Lask scoprì nel dover-essere e nel valore, ultime istanze esperibili, il mondo, che è da un lato non-oggettivo, non-sensibile metafisico, dall'altro non privo di un legame con la cosa, non eccentricamente speculativo, ma piuttosto fattuale»⁷⁵. Tali giudizi attenuano il parere negativo espresso nell'affermazione secondo cui Lask voleva «risolvere teoreticamente» il problema del teoretico. Tanto con il giudizio sulla tendenza «fenomenologica» quanto con quello sulla «scoperta del mondo» fattuale, Heidegger si muove infatti nella direzione opposta, riconoscendo all'allievo di Rickert una vicinanza con il proprio punto di vista filosofico. Non è improbabile che egli si riferisse a quegli aspetti della riflessione laskiana che mostrano, in particolare nella *Logik der Philosophie*, la ricerca di un punto di vista diverso rispetto a quello oggettivo-trascendentale che domina l'indagine. Si tratta di quel punto di vista che è stato definito in precedenza come il «punto di vista dell'*Erleben*»⁷⁶, in base al quale l'oggetto primario dell'indagine non è più costituito dal valore nella sua indipendenza dal soggetto, ma dall'esperienza vissuta quale luogo in cui ogni forma di valere giunge ad espressione. Non avendo a disposizione gli scritti postumi, Heidegger non poteva sapere che tale punto di vista aveva guadagnato sempre maggiore peso negli ultimi anni. Il suo intuito filosofico gli aveva, però, evidentemente fatto presentire tale tendenza che, come si è mostrato in precedenza, era radicata in alcuni aspetti ben presenti già negli scritti pubblicati. Il «problema del teoretico» ha effettivamente

⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., §33 (pp. 153-160, tr. it. pp. 195-203).

⁷⁴ Cfr. la citazione del passo di Heidegger a p. 204.

⁷⁵ M. Heidegger, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, cit., p. 122, tr. it. p. 124. La traduzione italiana, a nostro parere viziata da alcune incomprensioni, è stata sostituita da una traduzione nostra.

⁷⁶ Cfr. *supra*, cap. VII, par. 2.

continuato, anche dopo la pubblicazione delle opere accessibili a Heidegger, a inquietare Lask, che ne ha ampliato l'orizzonte fino a porsi la domanda sull'origine dell'ambito teoretico. Le riflessioni sull'origine della «regione contemplativa» a partire dalla «regione originaria» presentano, a ben guardare, una notevole analogia con l'idea heideggeriana dell'origine del teoretico a partire dalla «vita fattizia». Entrambi gli autori tentano infatti di superare la prospettiva gnoseologica che aveva dominato la filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento e di guadagnare un punto di vista «pre-teoretico», a partire dal quale l'ambito teoretico risulti come un fenomeno secondario⁷⁷. Tanto Lask quanto il primo Heidegger tentano dunque di «decostruire» il processo di formazione dell'oggetto teoretico per rivolgere lo sguardo alla dimensione originaria della «vita».

6. Il *Goethe* di Simmel e il superamento del dualismo

Si è osservato in precedenza come il «sistema» laskiano degli anni 1910-12 lasciasse aperti numerosi quesiti, riconducibili a due ambiti fondamentali. In primo luogo si poneva il problema del senso da attribuire all'«oggettivismo» logico, e in particolare del rapporto dell'elemento logico con la soggettività concepita come *Erleben*. I frammenti postumi degli anni 1913-14 mostrano che Lask si cimentò con tale problema, stabilendo un legame tra la soggettività e la forma logica (o più in generale contemplativa) che costituisce una delle novità più significative dell'ultimo periodo. Tale novità ha spinto alcuni interpreti, primo tra tutti Eugen Herrigel, a parlare di una «svolta soggettiva» dell'ultimo Lask, fornendo una rappresentazione dell'evoluzione del suo pensiero che, nel mettere in evidenza i momenti di discontinuità con la riflessione precedente, rischia tuttavia di falsare il senso di tale «svolta», soprattutto nel momento in cui tenta di ricondurla all'opposizione tra «oggettivismo» e «soggettivismo». D'altra parte, non v'è dubbio che quegli aspetti della dottrina laskiana cui ci si riferisce quando si parla di «oggettivismo» entrano in una nuova luce se guardati dalla prospettiva dell'ultimo Lask. A partire da tale prospettiva, l'unico terreno su cui, forse, è ancora lecito

⁷⁷ Riguardo il superamento del punto di vista teoretico in Heidegger, Motzkin afferma: «For both Martin Heidegger und George Lukács, Lask was a decisive figure, one without whom their turn from theory to practice, from the mind to the world, would have been much more arduous» (G. Motzkin, *Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial world*, «Revue de metaphysique et de morale», 94/4 (1989), pp. 171-190).

affermare una forma di «oggettivismo» è il piano «intra-teoretico»; ma se può essere ancora lecito parlare di una forma di indipendenza dell'oggetto dalla soggettività teoretica, le cose cambiano quando si tratta di considerare la soggettività come «soggettività vivente» e concreta, appartenente al mondo della vita. Nella concezione dell'ultimo Lask, l'intera «regione contemplativa», comprendente gli ambiti teoretico ed estetico, si rivela essere una sorta di costruito artificiale, generato da un cambiamento di atteggiamento da parte della «soggettività».

Se per quanto riguarda il problema dell'«oggettivismo» l'ultimo Lask dà indicazioni piuttosto univoche sulla direzione che stava imboccando il suo pensiero, non altrettanto si può dire dell'altro problema aperto che abbiamo individuato in precedenza: il problema del dualismo. Alcune forme di dualismo sembrano attenuarsi, o quantomeno ricevere una loro spiegazione, nelle ultime riflessioni di Lask. Il dualismo tra forma e materiale, che caratterizza gli ambiti teoretico ed estetico, viene ricondotto al gesto della soggettività, che distanziandosi dal mondo immediato della vita genera, in un certo senso, lo spazio necessario affinché sorga il *medium* della forma. Anche il dualismo tra «vita» e «contemplazione» si mostra come un dualismo non irriducibile, se è vero che la «vita» costituisce quella regione «originaria» che rappresenta il fondamento anche per la sua stessa negazione nella regione artificiale della contemplazione. Se la dimensione immediata e originaria della vita sembra assorbire in sé le diverse opposizioni, d'altra parte Lask sembra tener fede fino all'ultimo all'affermazione di quello che abbiamo visto costituire, nel suo pensiero, il dualismo fondamentale: l'opposizione originaria tra *Sein* e *Gelten*, tra *Wert* e *Wirklichkeit*.

Il tema del dualismo compare anch'esso, seppure in forma molto frammentaria, negli appunti postumi. In essi Lask sembra riflettere sul senso ultimo del dualismo e sulla possibilità di un suo superamento in un monismo, o, per usare un termine che compare nel testo, in una prospettiva «unitista»⁷⁸. Tali riflessioni sono spesso collegate ad osservazioni riguardanti il *Goethe* di Simmel, opera uscita nel 1913 cui Lask intendeva dedicare un breve articolo su *Logos*⁷⁹. Dal momento che il superamento delle opposizioni fondamentali in una visione unitaria rappresenta il filo conduttore

⁷⁸ Cfr. *Syst. d. Phil.*, III, 199; *Syst. d. Wiss.*, III, 288. Nella lettera a Rickert del 22 giugno 1913 si legge a proposito del termine «monismo»: «Dal punto di vista terminologico l'espressione «monistico» è insufficiente, in primo luogo perché si è abituati ad utilizzarlo in opposizione a «dualistico» e in secondo luogo perché funge da *pendant* a per un'espressione latina. Ma probabilmente lei non si deciderà per espressioni come unitismo o unitarismo» (Heid Hs 3820, 372).

⁷⁹ Cfr. *Syst. d. Phil.*, III, 197-199.

dell'interpretazione simmeliana della figura di Goethe, sarà utile soffermarci su tale interpretazione per meglio comprendere quali questioni fossero al centro della riflessione di Lask nel periodo che precedette immediatamente la partenza per il fronte.

Con il suo *Goethe* Georg Simmel intendeva proporre un'interpretazione complessiva del «senso spirituale dell'esistenza goethiana in generale»⁸⁰. Egli tentava cioè di ricavare dalla vicenda personale e artistica di Wolfgang Goethe un significato filosofico universale, mostrando attraverso di essa una possibilità fondamentale dell'esistenza umana. Il carattere principale che si incarna nella rappresentazione simmeliana della figura di Goethe è la capacità di accogliere in sé istanze divergenti e di incarnarne l'unità, riuscendo così a comprendere in un tutto armonico elementi che normalmente si manifestano in reciproche opposizioni. La prima di queste opposizioni riguarda due modelli di vita che, come emerge dall'epistolario, anche Lask avvertiva come espressione di due tendenze opposte: da un lato la vita soggettiva di chi vive immerso nel flusso ininterrotto della quotidianità, dall'altro la vita rivolta ai contenuti oggettivi, che nega se stessa in funzione di un'istanza superiore. Gli uomini che conducono il primo tipo di vita «non giungono, nell'intenzione della loro vita, mai al di là di se stessi», mentre coloro che vivono nei contenuti oggettivi «non ritornano mai a se stessi»⁸¹. Questa alternativa, posto di fronte alla quale Lask aveva optato per il modello «oggettivo» di una vita dedicata alle universalità del pensiero, giunge ad una sospensione nella figura del «genio» incarnata dal Goethe di Simmel: «L'essenza del genio consiste, orbene, nel rappresentare l'unità organica di questi elementi che giacciono, per così dire, meccanicamente separati»⁸². Ciò che nell'esistenza comune appare come inconciliabile, si trova riunito in una superiore armonia nell'esistenza del genio. Simmel spiega tale fenomeno, con riferimento alla personalità di Goethe, in virtù di un'eccezionale forma di continuità tra la realtà data e la produzione artistica, come se il processo produttivo, che normalmente costituisce una rottura nei confronti della vita immediata, fosse invece, in Goethe, una sorta di continuazione del processo vitale naturale: «negli uomini dotati di tale grazia, il processo creativo divino si muove, per così dire, a ritroso: come in esso la forza creatrice diviene mondo, in quelli il mondo diviene forza creatrice»⁸³. La possibilità di questa felice conciliazione tra il mondo della

⁸⁰ G. Simmel, *Goethe*, cit., *Vorwort*, p. V.

⁸¹ *Ivi*, pp. 1 sg.

⁸² *Ivi*, p. 2.

⁸³ *Ivi*, p. 14.

vita e il mondo della produzione oggettiva si fonda, secondo Simmel, sull'origine comune di questi due ambiti, che vengono entrambi ricondotti ad un comune «processo vitale»: «La possibilità dell'unione risiede nel fatto che il processo vitale con il suo carattere costante, la sua intenzione e il suo ritmo funge da presupposto comune ed elemento formante tanto dell'*Erleben* quanto del produrre»⁸⁴.

Se nell'ottica del *Goethe* di Simmel l'opposizione tra «vita» e «ambito oggettivo» viene ricondotta ad una superiore unità, qualcosa di simile avviene per il contrasto, ad essa connesso, tra il mondo teoretico della verità e il mondo concreto della prassi. Goethe pone infatti, secondo Simmel, alla base della propria visione del mondo un nuovo concetto di verità, che si colloca ben al di là dell'alternativa teoretica tra verità ed errore. L'affermazione goethiana, che potrebbe essere intesa come una professione di pragmatismo, secondo cui «solo ciò che è fruttuoso è vero»⁸⁵, viene interpretata da Simmel nel senso di una connessione fondamentale tra «la rappresentazione come *elemento della vita*» e «la totalità di questa vita»⁸⁶. Si giunge così ad un concetto «sovrateoretico» di verità, per la cui definizione Simmel si serve di un'altra citazione goethiana: «Se conosco la relazione che ho con me stesso e con il mondo esterno, la chiamo verità»⁸⁷. La verità non rappresenta più, dunque, un elemento interno all'ambito teoretico, ma un rapporto fondamentale che descrive il modo di rapportarsi dell'uomo nei confronti della «totalità del mondo in cui esso si iscrive»⁸⁸. Si tratta di un «concetto sovraordinato di verità, che in prima istanza non è affatto orientato ad un'opposizione con l'errore teoretico, ma ha il suo senso nel suo significato ontologico e funzionale, nel fatto che esso, in quanto esistente, accresce la vita esistente»⁸⁹. In base a tale concetto di verità, la conoscenza non è più un'attività specifica, rivolta all'oggetto teoretico e guidata dalla facoltà conoscitiva, ma «un atteggiamento totale dell'uomo», una «funzione vitale» che caratterizza la «relazione dell'uomo come totalità con l'esistenza come totalità»⁹⁰. In tale prospettiva unitaria viene a cadere anche un'altra opposizione fondamentale, quella tra soggetto e oggetto: «il soggetto e l'oggetto, in quanto totalità, come figli dell'unitario essere fisico-metafisico, non possono divergere

⁸⁴ *Ivi*, p. 16.

⁸⁵ *Ivi*, p. 21.

⁸⁶ *Ivi*, p. 23.

⁸⁷ *Ivi*, p. 26.

⁸⁸ *Ivi*, p. 26.

⁸⁹ *Ivi*, p. 35.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 39 sg.

completamente»⁹¹. Il conoscente e il conosciuto devono essere in ultima istanza compresi come appartenenti alla stessa realtà cosmica: «Ogni conoscere, ogni attività spirituale che si allacciasse a un contenuto dato, si manifestava in ultima istanza come connessa ad una uguaglianza essenziale che sussiste tra il soggetto e la controparte reale della sua attività spirituale»⁹². Tale coappartenenza essenziale del conoscente e del conosciuto costituisce, secondo Simmel, il senso dei versi goethiani: «Mai potrebbe l'occhio il sole guardare / Se non fosse di essenza solare; / come potrebbe il divino inebriarci / Se in noi non dimorasse la forza del dio?»⁹³.

Negli aspetti finora esaminati del saggio su Goethe, Simmel individuava nell'autore del *Faust* l'incarnazione vivente della conciliazione di tendenze opposte nell'unità della dimensione originaria della vita. Quelle opposizioni che in Lask si esprimevano nelle alternative vita-contemplazione, teoretico-personale, soggettivo-oggettivo si risolvono, nella sua figura, inscrivendosi in una visione «panica» dell'esistenza. Nel momento in cui Lask, nell'ultima fase del suo pensiero, introduce il concetto di una «regione originaria» della vita, caratterizzata dall'immediatezza e dal carattere vivente del valore che vi si incarna, percorre una via analoga a quella di Simmel per il superamento delle opposizioni e per una loro ricomprensione in un'unità superiore. Resta, come fondamentale differenza, la distanza tra il rigore filosofico e concettuale di Lask e la visione sfumata ed estetizzante di Goethe, resa nel linguaggio allusivo, sebbene non privo di una sua specifica concettualità, dell'interprete Simmel.

Il superamento delle opposizioni sinora prese in considerazione non tange, tuttavia, quella che abbiamo visto costituire, per Lask, l'opposizione fondamentale: il «dualismo originario» tra la «realtà», intesa come il mero «esser-così e non altrimenti» della datità fattuale, e il «valore», inteso come la fonte di ogni senso, significato e dignità che pretende riconoscimento da parte della soggettività. Il dualismo di realtà e valore era stato riconosciuto da Simmel come opposizione fondamentale già nella *Filosofia del denaro*⁹⁴. Nel *Goethe* l'«identità di realtà e valore» viene definita come «il grande

⁹¹ *Ivi*, p. 28.

⁹² *Ivi*, p. 48.

⁹³ *Ivi*, p. 42. Traduzione ns. I versi «*Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt' es nie erblicken; / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?*» sono tratti dalle *Zahme Xenien* e sono ripresi da Goethe nella Prefazione alla *Dottrina dei colori* (J.W. Goethe: *Vorwort zur Farbenlehre*. in *Goethes Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* Bd. 40, *Schriften zur Naturwissenschaft, Zweiter Teil*, Stuttgart-Berlin 1902 sgg., p. 71, tr. it. *La teoria dei colori in Opere*, Sansoni, Firenze 1961, vol. V, pp. 298-299).

⁹⁴ Cfr. G. Simmel, *Die Philosophie des Geldes* (1901, 1907²), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, p. 28, tr. it. di A. Cavalli et al. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, pp. 97 sg.: «Realtà e valore sono allo

motivo» intorno al quale ruotano le altre questioni fondamentali, che si colloca «su un confine estremo della formazione di principi goethiana»⁹⁵. Un concetto chiave per comprendere il rapporto tra realtà e valere nell'interpretazione simmeliana di Goethe è il concetto dell'«idea». Simmel contrappone tale concetto goethiano da un lato all'intelletto analitico che «separa» la realtà data in «elementi»⁹⁶, dall'altra alla concezione che pone l'idea in opposizione alla realtà sensibile. A differenza dei concetti con cui opera l'intelletto analitico, l'idea si rende accessibile solo ad uno spirito che abbia in vista «totalità superiori»⁹⁷. Essa, d'altra parte, non costituisce un'entità metafisica relegata ad una dimensione ulteriore rispetto al mondo della natura, ma al contrario permea la natura per mezzo della *Gestalt*, della forma ideale. La *Gestalt* goethiana viene definita da Simmel come «la manifestazione immediata dell'idea»: «nella misura in cui la *Gestalt* è data in forma visibile, essa non deve ricevere la sua realtà da un'istanza non visibile, ma possiede da sé piena realtà; allo stesso modo tutto ciò che è ideale è visibile in essa allo sguardo rettamente rivolto»⁹⁸.

Tale concetto di una forma che promani direttamente dalla fonte ideale del valore è per certi versi opposto al concetto laskiano di forma, che abbiamo visto essere accostato, nell'ultimo Lask, al fenomeno dell'artificialità e della distanza anti-vitale proprio dell'ambito contemplativo. Si trova tuttavia, in alcuni frammenti laskiani, anche un nuovo concetto di forma, del tutto diverso da quello utilizzato nelle fasi precedenti del suo pensiero. Accanto alla «forma contemplativa», Lask introduce infatti il concetto della «forma originaria», che, a differenza di quella, non riguarda il rapporto tra un determinato tipo di valere e il materiale dato, ma tra il «mondo» del valore in generale e il «mondo» della realtà non valida, incarnato dal «substrato» fattuale della soggettività:

Ciò è dunque la «forma» nella regione originaria: una forma originaria e vivente, che non si svolge nell'ambito solo-oggettivo; una relazione tra i due mondi. Una potenza reale che si esercita sulla soggettività, la quale viene a sua volta immediatamente rapita e dominata da essa. [...] Nella regione originaria la vita *stessa* è toccata dal valore, formata [*gestaltet*], [...] in essa il sensibile è sempre dato come materia da elaborare, e il soggetto ha il compito di lasciarsi riempire e penetrare dai valori, di fare del mondo e della vita il luogo di realizzazione della ragione. Così nasce, come compito per la vita, la

stesso tempo due lingue diverse, in cui i contenuti del mondo [...] si rendono comprensibili all'anima unitaria».

⁹⁵ G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 59.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁹⁷ *Ivi*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 51.

formazione [*Gestaltung*] della materia vitale. [...] Esistono dunque due tipi di formazione e costituzione: o nella vita stessa oppure nell'oggetto contemplativo separato.⁹⁹

Incarnare la forma originaria è dunque il compito sommo della soggettività, che si deve fare strumento della «potenza reale», forgiando la realtà mutevole del flusso vitale in forme che rappresentino una realizzazione del valore sovrareale. Il soggetto dell'ultimo Lask si fa dunque strumento della forma originaria in modo analogo a come l'artista Goethe si fa strumento della *Gestalt*, dell'idea visibile, rendendo l'attività umana una continuazione della divina attività creatrice. In quest'idea si assiste al superamento di un altro dualismo: l'opposizione tra il flusso continuo della vita originaria e la sua interruzione per mezzo delle rigide forme logiche trova una sua soluzione in un'attività di formazione che vive dello stesso flusso originario e gli conferisce ordine senza trasfigurarla in un freddo schematismo.

Il superamento delle opposizioni fondamentali che Simmel delinea attraverso la figura di Goethe si realizza quindi, come è lecito aspettarsi da un ammiratore dell'idealismo tedesco e del pensiero hegeliano, in un'unità superiore che, lungi dal rappresentare la fine di ogni movimento e la morte di ogni contrasto, comprende in sé gli elementi che da un punto di vista esterno appaiono come opposti. «L'unità assoluta è sterile»¹⁰⁰, scrive Simmel, contrapponendo al monismo della «arida e immobile concettualità dell'«uno»»¹⁰¹ il concetto goethiano di unità organica: «la forma organica, cioè la vita della parte a partire dal tutto, è per lui il senso del mondo in generale»¹⁰². A partire da tale visione panteista Goethe giungerebbe così ad un pieno superamento del dualismo tra realtà e valore: «egli percepisce realmente l'unità e la totalità dell'essere come un valore, come ciò che è dotato di valore in senso assoluto, che non necessita di alcun paragone per assumere tale carattere»¹⁰³.

Non ci è concesso pronunciare una parola definitiva sulla questione del dualismo in Lask, dal momento che egli stesso non ha scritto tale parola: negli appunti della fase finale si trova un travagliato affastellarsi di considerazioni riguardanti il problema del dualismo, senza che si possa trarre una tesi univoca. La soluzione simmeliano-goethiana, è, d'altronde, secondo le parole dello stesso Simmel, possibile solo alla

⁹⁹ *Syst. d. Phil.*, III, 182 sg.

¹⁰⁰ G. Simmel, *Goethe*, p. 123.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 69.

¹⁰² *Ivi*, p. 70.

¹⁰³ *Ivi*, p. 166.

«modalità estetica dello spirito»¹⁰⁴, che per sua natura tende all'unità, laddove la razionalità teoretica non può che procedere dividendo. Certo, non si tratta neppure di una mera visione estetizzante, ma piuttosto di un punto di vista che unisce il momento estetico ad una forma di metafisica sensualista e a una religiosità di tipo panteistico. Lask, dal canto suo, tenta di indagare la regione «sovrasensibile», sede del valore religioso, alla ricerca di una prospettiva unitaria. Ma la sua religiosità, più cristiana e platonica che panteista, era troppo profondamente attraversata dalla convinzione della trascendenza dell'ideale per poter affermare la coincidenza del valore con la totalità dell'essere. In un passo del lascito, il *Goethe* di Simmel viene definito «Antiplatone»¹⁰⁵. Lask sembra contrapporre al monismo di Simmel il dualismo platonico, affermando di professare egli stesso un'«immagine complessiva dualistica»¹⁰⁶. Poche righe dopo, però, si parla nuovamente di un superamento del dualismo: «Tutte queste aporie conducono sempre di nuovo al di là del rigido dualismo. Il sensibile deve essere in qualche modo assunto all'interno del divino. Ma questa tenenza divinizzante tende all'unitistico»¹⁰⁷. La questione del superamento del dualismo, che costituiva il nucleo concettuale del *Goethe* di Simmel, una delle ultime letture importanti di Lask, resta enigmaticamente aperta. La visione del mondo dualistica, che ha dominato tutte le fasi del pensiero laskiano, si stava interrogando su se stessa, prima che gli eventi esteriori distogliessero definitivamente lo sguardo di Emil Lask da ogni riflessione filosofica. La frase con cui si conclude il frammento che trattava del problema del dualismo esprime un'idea centrale che condizionò, fin dall'inizio, la filosofia di Lask, e diede forma, sino alla fine, alla sua vicenda esistenziale: «i problemi della vita non possono assolutamente essere separati dai problemi ontologici!»¹⁰⁸.

7. L'ultima avventura

Lask si arruolò volontario poco dopo lo scoppio della Grande Guerra. Dopo alcune settimane di impazienza trascorse presso i genitori a Falkenberg, nella marca di Brandeburgo, arriva l'attesa chiamata:

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 167.

¹⁰⁵ *Syst. d. Phil.*, III, 198.

¹⁰⁶ *Ivi*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 199.

¹⁰⁸ *Ivi*.

A fine agosto è arrivato il tanto agognato precetto ed è stata una forma di liberazione dal far nulla di Falkenberg. Poi ci siamo esercitati alcune settimane in una piccola città brandeburghese, in cui io, nonostante la serietà dei tempi, ho pienamente goduto del lato umoristico della faccenda: essere professore di filosofia e caporale del *Lanstorm*, essere inquadrato tra i soldati comuni ed esercitarmi come una recluta. Anche il capo della compagnia e gli altri superiori hanno compreso la comicità della situazione, e sono stato molto contento di tutto questo.¹⁰⁹

Le prime settimane trascorsero nella quiete della campagna brandeburghese, dove Lask era acquarterato in una fattoria, in cui prendeva occasionalmente parte alla vita di campagna. Ma nonostante la quiete esteriore, il pensiero era rivolto alla guerra che tuonava alle frontiere, e il mondo di contenuti puri della filosofia si faceva sempre più lontano:

la mia sola lettura è qui e lì il regolamento delle esercitazioni e quello del servizio di campo, e come unico ricordo della filosofia i *Dirscorsi alla nazione tedesca* di Fichte, di cui ho però letto sinora solo alcuni passaggi.¹¹⁰

All'inizio di novembre Lask viene trasferito a Wittemberg e riesce a farsi arruolare come sottoufficiale di fanteria per combattere sul campo. Alla madre scrive:

Era finalmente ora che partissimo. L'impazienza era già salita al massimo, e in me anche il senso di inattività, di completo non-utilizzo di tutte le forze in un momento in cui c'è in gioco semplicemente tutto ed è insopportabile non darsi da fare almeno un poco.¹¹¹

Di tono analogo sono le parole rivolte a Rickert: «mi era semplicemente impossibile restare in una postazione idilliaca al sicuro dalle pallottole»¹¹². La preparazione andava avanti, e la determinazione del giovane professore non diminuiva, nonostante la consapevolezza di essere, da accademico quasi quarantenne, un pesce fuor d'acqua tra le giovani braccia del popolo mandate a servire la patria. Ancora a Rickert scrive: «i miei bei grandi occhiali istigano gli ufficiali a chiedermi quale sia la mia <occupazione

¹⁰⁹ Lettera a Marianne Weber del 4 ottobre 1914 (Heid Hs 3820, 506).

¹¹⁰ *Ivi*.

¹¹¹ Lettera alla madre dell'8 novembre 1914 (Heid Hs 3820, 477).

¹¹² Lettera a Rickert del 21 novembre 1914 (Heid Hs 3820, 443).

civile»¹¹³. In una lettera di poco successiva egli si mostra cosciente dei propri limiti in campo militare:

ho pur sempre imparato qualcosa dell'arte militare, anche se purtroppo sono particolarmente poco dotato proprio per il servizio di fanteria, dove la cosa più importante è padroneggiare l'arma con la massima prontezza di spirito e in modo immediatamente sensibile. Ma una parte si potrà compensare con lo zelo e l'entusiasmo.¹¹⁴

Nel gennaio 1915 tutto è pronto alla partenza per il fronte. Lask scrive alla madre:

Il 26 partiamo, come siamo venuti a sapere ieri sera, probabilmente per l'estero, non si sa ancora se ad Ovest o ad Est. Alla colazione con la buona marmellata di Wittemberg e a qualcos'altro si dovrà ovviamente rinunciare. Ma in compenso c'è, appunto, la guerra mondiale. Solo uomini mediocri, adatti al servizio, possono desiderare, in questo momento, di vivere in comoda tranquillità. Se lo si tiene sempre presente, si riuscirà a mantenere, anche nel tempo presente, la propria serenità, che si sia soldato, madre, fratello o sorella del soldato.¹¹⁵

Lask fu mandato sul fronte orientale, in Galizia, la regione in cui era nato, alla frontiera tra l'Austria e la Russia. A Rickert e a Marianne Weber descrive questa partenza con le stesse ironiche parole: «la più grande gita in campagna della mia vita»¹¹⁶. E alla moglie di Max Weber aggiunge: «Un professore trentanovenne che parte per il fronte come sottoufficiale, per giunta come sottoufficiale di fanteria, è una cosa terribilmente complicata»¹¹⁷. Giunto sui Carpazi settentrionali, passa le prime due settimane ad acclimatarsi compiendo faticose marce tra i boschi innevati¹¹⁸. Il 9 febbraio scrive alla sorella: «Domani si va per la prima volta in trincea. Alla mamma ho scritto: <domani incomincia la cosa vera e propria>. Bisogna farglielo capire, poco a poco. Oggi ho sentito già il fischio delle pallottole intorno a me. Sto benissimo»¹¹⁹. Nelle lettere alla madre emerge, con effetto talvolta tragicamente grottesco, il contrasto tra il desiderio di essere rassicurante e la volontà di raccontare in modo veritiero ciò che gli accadeva intorno:

¹¹³ *Ivi.*

¹¹⁴ Lettera a Rickert del 17 gennaio 1915 (Heid Hs 3820, 494).

¹¹⁵ Lettera alla madre del 17 gennaio 1915 (Heid Hs 3820, 478).

¹¹⁶ Lettera a Rickert del 17 gennaio 1915 (Heid Hs 3820, 494) e lettera a Marianne Weber del 22 gennaio 1915 ((Heid Hs 3820, 507).

¹¹⁷ Lettera a Marianne Weber del 22 gennaio 1915 (Heid Hs 3820, 494).

¹¹⁸ Cfr. la lettera alla madre del 6 febbraio 1915 (Heid Hs 3820, 480).

¹¹⁹ Lettera alla sorella Berta del 9 febbraio 1915 (Heid Hs 3820, 494).

Otto giorni fa siamo arrivati qui, passando da sperduti villaggi dei Carpazi, acquartieramenti di massa nelle primitive fattorie o nei fienili annessi. Giaciglio: paglia o fieno, cuscino lo zaino. Ma mi sono perfettamente abituato, dormo, il giorno dopo sono riposato. Dopo la prima notte qui abbiamo scalato la ripida montagna, neve dappertutto, uno dei più bei paesaggi montani che abbia mai visto. Il primo giorno l'abbiamo trascorso nei ricoveri che conoscete dalle immagini, buche nella terra con tetti di travi. Pallottole di fucile e di cartoccio ronzavano e fischiavano nell'aria. Ci si abitua subito a questi rumori, senza che possano generare disagio neppure all'inizio. Ovviamente eravamo fuori pericolo, coperti. Il giorno successivo siamo giunti alle famose trincee. Anche lì più giardinaggio che guerra.¹²⁰

Più schietta la lettera scritta lo stesso giorno a Rickert:

Sto rannicchiato qui sulla terra in un minuscolo villaggio sperduto dei Carpazi. Da otto giorni nella zona delle pallottole che sibilano e cantano. [...] La notte in capanne di contadini o fienili, in 28 ammassati in una stanzetta. A pieno carico a salire e scendere monti ghiacciati. Eppure va. [...] Di riflettere non si ha il tempo. Oggi, per una volta, ore di riposo, lavato nella fredda neve di montagna.¹²¹

Man mano che passano le settimane, le condizioni di vita si fanno ancora più dure, come si legge in una lettera scritta un mese dopo alla moglie di Rickert, in cui Lask riflette anche sul senso dell'impresa:

Sto seduto, qui, in una misera stanzetta insieme a 15-20 uomini, 7 pecorelle e 2 capretti – del resto è meglio tacere. [...] Al tutto si aggiunge che mi sento fisicamente più stanco. [...] Come sembra signorile, adesso, ciò davanti alla cui sola descrizione prima sarei inorridito e in cui non avrei ritenuto possibile resistere fisicamente, per esempio vivere in una capanna rivestita di insetti o pernottare in una grotta in cui le stalattiti di ghiaccio pendono sopra la testa. Eppure: come si sopporta bene tutto ciò! [...] Non sono nato per l'esercito. Se domani arrivasse la pace, quest'intero periodo sprofonderebbe senza lasciare traccia, come un sogno. Ma voglio esserci lo stesso. Per me importava solo essere in qualche modo utile nella zona delle pallottole.¹²²

I mesi successivi trascorrono tra disagi, ma senza scontri diretti con l'avversario. Ogni tanto, ad alleviare la durezza della vita di trincea, arrivava, con la posta di campo, qualche pacchetto mandato dalla famiglia o dalla signora Rickert, contenente cioccolata,

¹²⁰ Lettera alla madre del 16 febbraio 1915 (Heid Hs 3820, 482).

¹²¹ Lettera a Rickert del 16 febbraio 1915 (Heid Hs 3820, 495).

¹²² Lettera a Sophie Rickert del 19 marzo 1915 (Heid Hs 3820, 502).

dolci o talvolta beni di necessità come calze¹²³. A maggio la situazione incomincia a mutare: «Il servizio si fa più pesante, l'intera situazione si acuisce. Ancora non abbiamo avuto scontri, ma le nostre pattuglie si imbattono ogni tanto in quelle nemiche»¹²⁴. I disagi incominciano a pesare di più e la situazione si fa molto tesa: «non è piacevole, mentre si scrive una lettera, doversi addossare ogni momento alla parete anteriore della trincea, quando si sente il sibilo delle granate. Quando cesserà finalmente tutto ciò?»¹²⁵. Nella seconda metà di maggio arriva l'ordine di avanzare verso le postazioni nemiche:

Abbiamo inseguito i russi, marce piuttosto pesanti, una notte, pernottato il paio d'ore all'aperto, [...]. Finalmente ci siamo imbattuti nei russi e siamo stati bersagliati. Ne è nato uno scontro in cui noi non abbiamo quasi sparato, poiché non vedevamo i russi. Il mio gruppo è andato nel bosco fitto [...]. Venne un ordine importante: la nostra compagnia ne doveva seguire un'altra. All'inizio mi sono perso nel bosco senza sentieri. [...] Per una serie di coincidenze sono ritornato sulla giusta traccia. Intanto mi ronzavano già intorno, al di sopra di una certa altezza, le pallottole. Ho visto sull'altura senza bosco uomini con punte di elmetti arrampicarsi su. Erano in ogni caso tedeschi, a cui potevo unirmi. Fortunatamente era proprio la nostra compagnia. Sono andato lì, nell'attraversare l'altura ci è arrivato addosso un fuoco colossale. Sono arrivato giusto in tempo per scendere insieme all'ultima parte della compagnia. Ci sono stati purtroppo 3 morti e 27 feriti nella nostra compagnia. Abbiamo occupato un fosso al lato della strada che è stato poi adattato a nostra postazione. Davanti a noi c'erano alcune case che erano state messe a fuoco dai russi e ardevano divampando con un grande crepitio che si mescolava con il fracasso dell'artiglieria e dei fucili. Nelle poche ore notturne abbiamo potuto riposare in un altro posto. Quando mi sono avvolto nella coperta, mi ha colpito da dietro, alla spalla destra, una pallottola di fucile ormai del tutto priva di forza, causando una lieve ferita. La sensazione è stata quella del lancio di una pietra.¹²⁶

A Rickert Lask racconta il ferimento con l'ironica leggerezza che contraddistingue talvolta il suo stile:

Quando mi sono avvolto nella coperta, mi ha toccato da dietro una pallottola di fucile ormai completamente priva di forza e ha causato una ferita come se fosse una grossa puntura, di cui mi sono accorto solo il giorno successivo.¹²⁷

Rickert rispose:

¹²³ Cfr. *ivi*.

¹²⁴ Lettera a Sophie Rickert del 6 maggio 1915 (Heid Hs 3820, 503).

¹²⁵ Lettera a Sophie Rickert del 22 maggio 1915 (Heid Hs 3820, 504).

¹²⁶ Lettera alla sorella Berta del 22 maggio 1915 (Heid Hs 3820, 492).

¹²⁷ Lettera a Rickert del 20 maggio 1915 (Heid Hs 3820, 499).

Il modo in cui ci ha comunicato il suo leggero ferimento, nonostante la serietà del fatto, ci ha divertito molto, tanto da farci ridere. Speriamo che la cosa sia davvero così innocua come lei scrive. Probabilmente la sua situazione, nel frattempo, sarà nuovamente mutata in modo radicale, dal momento che proprio nella zona in cui lei pare che si trovi avvengono, adesso, grandi cose.¹²⁸

Questa lettera non giunse mai a destinazione. Tornò indietro, con l'annotazione: «*Zurück – gefallen*». Dalle ricerche emerse che Lask era caduto colpito da una pallottola durante un contrattacco russo, il 26 maggio presso Turza Mala, non lontano dal suo luogo di nascita. Delle quindici milioni di vite cui la Grande Guerra pose fine, una fu quella del sottoufficiale di fanteria Prof. Dr. Emil Lask. Il mondo della filosofia accademica tedesca pianse la morte di «una delle sue più grandi speranze»¹²⁹. A Heinrich Rickert, che, oltre che uno stimato allievo e collega, perdeva un carissimo amico, restò solo un rimpianto: «Se lo si fosse richiamato con la motivazione che il suo dovere più importante era in patria, nel suo insegnamento a Heidelberg, sarebbe tornato. Quando a Heidelberg si pensò a ciò, era ormai troppo tardi»¹³⁰.

¹²⁸ Lettera di Rickert a Lask del 3 giugno 1915 (Heid Hs 3820, 235).

¹²⁹ H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, cit., XVI

¹³⁰ *Ivi*.

Leben, Theorie und Wert in Emil Lasks Denken

(Zusammenfassung der Dissertation)

Emil Lask wurde 1875 in Wadowice, Galizien (damals an der Ostgrenze des Habsburger Reichs, heutzutage Polen), in einem jüdisch-deutschen Elternhaus geboren¹. Er besuchte das humanistische Gymnasium in Freienwalde an der Oder, in der Mark Brandenburg, wo der Vater eine kleine Papierfabrik leitete. Nach der Reifeprüfung zog er nach Freiburg, um dort das juristische Studium anzufangen. Bald wechselte er aber zur Philosophie, die ihn schon im Schulalter interessiert hatte. Für diese Entscheidung spielte die Begegnung mit dem jungen Privatdozenten Heinrich Rickert eine große Rolle, einer Figur, die sein Leben sowohl in wissenschaftlicher als auch in persönlicher Hinsicht begleitete. Während des Studiums ließ er sich evangelisch taufen, allerdings mehr aus kulturellen als aus religiösen Gründen. Nachdem er einige Semester in Straßburg bei Wilhelm Windelband verbracht hatte, erlangte er 1901 den Dokortitel mit der in Freiburg bei Rickert eingereichten Dissertation *Fichtes Idealismus und die Geschichte*². Er zog dann nach Berlin, wo er rechtsphilosophischen Interessen nachging und bei Georg Simmel hörte. 1905 habilitierte er in Heidelberg bei Windelband mit der Schrift *Rechtsphilosophie*³. Dort war er zunächst als Privatdozent, ab 1910 als außerordentlicher Professor und ab 1912 als etatmäßiger außerordentlicher Professor und Mitdirektor des Philosophischen Seminars tätig. 1911 veröffentlichte er *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*⁴, die als seine Hauptschrift gilt. Im folgenden Jahre erschien seine letzte wichtige Veröffentlichung, *Die Lehre vom Urteil*⁵. In den Jahren 1912-14 arbeitete er an einem System der Logik, an einem System der Philosophie und an weiteren kleineren Projekten, wovon die im dritten Band der *Gesammelten Schriften* enthaltenen nachgelassenen Fragmente Zeugnis geben. Beim Ausbruch des ersten Weltkrieges meldete er sich aus nationalem Pflichtbewusstsein

¹ Lasks Schriften werden nach der Ausgabe *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Bde, Mohr, Tübingen 1923 zitiert. Dem (evtl. abgekürzten) Titel folgt die Angabe des Bandes (in römischen Ziffern) und die Seitenzahl.

² E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (=Fichtes Idealismus), I, 3-273.

³ E. Lask: *Rechtsphilosophie* (=Rechtsphil.), I, 235-331.

⁴ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (=Logik der Philosophie), II, 1-282.

⁵ E. Lask: *Die Lehre vom Urteil* (=Urteil), II, 283-463.

freiwillig als Infanterieunteroffizier. Er starb im Mai 1915 an der Ostfront, nicht weit entfernt von seinem Geburtsort.

Die vorliegende Schrift versucht, eine Gesamtdarstellung von Lasks Philosophie anhand der drei Grundbegriffe »Leben«, »Theorie« und »Wert« zu liefern. Der erste Teil ist der wenig erforschten Frühphase von Lasks Denken, insbesondere der Doktorschrift *Fichtes Idealismus und die Geschichte* gewidmet. Dabei werden vor allem die beiden Gedanken der »Irrationalität des Individuellen« und der »Wertindividualität« thematisiert. Nach einer kurzen Darstellung dieser beiden Grundgedanken (1.1 = Kap. 1) wird deren Ursprung bei Kant, Windelband und Rickert untersucht (1.2 = Kap. 2). Nach einer Darstellung von Lasks Fichte-Interpretation (1.4 = Kap. 3) schließt eine Betrachtung über Lasks Verhältnis zu Salomon Maimon den ersten Teil ab, wobei eine Verbindungslinie Kant-Maimon-Lask in Bezug auf den Irrationalitätsgedanken festgestellt wird.

1.1 Die Grundkategorien von Lasks »Fichte-Buch«

Im ersten Teil von *Fichtes Idealismus und die Geschichte* exponiert Lask zwei fundamentale Unterscheidungen, die den theoretischen Kern seiner Dissertation ausmachen: diejenige zwischen »abstraktem Wertschema« und »Standpunkt der Wertindividualität«⁶ und diejenige zwischen »analytischer« und »emanatistischer Logik«⁷. Dabei treten die Grundkategorien zutage, die seine eigentümliche Interpretation der philosophischen Entwicklung von Kant bis Hegel leiten. Bei der ersten Unterscheidung handelt es sich um die Entgegensetzung zweier *Wertungsarten*, die zwei unterschiedliche geschichtsphilosophische Paradigmen auszeichnen. Das »abstrakte Wertschema«, das Lask Kant und der Aufklärung zuschreibt, operiert mit der Entgegensetzung von allgemeinem Wert und einzelner Verwirklichungsfall. Der Wert wird dabei mit dem logisch Allgemeinen identifiziert und der individuelle Fall zu etwas bloß Zufälligem herabgemindert. Lask hält diese Wertungsmethode für eine den geschichtlichen Phänomenen unangemessene, weil sie ihren spezifischen Wert verkennt: »Es reicht eben nicht, Wertallgemeinheit und einzelne Wertkonkretion in

⁶ Vgl. *Fichtes Idealismus*, I, 6-27.

⁷ Vgl. ebd., S. 28-72.

kritischer Analyse zu sondern [...]. In der historischen Individualität liegt stets *mehr*. Es muß der Gedanke hinzutreten, daß die bestimmte Wertgröße *um* ihrer Individualität *willen*, *in* ihrer unersetzlichen Einmaligkeit gewertet wird⁸. Der Standpunkt, der diesen Gedanken berücksichtigt, wird von Lask als der Standpunkt der *Wertindividualität* bezeichnet. Im Unterschied zum abstrakten Wertschema, ist nach Lask dieses Modell imstande, die historische Individualität in ihrer konkreten Einzelheit, und nicht nur als Fall einer allgemeinen Regel zu würdigen. Das ist dadurch möglich, dass es die real existierenden Beziehungen zwischen den einzelnen historischen Individualitäten als zum Zweck der Wertung relevant ansieht und somit das bei der abstrakten Methode wegbleibende Verhältnis des Individuums zum historischen Kontext mitberücksichtigt. In der abstrakten Methode ist das Fallen eines Individuellen unter einen Allgemeinbegriff das einzige Wertungskriterium; beim Standpunkt der Wertindividualität verleiht die Zugehörigkeit zu einer »Werttotalität« dem Individuum seinen eigenen Wert. Diese von ihm zu geschichtsphilosophischen Zwecken bevorzugte Wertungsmethode erkennt Lask in der hegelschen Geschichtsbetrachtung wieder.

Lask interpretiert die abstrakte Wertungsmethode als die Übertragung einer berechtigten erkenntnistheoretischen Ansicht auf kulturphilosophisches Gebiet. Die Gegenüberstellung von allgemeinem Begriff und besonderem Individuum, die auf geschichtsphilosophischer Ebene irreführend sein kann, ist dagegen, nach Lask, völlig korrekt aus einem bloß logischen Gesichtspunkt. Er fasst nämlich in dieser Phase den Begriff als ein lediglich geistiges Produkt, durch welches das Denken die Individuen, das einzig Konkrete und Wirkliche, anhand einiger herausgestellter Merkmale klassifiziert. Diese logische Auffassung wird als »analytische Logik« bezeichnet und der »emanatistischen Logik« entgegengesetzt. Diskriminierend ist bei dieser Unterscheidung das Verhältnis der empirischen Wirklichkeit zum Begriff: während die analytische Logik den Begriff als einen »unterwirklichen Teilinhalt« betrachtet, erhöht ihn die emanatistische Logik zu einem »überwirklichen Urgrund«⁹ des Wirklichen. Der Emanatist hypostasiert die logischen Konstrukte zu wirklichen, besser überwirklichen Mächten, aus denen die individuelle Wirklichkeit »emaniert«. Der Begriff erscheint somit nicht mehr, wie nach der analytischen Auffassung, als eine Verarmung der Wirklichkeit, sondern als etwas »Reicheres« als diese. Nach der analytischen Logik

⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 16.

⁹ Ebd., I, 30f.

verliert der Begriff, beim Wachsen des Umfangs, an Inhaltlichkeit und Konkretheit; nach der emanatistischen Ansicht geschieht gerade das Gegenteil, so dass der Umfang mit dem Inhalt zusammenfällt. Der emanatistische Begriff beinhaltet nämlich *in* sich das Individuelle, beim analytischen dagegen fällt das Individuelle lediglich *unter* ihn. Als die vollkommenste Form von emanatistischer Logik erwähnt Lask Hegels Dialektik, während Kant als der Hauptvertreter des analytischen Standpunktes gepriesen wird. Lask erweist sich also als Hegelianer auf kulturphilosophischem Gebiet und als Kantianer im Hinblick auf die allgemeinen erkenntnistheoretischen Fragen und folgt dabei einer dem südwestdeutschen Neukantianismus gemeinsamen Tendenz. Wie sich später ergeben wird, schreibt er Fichte eine analoge Zwischenstellung zwischen Kant und Hegel zu.

Ein Korollarium der analytischen Logik, das eine zentrale Funktion für Lasks Philosophie überhaupt ausübt, ist der Gedanke der »Zufälligkeit« oder »Irrationalität des Individuellen«. Darunter versteht er das Prinzip der Unableitbarkeit des Individuellen aus dem Allgemeinen. Dieses Prinzip spielt auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle. In erster Linie ist nämlich der einzelne Fall nicht aus der allgemeinen Regel (z. B. dem Naturgesetz) abzuleiten. Zweitens ist aber auch das einzelne Naturgesetz nicht aus den transzendentalen Prinzipien (Kants synthetischen Sätzen a priori wie »Jeder Wechsel hat eine Ursache«) zu entnehmen. Der erste Sachverhalt drückt sich nach Lasks Terminologie im »logischen«, der zweite im »transzendentallogischen Zufallsbegriff«¹⁰ aus.

1.2 Irrationalität des Individuellen und Zufallsbegriff bei Kant, Windelband und Rickert

Lask setzt den Ursprung seines »Irrationalitätsproblems« in Kants *Kritik der Urteilskraft*¹¹, indem er behauptet, der »Zufallsbegriff« sei »der spekulative Unterbau der ganzen ›Kritik der Urteilskraft‹«¹². Diese Behauptung dürfte zunächst überraschend wirken, denn die *Kritik der Urteilskraft* handelt von der ästhetischen und der

¹⁰ Vgl. ebd., I, 31-44.

¹¹ I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (=KdU), in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (=AA), Bd. V, Berlin 1908/13.

¹² *Fichtes Idealismus*, I, 40.

teleologischen reflektierenden Urteilskraft und nicht in erster Linie von erkenntnistheoretischen und logischen Problemen. Einer aufmerksamen Analyse erweist sich dennoch Lasks Aussage als durchaus berechtigt.

Zunächst stellt sich die Frage: Warum findet der logische Zufallsbegriff nicht im erkenntnistheoretischen Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, seine Behandlung? Die Antwort hängt mit der zentralen Fragestellung der ersten Kritik zusammen. Die Grundfrage lautet dort nämlich: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«¹³. Nun sind synthetische Urteile a priori eben a priori, d. h. sie haben keinen direkten Bezug zur Empirie, zur Mannigfaltigkeit des Wirklichen, die immer a posteriori ist. Erst in der *Kritik der Urteilskraft* stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den transzendentalen Grundsätzen der Natur, die synthetisch und a priori sind (z. B. »Alle Veränderung hat eine Ursache«¹⁴), und den empirischen Naturgesetzen, die a posteriori sind. Kant stellt fest, dass die letzteren von den ersteren unableitbar sind und formuliert somit das Prinzip, das Lask »transzendentallogischen Zufallsbegriff« nennt¹⁵. Die »allgemeine[n] Naturgesetze« betreffen nur »den allgemeinen Begriff«¹⁶ der Natur als solchen und besitzen insofern keine Leistungsfähigkeit in Bezug auf die einzelnen Erkenntnisse. Gegenüber der Einförmigkeit des transzendentalen Naturbegriffs, weist die empirische Natur eine ungeheuerliche Vielfalt an Formen und Gestaltungen auf, die »durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt, [...] unbestimmt gelassen werden«¹⁷. Diese Unbestimmtheit ist das Reich der empirischen Gesetze, die »für unsere Einsicht [...] zufällig sind (a priori nicht erkannt werden können)«¹⁸. Der Zufallsbegriff wird in der *Kritik der Urteilskraft* in einen engen Zusammenhang mit dem teleologischen Gedanken gebracht¹⁹. Die Idee einer Einheit der Natur, »als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte«²⁰, muss nach Kant unserer Naturforschung im Meer dieser sonst völlig verwirrenden Kontingenz eine Orientierung liefern. Der Zufallsbegriff bildet insofern den »spekulativen Unterbau der ganzen *Kritik der*

¹³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (=KdrV), B 19.

¹⁴ *KdU*, AA, V, 183.

¹⁵ Vgl. ebd. 184.

¹⁶ Ebd., 180.

¹⁷ Ebd., 170f.

¹⁸ Ebd., 184.

¹⁹ Vgl. ebd., 398f.

²⁰ Ebd., 180.

Urteilkraft«, als er den teleologischen Gedanken nicht nur möglich macht, sondern auch fordert. Von diesen beiden Seiten der kantischen Betrachtung nimmt Lask aber lediglich den Zufallsbegriff wieder auf und lässt indessen den Zweckgedanken gänzlich weg. Er übernimmt somit das Problem ohne die Lösung: Die Unangemessenheit unseres endlichen analytischen Verstandes gegenüber der unausschöpflichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen, die Kant teleologisch zu lösen suchte, bleibt nach der laskschen Auffassung ein offenes Problem.

Schon Wilhelm Windelband hatte den Zufallsbegriff als einen der Zentralgedanken der *Kritik der Urteilkraft* bezeichnet²¹. Für Windelband selber spielte dieser Begriff eine besondere Rolle, wie der Titel seiner 1870 erschienenen Dissertation *Die Lehren vom Zufall*²² bezeugt. Die dort entwickelte Grundthese besagt, dass der Zufallsbegriff nur dann eine philosophische Bedeutung haben kann, wenn er in Zusammenhang mit unserem eingeschränkten Verstand gedacht wird. Die einzig philosophisch legitime Bedeutung vom Zufall bestünde nämlich im »logischen Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen«²³: Die individuelle Wirklichkeit ist aus dem allgemeinen Begriff unableitbar und insofern zufällig. Diese Unableitbarkeit hängt insofern mit dem eingeschränkten Charakter unseres Verstandes zusammen, als unser Denken nur mit abstrakten Begriffen operieren kann, in Bezug auf welche die individuelle Wirklichkeit immer nur zufällig sein kann. »Zufälligkeit« ist also bei Windelband die Bezeichnung für eine unüberwindbare Grenze der Rationalität, die auf einen nie verwischbaren »Rest von Unbegreiflichkeit – etwas Unaussagbares, Undefinierbares«²⁴ hinweist. Genau dieser Gedanke bildet den Kern von Lasks Begriff der »Irrationalität«.

Für Lasks Auffassung der Frage nach dem Verhältnis zwischen allgemeinem Begriff und individueller Wirklichkeit spielte auch Rickerts Schrift *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*²⁵ eine entscheidende Rolle. Lasks Lehrer konzipiert darin den Prozess der Begriffsbildung in den Naturwissenschaften als eine Vereinfachung und »Ent-individualisierung« der Wirklichkeit zu Zwecken einer auf die

²¹ Vgl. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, 2. Bd.: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie*, 2., durchgesehene Auflage, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1899, S. 153.

²² W. Windelband: *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin 1870.

²³ Ebd., S. 69.

²⁴ W. Windelband: W. Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 3., vermehrte Auflage, Mohr, Tübingen 1907, S. 378.

²⁵ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (=Grenzen)*, Mohr, Tübingen 1896-1902.

Gesetzlichkeit orientierten Erkenntnis. Die »Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« ist die empirische Wirklichkeit selber, weil ihre unüberschaubare Mannigfaltigkeit an sich nicht überwunden werden kann. Neben der naturwissenschaftlichen postuliert er als zweite Art von Begriffsbildung die geschichtswissenschaftliche, die im Unterschied zu jener imstande ist, die Individualität zum Ausdruck zu bringen. Lask übernimmt von Rickerts Auffassung vor allem die Gegenüberstellung von unmittelbarer Wirklichkeit und vereinfachendem Begriff und verleiht ihr dabei eine radikalere Bedeutung, die über den Gegensatz von naturwissenschaftlicher und geschichtswissenschaftlicher Begriffsbildung hinausgeht.

1.3 Lasks Fichte-Interpretation

Lasks grundlegende hermeneutische Intention besteht in der Hervorhebung der Gedanken der Irrationalität und der Wertindividualität in Fichtes Denken. Dadurch soll Fichte diejenige Zwischenstellung zwischen Kant und Hegel einnehmen, die Lask selber für wünschenswert hält. Diese Zwischenstellung besteht genauer in der Vereinigung einer an Kant orientierten Erkenntnistheorie, welche die analytische Logik und die damit verbundene Irrationalität des Individuellen als ihre Grundlagen anerkennt, mit einer Hegel antizipierenden Kultur- und Geschichtsphilosophie, die sich um den Begriff der »Wertindividualität« dreht. Das erste Element findet Lask vor allem in der Phase zwischen 1797 und 1801 des fichteschen Denkens, das zweite vorwiegend in der »metaphysischen Zeit« nach 1801. Da er aber die analytische Logik und die Wertindividualität in einer Gesamtkonzeption vereinigen will, versucht er, allerdings nicht völlig überzeugend, für das Wurzeln der Wertindividualität in der frühen Phase und vor allem für das Beharren des Irrationalitätsgedanken in der Spätphase zu argumentieren.

Lask unterteilt Fichtes philosophische Entwicklung in vier Hauptperioden. In der ersten Phase, die Lask mit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 identifiziert, vertritt Fichte nach Lask eine Form von emanatistischer Logik, die er aber schon einige Jahre später aufgibt. Der Emanatismus dieser frühesten Phase bestünde darin, dass Fichte aus einem durch Abstraktion gewonnenen Begriff, dem reinen Ich,

etwas Wirkliches ableitet. In der *Zweiten Einleitung* von 1797 vollzieht sich nach Lask ein »Umschwung«²⁶, indem Fichte seinen Emanatismus zugunsten einer analytischen Position überwindet. Bei diesem Umschwung sei die Unterscheidung zwischen dem »reinen Ich« und dem »Ich als Idee« entscheidend gewesen. Ersteres ist nämlich ein formeller, inhaltsleerer, analytischer Begriff, der durch die philosophische Reflexion entsteht und nur in ihr existiert. Letzteres enthält zwar eine konkrete individuelle Materie, ist aber kein Begriff, sondern eine Idee, also ein in der Unendlichkeit zu verwirklichender Begriff. Den Emanatismus von 1794 schreibt Lask der fälschlichen Verwechslung dieser beiden Elemente zu, aus welcher der Gedanke eines die Wirklichkeit enthaltenden und emanierenden Ich entstehe. Dass Fichte später das »reine Ich« (oder »Ich als Intellektuelle Anschauung«; »Ich als reine Form«²⁷) und das »Ich als Idee« auseinander hält, wird von Lask als ein Symptom des Übergangs zum analytischen Standpunkt interpretiert, zu dem Standpunkt nämlich, welcher die Unterscheidung zwischen Form und Materie eines Begriffs fordert. Lask bezeichnet die durch die *Zweite Einleitung* eröffnete Phase als »kritischen Antirationalismus«²⁸ und schreibt ihr drei prinzipielle Fortschritte gegenüber dem kantischen Standpunkt zu. Es handelt sich um die stärkere Tendenz zu einer »Systematisierung der Vernunftwerte«, die Überwindung des Ding-an-sich-Gedankens bei Beibehaltung der Irrationalität des Empirischen und die entschieden antipsychologistische Tendenz²⁹. Alle drei Punkte stellen Grundgedanken des südwestdeutschen Neukantianismus dar: Man kann also behaupten, dass Lask in der zweiten fichteschen Phase die Grundposition seiner eigenen Schule wiedererkennt.

Die dritte Phase wird als die Zeit der »Steigerung des Antirationalismus« und des »transzendentalen Empirismus« bezeichnet und deckt sich mit den Jahren um den Atheismusstreit (1798-1801)³⁰. In dieser Periode spitzt Fichte nach Lask seinen Antirationalismus »weit über das im kritischen Interesse erforderliche Maß hinaus[...]«³¹ zu. Dadurch entsteht eine schroffe Entgegensetzung zwischen dem unmittelbaren Leben, in das aller Wert verortet wird, und der »Schattenwelt« der philosophischen Reflexion, die immer mehr als ein »kaltes, gleichgültiges ›Bild‹ alles

²⁶ Vgl. *Fichtes Idealismus*, I, 80ff., 99ff.

²⁷ Ebd., S. 99. Vgl. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in *Gesammelte Werke* (=GW), hrsg. v. I.H. Fichte, 8 Bde, Veit & Comp., Berlin 1845-46, Bd. I, 515ff.

²⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 80.

²⁹ Vgl. ebd., S. 104ff.

³⁰ Vgl. ebd., S. 138ff.

³¹ Ebd., S. 165.

Wirklichen«³² erscheint. Während Lask hier von dieser »übertriebenen Ernüchterung der kritischen Lehre«³³ Abstand nimmt, wird er in seiner späteren Entwicklung selber den antirationalistischen Charakter des badischen Neukantianismus steigern. Sein eigener Denkweg zeigt somit eine augenfällige Analogie mit demjenigen des von ihm dargestellten Fichte in den Jahren 1797-1801.

Die letzte Phase wird von Lask als »metaphysische Periode«³⁴ charakterisiert und dauert von 1801 bis zu Fichtes Tod (1814). Es handelt sich um die Zeit, in der Lask in Fichte den Gedanken der Wertindividualität wiederfindet. Dieser ist am Anfang (1801-1804) in einer »überempirischen Individualität«³⁵ verkörpert, also in einer ideellen Individualität, die eine Art Verdoppelung der empirischen Individualität darstellt. Von *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804)³⁶ an macht sich nach Lasks Interpretation die Tendenz der analytischen Logik wieder geltend, indem die konkrete, empirische Individualität eine neue Würde bekommt. Dieser Prozess kulminiert in der *Staatslehre* von 1813³⁷, wo Fichte einen Gedanken erarbeitet, in dem Lask die volle Realisierung der Wertindividualität erblickt: den Begriff der *gegebenen Freiheit*. Indem Fichte die Freiheit zugleich als Wert und als gegebene Wirklichkeit ansieht, erreiche er die Vereinigung von Wert und Wirklichkeit, die zugleich eine Vereinigung der beiden fundamentalen Gedanken der Wertindividualität und der Irrationalität des Individuellen darstellt.

1.4 Salomon Maimon und die Kluft zwischen Transzendentelem und Empirischem

In *Fichtes Idealismus und die Geschichte* bezieht sich Lask mehrmals auf Salomon Maimon als einen Denker, dessen Spekulation »sich einheitlich begreifen [lässt] aus der ausschließlichen Beschäftigung mit dem einen Gedanken der Irrationalität«³⁸. Die Entscheidung über die Richtigkeit dieser Behauptung fordert eine kurze Darstellung

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd., S. 168ff.

³⁵ Ebd., S. 210.

³⁶ J.G. Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), GW, VII, 1-256.

³⁷ J.G. Fichte: *Die Staatslehre* (1813), GW, IV, 367-600.

³⁸ *Fichtes Idealismus*, I, 49.

einiger Grundzüge des maimonschen Denkens. Ähnlich wie Lask, betont Maimon den problematischen Charakter des Überganges vom Apriori der Verstandesbegriffe zum Aposteriori der Empirie. Er betont nämlich in erster Linie, dass Kants Kategorien sich nicht direkt auf die empirischen Anschauungen anwenden lassen, sondern nur auf die Form *a priori* der Anschauung³⁹. Die Frage nach dem Verhältnis des Apriori zum Aposteriori wird also nach seiner Auffassung durch Kants Deduktion ebenso wenig berührt wie durch seine Schematismuslehre. Dazu kommt, dass nach Maimon auch die in der Schematismuslehre begründete Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Form der Anschauung aufgrund von Kants Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit hinfällig wird⁴⁰. Einen Versuch, das Problem der Anwendung der apriorischen Verstandesbegriffe auf die aposteriorischen Anschauungen zu lösen, unternimmt er durch seine Theorie der »Differenzialen« oder »Verstandesideen«, welche, als Realgrund der Phänomene, die »Regeln der Entstehung der Gegenstände« »abgeben«⁴¹ sollen. Die Kategorien oder Verstandesbegriffe werden nach seiner Auffassung nicht direkt auf die Anschauungen bezogen, sondern indirekt durch die Verstandesideen hindurch, welche das verstandesartige Fundament der Anschauungen sind. Obwohl die Verstandesideen keine Ideen unseres Intellekts sind, sondern die Ideen eines unendlichen Verstandes, sind sie mit unseren Verstandesbegriffen homogen und machen somit die Anwendung der Begriffe auf die Erscheinungen möglich. Trotz ihrer Originalität kann diese Theorie nicht vollständig leisten, wofür sie erdacht wurde. Der Übergang von den Verstandesideen zu den Anschauungen bleibt nämlich unerläutert und zwar sowohl im Sinne der Entstehung der Phänomene aus ihnen als auch hinsichtlich der Möglichkeit für unsere Erkenntnis, von den Anschauungen zu den Verstandesideen zu gelangen.

Lasks Interesse richtet sich hauptsächlich auf die Bezeichnung der Verstandesideen als »Differenzialen« und in diesem Rahmen insbesondere auf die Idee einer unendlichen Annäherung unserer Erkenntnis an ein rationales Ideal. Maimon betrachtet nämlich unsere Erkenntnis als einen unendlichen Prozess, durch welchen wir uns dem Ideal einer vollständigen Rationalisierung der Wirklichkeit annähern. Lask interpretiert diesen Gedanken im Sinne der Irrationalität des Individuellen: Es gibt bei der

³⁹ Vgl. S. Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, 7 Bde, hrsg. v. Valerio Verra, Georg Olms, Hildesheim 1965-1976, Bd. II, 51.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 64.

⁴¹ Ebd., S. 33.

empirischen Wirklichkeit einen irrationalen Rest, der trotz des unendlichen Fortschreitens unseres Denkens nie überwunden werden kann.

Der zweite für Lasks Konzeption relevante maimonsche Gedanke ist der Skeptizismus. Maimons Skepsis richtet sich vor allem gegen den Notwendigkeitscharakter der empirischen Erkenntnis. Er nimmt nämlich das humesche Argument gegen die Gültigkeit der Kausalitätskategorie wieder auf, modifiziert es aber in einer eigenen Richtung, indem er nicht die Existenz des Apriori leugnet, sondern nur seine Anwendbarkeit auf empirischem Gebiet. Lask interpretiert Maimons Skepsis als eine notwendige Folge der »Irrationalität des Überganges vom transzendental Allgemeinen zum Besonderen«⁴² und verleiht ihr somit eine verbindliche Bedeutung für den kritisch-analytischen Standpunkt überhaupt. Lask betont, dass es sich dabei nicht um einen radikalen Skeptizismus handelt, weil nicht die Gültigkeit des Apriori in Frage gestellt wird, sondern die Möglichkeit, seine Anwesenheit in der Wirklichkeit zu erkennen und die Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Durch seine Maimon-Interpretation behauptet Lask also zwar die prinzipielle Gültigkeit des Apriori, spricht diesem aber jede Macht über die Empirie ab. Damit ist ein letzter von Lask übernommener maimonsche Gedanke verbunden, nämlich die Einschränkung des kantischen »Parallelismus in der nachweisbaren Geltung synthetischer Urteile a priori bei Mathematik und Naturwissenschaft«⁴³. Maimon zeigt nämlich, dass die mathematischen und die naturwissenschaftlichen synthetischen Urteile a priori zwei völlig verschiedene Urteilsarten sind: Die ersteren sind individuelle Urteile, die letzteren allgemeine Urteile über einen unbestimmten Gegenstand⁴⁴. Anders als in der Mathematik, sind also synthetische Urteile a priori in der Naturwissenschaft nie individuell, sie reichen nicht bis ins Empirische, sie können die Kluft zwischen Apriori und Aposteriori nicht überbrücken. Diese bei Maimon immer wieder auftretende Kluft ist nichts anderes als das, was Lask unter »Irrationalität des Individuellen« versteht. Die Betrachtung des maimonschen Denkens hat also einerseits Lasks Dankesschuld gegenüber dem »skeptischen Kantianer« aufgezeigt und andererseits die Richtigkeit seiner Behauptung über die Zentralität des Irrationalitätsgedanken bei Maimon erwiesen.

⁴² *Fichtes Idealismus*, I, 82.

⁴³ Ebd., S. 51.

⁴⁴ Vgl. S. Maimon: *Briefe des Filaletes an Aenesidemus*, in: *Versuch einer neuen Logik (Gesammelte Werke, Bd. V)*, S. 465ff.

2. Irrationalität, Wert und Leben in der Weiterentwicklung von Lasks Denken

Der zweite Teil behandelt die weitere Entwicklung des laskschen Denkens und die Verwandlungen, die seine Grundgedanken dabei erfahren. Zunächst wird seine *Rechtsphilosophie* und die damit verbundene Hegel-Interpretation zum Thema gemacht (2.1 = Kap. 5). Danach wendet sich die Aufmerksamkeit der »reifen Phase« zu, die ihren Ausdruck in den beiden Hauptschriften *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* und *Die Lehre vom Urteil* findet (2.2-2.3, Kap. 6-7). Im letzten Abschnitt (2.4 = Kap. 8) befasse ich mich schließlich mit Lasks fragmentarischem Nachlass und versuche dabei, die Entwicklungsrichtung seiner letzten Jahren zu rekonstruieren.

2.1 Die juristisch-soziale Welt zwischen Wert und Wirklichkeit

Die Habilitationsschrift *Rechtsphilosophie* hat unter Lasks Werken die breiteste Rezeption gefunden, wie ihre Übersetzung in fünf Sprachen bezeugt⁴⁵. Bei der vorliegenden Behandlung richtet sich allerdings die Aufmerksamkeit nicht auf ihre spezifisch juristische Bedeutung, sondern auf ihre Stellung und Rolle in der allgemeinen Entwicklung von Lasks Denken. Lask versteht seine Habilitationsschrift als einen Versuch, den Standpunkt von Rickerts *Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* auf den Bereich der Jurisprudenz zu erweitern⁴⁶. Er übernimmt also Rickerts Grundposition und wendet sie auf ein vom Lehrer nahezu ignoriertes Gebiet an. Insbesondere die Rickertsche Theorie einer mehrstufigen Wirklichkeitsverarbeitung wird von Lask in der *Rechtsphilosophie* vorausgesetzt. Rickert betrachtet das, was der naive Realismus einfach »Wirklichkeit« nennt, als das Produkt einer Synthese, in der

⁴⁵ Es handelt sich um die Übersetzungen ins Japanische, Spanische, Englische, Italienische und Serbische. Vgl. die Bibliographie zu U.B. Glatz: *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

⁴⁶ Vgl. Lasks Brief an Rickert vom 12.4.1901 (in *Nachlass Emil Lask*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid Hs 3820, 279).

das übersubjektive »urteilende Bewusstsein überhaupt«⁴⁷ das ursprünglich Gegebene durch die konstitutiven Kategorien formt. Die daraus entstehende Wirklichkeit wird von ihm als »objektive empirische Wirklichkeit«⁴⁸ bezeichnet und bildet nach seiner Auffassung den Ausgangspunkt für die weitere Wirklichkeitsverarbeitung durch die einzelnen Wissenschaften. Diese Theorie einer doppelten Verarbeitung wird in Lasks *Rechtsphilosophie* als »kopernikanische[r] Grundgedanke[...]«⁴⁹ bezeichnet und als Ausgangspunkt der Betrachtung vorausgesetzt. In seiner Analyse bemerkt Lask aber, dass die Wirklichkeit, welche die Sozialwissenschaften und insbesondere die Jurisprudenz als Basis für ihre Begriffsbildung vorfinden, nicht Rickerts »objektive empirische«, jeder Wertbeziehung bare Wirklichkeit ist, sondern »eine schon auf Kulturbedeutungen bezogene Welt«⁵⁰. Es handelt sich bei der Jurisprudenz um die Rechtswirklichkeit, eine Wirklichkeit, die schon vor Beginn der wissenschaftlichen Betrachtung durch werthafte Kategorien strukturiert ist und deswegen von Lask mit einem »Halbfabrikat«⁵¹ verglichen wird. Durch diesen Begriff der Rechtswirklichkeit als »geronnene theoretische Vernunft«⁵² überwindet Lask in gewissem Maße Rickerts Begriff einer wertindifferenten, objektiven Wirklichkeit und wird auf das Phänomen einer konkreten Verschmelzung von Wert und Wirklichkeit aufmerksam.

Anhand des Problems der Beziehung zwischen Wirklichkeit und Wert nimmt Lask eine kritische Stellung ein sowohl dem Naturrecht als auch dem juridischen Historismus gegenüber. Die Kritik hat aber in Bezug auf beide Richtungen nicht nur einen zurückweisenden Charakter, sondern sie enthält auch die positive Anerkennung einiger Gedanken. Was das Naturrecht angeht, sei sein Verdienst, dass es den »absoluten Sinn von Recht und Gerechtigkeit«⁵³ statuierte. Die naturrechtliche Betrachtung erkennt mit anderen Worten die Unableitbarkeit des Rechtswertes aus der Wirklichkeit an, seine prinzipielle Selbständigkeit und Unreduzierbarkeit gegenüber der historischen Tatsächlichkeit. Dabei würde aber zugleich die Heterogenität von Wert und Wirklichkeit verkannt, indem der Wert zu einer metaphysischen *Realität* hypostasiert werde. Hierin sieht Lask einen emanatistischen Zug, weil eine individuelle Wirklichkeit

⁴⁷ Vgl. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2., verb. Aufl., Mohr, Tübingen/Leipzig 1904, S. 142-157.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 189.

⁴⁹ *Rechtsphil.*, I, 308.

⁵⁰ Ebd., S. 309.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 209f.

⁵³ Ebd., S. 279.

(die tatsächliche Realisierung eines Rechtswertes) aus einem Allgemeinen (dem zur Realität hypostasierten ideellen Wert) abgeleitet wird.

Der Historismus begeht nach Lask den entgegengesetzten Fehler. So wie das Naturrecht die Unabhängigkeit der Wirklichkeit von der ideellen Geltung der Werte verkennt, würde der Historismus die Selbständigkeit des Ideellen verwischen, indem er alle Geltung aus der historischen Tatsächlichkeit abzuleiten versucht. Andererseits stimmt Lask der historistischen Einsicht zu, dass die empirische und historische Wirklichkeit die einzige Art von Wirklichkeit sei: weil der darüber hinausgehende Wert von ihm nicht als wirklich aufgefasst wird. Lask postuliert also eine »kritische Rechtsphilosophie«, deren Aufgabe in der Betrachtung der Rechtswirklichkeit vom Standpunkt der unzeitlichen Normen aus besteht, ohne dass dabei die konkrete Wirklichkeit in ihrer Autonomie bedroht wird. Die Rechtsphilosophie muss sich also nach Lask vor den »beiden Klippen« des Naturrechts und des Historismus hüten und gleichzeitig die beiden heterogenen Elemente der *Wirklichkeit* und des *Wertes* in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit und Unreduzierbarkeit ans Licht treten lassen.

Lask hat sich in der Zeit um die Verfassung der Habilitationsschrift intensiv mit Hegels Philosophie auseinandergesetzt⁵⁴. Die Spuren dieser Beschäftigung sind nicht nur in der *Rechtsphilosophie*, sondern auch in der Antrittsvorlesung *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*⁵⁵ sichtbar. In dieser kleinen Schrift interpretiert er den idealistischen Philosophen in Kontinuität mit der Aufklärung und im Gegensatz zur Restaurationsphilosophie, die einige Interpreten ihm zuschrieben. Er betont, dass Hegel mit der Aufklärung und der kritischen Philosophie den Glauben teilt, »dass es absolute Normen gibt, nach denen alle Wirklichkeit *gerichtet*, unbedingte Werte, an denen sie *gemessen* und *geprüft* werden kann«⁵⁶. War Hegel auch kein Verteidiger der brutalen Wirklichkeit, so richtete sich seine Polemik doch gegen andere Aspekte der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In erster Linie kritisierte er – so Lask – die »Gestaltlosigkeit, Abstraktheit, Kahlheit der Wertmaßstäbe des Aufklärungszeitalters«⁵⁷. Die Abstraktheit der aufklärerischen (und kantischen) Wertungsmethode hängt mit der in der *Rechtsphilosophie* behandelten Frage nach der Autonomie des sozialen Werttypus zusammen. Kants sozialer Wertbegriff ist Hegel

⁵⁴ Vgl. Lasks Brief an Rickert vom 29.4.1904 (Heid Hs 3820, 306).

⁵⁵ E. Lask: *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung (=Hegel)*, I, 335-345.

⁵⁶ Ebd., S. 336.

⁵⁷ Ebd., S. 342.

(und Lask) deswegen zu abstrakt, weil dort die individuelle Freiheit als den einzigen Zweck der sozialen Gebilde betrachtet wird. Hegels Wertungsmethode operiert dagegen, nach Lask, mit einem spezifischen »sozialen Werttypus«⁵⁸, der den personalen Wert nicht ersetzt, sondern ergänzt.

Lask sieht den zweiten Hauptunterschied zwischen der hegelschen und der kantisch-aufklärerischen Weltanschauung in der Einstellung gegenüber dem *Sollen*. Für Lask ist dieser Terminus, anders als für Rickert, kein Synonym von *Wert*, sondern er bezeichnet nur *ein* mögliches Prädikat des Wertes, und zwar seine Beziehung zur nach ihm strebenden Wirklichkeit. Hegels Polemik gegen das Sollen wird also von Lask auf eine unterschiedliche Einstellung gegenüber dem Wert zurückgeführt: Anstatt sich das Ideelle als Ziel zu setzen, wird der Wert kontemplativ in seinem »zeitlose[n] Bestehen«⁵⁹ betrachtet. In dieser Hegel-Interpretation projiziert Lask, wie er es schon mit Fichte getan hatte, eigene spekulative Bedürfnisse auf den interpretierten Autor. Sein späteres Denken ist nämlich von der Idee einer Herauslösung des Wertes aus der Verflechtung mit dem Wirklichen und einer Erfassung desselben in seiner Reinheit beherrscht.

2.2 Die Grundlagen von Lasks »System«

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre ist eine programmatische Schrift, die nach Lasks Intentionen »lediglich einen einzigen Gedanken« aus seiner »zukünftigen Logik«⁶⁰ exponieren sollte. Das Logik-System wurde nie ausgeführt, und zwar nicht nur wegen des frühen Todes, sondern auch, weil Lasks Untersuchungen ihn ab 1913 zu einer Revision seiner Position und Verschiebung seiner Hauptinteressen führten⁶¹. Trotz dieser Unabgeschlossenheit ist es möglich, aus der Lektüre der Schriften aus den Jahren 1911-1912⁶² eine Vorstellung von Lasks geplantem System zu gewinnen.

⁵⁸ Vgl. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2., verbesserte Auflage, Mohr, Tübingen/Leipzig 1904, S. 142-157.

⁵⁹ *Hegel*, I, 340f.

⁶⁰ Brief von Emil Lask an die Schwester Berta vom 15.10.1910 (Heid Hs 3820, 405).

⁶¹ Vgl. unten, § 2.4.

⁶² Neben der *Logik der Philosophie* und der *Lehre vom Urteil*, handelt es sich um die Vorlesung *Platon* (III, 1-56) und die nachgelassene Schrift *Zum System der Logik* (III, 57-169).

Der Grundgedanke des Hauptwerkes ist, wie aus dem Titel leicht zu entnehmen ist, die Idee einer »Logik der Philosophie«. Um die Notwendigkeit dieses Gedankens darzulegen, führt Lask eine grundsätzliche Zweiteilung des Denkbaren ein. In direktem Anschluss an Herrmann Lotze teilt er nämlich jegliches »Etwas« in die zwei »Welten« des »Seins« und des »Geltens«. Das Sein wird dabei vorläufig nach dem positivistischen Seinsbegriff als »raum- und zeiterfüllende sinnlich-anschauliche Inhaltsmasse«⁶³ definiert. Das Gelten ist dagegen die Sphäre alles dessen, was eben nicht raumzeitlich ist, z. B. die Wahrheit eines Satzes, welche nicht ist, sondern *gilt*⁶⁴. Ein zweites, von Lask eingeführtes Prinzip ist die »Schrankenlosigkeit der Wahrheit«⁶⁵. Nach diesem Prinzip steht »alles, soweit und sowahr es ein Etwas und nicht ein Nichts ist, kategorial betroffen ist, in logischer Form«⁶⁶. Dieser Behauptung liegt Lasks eigentümlicher Kategorien- und Formbegriff zugrunde, nach welchem die Kategorie oder logische Form ein unabhängig vom Erkennen objektives, logisches Gebilde ist, das jedes mögliche Etwas »umgibt«. Die Übertragung dieses Prinzips auf die Dualität des Denkbaren führt zum Ergebnis, dass es zwei Grundarten von Kategorien geben muss: die Seins- und die Geltungskategorien. Lask interpretiert diese Lehre vom »zweiheitlichen Kategorienghalt«⁶⁷ als eine Ergänzung von Kants Kritizismus. Kants Kategorienlehre weist nämlich nach seiner Auffassung einen gravierenden Mangel auf, weil sie nicht imstande ist, die philosophische Erkenntnis der Kategorien zu begründen. Kants Einschränkung der Erkennbarkeit auf das sinnlich Gegebene würde somit zu einer »selbstmörderischen Leugnung aller Philosophie«⁶⁸ führen. Um dieser Folge zu entgehen, postuliert Lask eine »Logik der Philosophie«, die mit den von Kant verkannten »Kategorien des Geltens« operiert. Diese Ausdehnung des Kategorialen versteht er als eine Art Selbstanwendung des Kantianismus, weil das gleiche Prinzip, das Kant auf die empirische Erkenntnis bezieht, noch einmal auf die philosophische Reflexion angewandt wird. Lask versteht also die Forderung einer Logik der Philosophie als eine Selbstbegründung des philosophischen Denkens, bei welcher es »um Leben und Tod der Philosophie überhaupt geht«⁶⁹.

⁶³ *Logik der Philosophie*, II, 17.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 18.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 125-133.

⁶⁶ Ebd., S. 125.

⁶⁷ Ebd., S. 90.

⁶⁸ Ebd., S. 89.

⁶⁹ Ebd.

Ein weiteres Haupttheorem von Lasks *Logik der Philosophie* ist seine eigentümliche Interpretation der kantischen »kopernikanischen Tat«⁷⁰. Er interpretiert diese nämlich nicht als die Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, sondern als die Überwindung der »Metalogizität« des Gegenstandes. Kant hätte nämlich als erster den Gegenstand als in sich »logosimmanent«, als von vornherein und nicht erst durch den Erkenntnisakt logisch bestimmt konzipiert. Diese Ansicht führt Lask zu einer Identifizierung von Gegenstand und Wahrheit: Beides wird nämlich als der »theoretische Sinn«, auf welchen das Erkennen sich richtet, aufgefasst. Die Bedeutung dieser Gleichung wird aber durch die Unterscheidung zwischen »bestimmtem Gegenstand« und »Gegenständlichkeit« eingeschränkt. Nur letzteres, was Lask auch die »Form« der Gegenstände nennt, wird mit der Wahrheit identifiziert, während das Inhaltliche und Konkrete an den Gegenständen als unabhängig vom Logischen gedacht wird. Diese Konzeption hat eine Rückwirkung auf die Lehre der Ur dualität von Sein und Gelten. Das Sein ist nämlich, kopernikanisch gedacht, selber geltungshaft. Sein gehört als Kategorie der Geltungssphäre an, das Seiende (das, was ist; das Kategorienmaterial des Seins) aber nicht. Aufgrund dessen revidiert Lask seine anfängliche »Zweiweltentheorie« zu einer »Zweielementetheorie«⁷¹: Die Unterscheidung zwischen dem, was gilt, und dem, was ist, läuft jetzt »mitten durch das Seinsgebiet hindurch«, insofern die Form des Seins *gilt*, während seine Materie *ist*. Das Sein erweist sich somit als durch die zwei Elemente, das Geltende und das Nichtgeltende, konstituiert, als ein platonisches »Gemisch« (μικτόν)⁷².

Die Weiterführung des Gedankens einer Logik der Philosophie bringt eine neue Umgestaltung dieses Szenariums mit sich. Das geltende Element (das als Kategorie des Seins die Form des Seienden bildet) muss nämlich als Kategorie des Geltens auch auf das Geltende selbst appliziert werden. Dadurch entsteht ein dreigliedriges Gefüge: Das Seiende wird durch die geltende Form Sein (und die anderen »Seinskategorien«) umfasst, und diese wird ihrerseits durch die philosophischen »Geltungskategorien« betroffen. Lask erläutert diesen komplizierten Sachverhalt mit dem Bild eines zweistöckigen Gebäudes: Das Seiende bildet den Boden des Erdgeschosses, die Seinskategorien das Dach des unteren und zugleich den Boden des oberen Stockwerkes, und die Geltungskategorien vollenden als oberes Dach die ganze Konstruktion. Jedes

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 27ff.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 45ff.

⁷² Vgl. ebd., S. 5.

der beiden Stockwerke stellt, als Zusammenfügung eines Materials und einer kategorialen Form, einen »Gegenstand« dar, und zwar das untere Stockwerk den Seienden, das obere den Geltenden. Die »Zweielementetheorie« wird somit schließlich zu einer »Zweigegegenstandstheorie« umgestaltet⁷³.

Bei jedem »Stockwerk« bestimmt Lask das Verhältnis zwischen Material und Form durch das Prinzip der »Bedeutungsdifferenzierung der Form durch das Material«⁷⁴. Dieses besagt, dass jede kategoriale Form ihre spezifische Bestimmtheit aus dem Material her bekommt. Dadurch gewinnt Lasks Kategorienlehre einen stark empiristischen Zug, indem aller kategoriale Gehalt, mit Ausnahme des einen überall gleichen Geltungsmomentes, auf die Empirie zurückgeführt wird. Lask interpretiert z. B. den Ausdruck »Kausalität« als gleichbedeutend mit »auf kausal beschaffenes Material bezogene theoretische Form«⁷⁵. Alle Mannigfaltigkeit im Geltungsgebiet hat also ihren Ursprung bei der Mannigfaltigkeit des Seienden. Bei den Seinskategorien ist diese Abhängigkeit direkt, weil das seiende Material ihr bedeutungsdifferenzierendes Moment darstellt. Aber auch die Geltungskategorien erhalten ihre Bestimmtheit in letzter Instanz aus dem unteren Material, weil ihr eigenes Material (die Seinskategorien) kein spezifisches, vom seienden Material unabhängiges Differenzierungsprinzip besitzt. Die oberen Kategorien sind allerdings insofern keine bloße Verdoppelung der unteren, als ihr Material eine Beziehung zwischen den beiden Grundelementen, dem Sein und dem Gelten, enthält. Die philosophischen Kategorien haben das Urverhältnis zwischen Sein und Gelten, zwischen Form und Material, zum Gegenstand.

Um das Verhältnis der Form zum Material zu charakterisieren prägt Lask den Begriff des »Hingeltens«⁷⁶. Das Gelten als Form weist nach seiner Auffassung strukturell auf etwas außer sich hin, es ist ein »Anschmiegsbedürftiges«, »Ergänzung Heischendes«⁷⁷, während das Material, im Gegensatz dazu, auch außerhalb seiner Beziehung zur Form bestehen kann. Zu dieser einschränkenden Charakterisierung der Form gegenüber dem Material kommt noch eine zweite mit der Formfunktion verbundene Schwierigkeit hinzu. Lask betont nämlich, dass »das Material von hingeltender Form zwar betroffen, aber eben *nur* betroffen, nur verbrämt, nicht aber

⁷³ Vgl. ebd., S. 94.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 58ff. und 170ff.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 58f.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 32f.

⁷⁷ Ebd., S. 32.

durchdrungen wird«⁷⁸. Dieses Betroffensein des Materials durch die Form wird auch als »eine bloße ›Umgreiflichkeit‹ bei gleichzeitiger Undurchdringlichkeit, also Unbegreiflichkeit«⁷⁹ bezeichnet. Diese von Lask nicht weiter erläuterten Ausdrücke weisen auf einen Unvollkommenheitscharakter der logischen Form, welcher das theoretische Element belastet. Die theoretische Form ist mit anderen Worten nicht imstande, ihr Material zu durchdringen, dessen Wesen zum Ausdruck zu bringen. Lask bedient sich in diesem Zusammenhang auch der Lichtmetapher: Das Logische kann die Gegenstände nur »umleuchten«, aber nicht »durchleuchten«⁸⁰. Er bezeichnet diese »Undurchdringlichkeit, Unbegreiflichkeit und Unverklärbarkeit« des Materials durch die Form, »diese ›Gegebenheit‹ und Unauflöslichkeit fürs Logische« als »die *Irrationalität* des Materials«⁸¹. Der zentrale Begriff des Fichte-Buchs taucht also mit einer fundamentalen Rolle auch in Lasks Hauptwerk auf. Es handelt sich allerdings nicht mehr um eine Irrationalität des Individuellen, sondern des Materials. Dieser Unterschied bedeutet hauptsächlich eine Erweiterung des Irrationalitätsgedankens: Nach dem reifen Lask ist nämlich nicht nur das Individuelle, sondern alles Denkbare (also auch das Allgemeine und Geltende) irrational im Sinne von logisch undurchdringlich.

2.3 Subjektivität und Erleben in Lasks »System«

Die herrschende Perspektive in der *Logik der Philosophie* kann als »objektivistisch« bezeichnet werden, indem das ganze logische Phänomen in seiner Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt betrachtet wird. Dieser objektivistische Standpunkt ist aber nicht der Standpunkt des laskischen Systementwurfs schlechthin, sondern er wird sowohl in der *Logik der Philosophie* als auch in den anderen Schriften dieser Phase durch einen anderen, der subjektiven Seite der zu untersuchenden Phänomene zugewandten Standpunkt ergänzt. Dies geschieht auf zwei unterschiedlichen Ebenen: einmal hinsichtlich der subjektiven Seite der theoretischen Phänomene, das andere Mal hinsichtlich des »Erlebens« als das über die Grenzen des Theoretischen hinausgehende subjektive Moment.

⁷⁸ Ebd., S. 75.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 76.

⁸¹ Ebd.

Lask führt die Phänomene der »reflexiven Kategorien« und des Urteils auf den Bereich der theoretischen Subjektivität zurück. Als »reflexiv« werden von ihm diejenigen Kategorien bezeichnet, die dem Prinzip der »Bedeutungsdifferenzierung der Form durch das Material« nicht unterstehen. Es handelt sich um solche Begriffe wie Identität, Andersheit, Relation, welche nicht auf eine bestimmte Art von Material hinweisen, sondern das »Etwas überhaupt« als Anwendungsfeld haben. Diesen allgemeinen Begriffen misst Lask einen subjektiven Ursprung bei: Subjektive Momente werden als bedeutungsdifferenzierend für ihre Entstehung verantwortlich gemacht⁸². Mit diesem subjektiven Charakter verbindet Lask eine »Künstlichkeit«, welche die reflexiven Kategorien ärmer, abstrakter und unfruchtbarer als die konstitutiven Kategorien macht. Der Preis für die Allgemeinheit der reflexiven Kategorien ist ihre äußerste Inhaltsarmut. Aus diesem Grund weist Lask den reflexiven Kategorien, im Gegensatz zur rationalistischen Tradition, nicht die höchste, sondern die niedrigste Stelle in der Logik zu.

In Lasks Urteilslehre übt die theoretische Subjektivität eine ähnliche Funktion wie bei den reflexiven Kategorien aus. Auch dort wird sie nämlich für das Entstehen einer »künstlichen« Region verantwortlich gemacht, in welcher der ursprüngliche theoretische Gegenstand durch einen subjektiven Eingriff verunstaltet wird. Lask beschreibt im letzten während seiner Lebenszeit veröffentlichten Buch den Weg, der vom in der *Logik der Philosophie* beschriebenen subjektsunabhängigen Gegenstand zum Objekt eines gefällten Urteils führt. Er fasst dabei das ursprüngliche Objekt als »übergegensätzlich«⁸³, d. h. als über die Alternativen zwischen positiv und negativ, richtig und falsch erhaben. Diese Gegensatzpaare entstehen nach Lasks Theorie bei der »Immanentwerdung« des Gegenstandes, bei seinem Eintritt in die subjektive Region. Die Opposition von wahr und falsch fordert nämlich die Beweglichkeit der Glieder eines Urteils, d. h. die Möglichkeit, Kategorien und Kategorienmaterial willkürlich miteinander zu kombinieren. Diese Beweglichkeit kann nach Lask ihren Ursprung nicht im ursprünglichen Gegenstand (der als ein kompaktes »Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial«⁸⁴ oder, nach einem anderen Bild, als ein »Strahlenbüschel von Relationen«⁸⁵ gedacht wird) haben, sondern sie muss subjektiver Herkunft sein. Im

⁸² Vgl. *Logik der Philosophie*, II, 137ff.

⁸³ Vgl. *Urteil*, II, 352ff.

⁸⁴ Ebd., S. 364.

⁸⁵ Ebd., S. 372.

Urteilsgebiet entsteht also eine neue Distanz zwischen dem Subjekt und dem theoretischen Objekt, welche zur im Irrationalitätsgedanken implizierten Distanz zwischen logischer Form und Material hinzukommt.

In der *Logik der Philosophie* eröffnet Lask mit dem Thema des Erlebens eine neue Perspektive, die in der letzten Phase seines Denkens immer mehr an Bedeutung gewinnt. Das Erkennen erscheint in dieser Perspektive als eine besondere Art von Erleben, und zwar als Erleben der logischen Form. Dieses wird einer anderen Erlebensart entgegengesetzt, und zwar dem unmittelbaren Erleben eines »logisch Nackten«. Als »logisch nackt« bezeichnet Lask ein Material außerhalb seiner Beziehung zur logischen Form, also ein Etwas, insofern es nicht in einer logischen Form steht, sondern unmittelbar (nichttheoretisch) erlebt wird. Logisch nackt sind also etwa die Gegenstände eines Sinnenerlebnisses, oder eines ästhetischen, ethischen, religiösen Erlebnisses. Der Hauptunterschied zwischen unmittelbarem und theoretischem Erleben (oder Erkennen) besteht im Verhältnis zwischen dem Erleben und dem Material. Im Erkennen ist nämlich ein Erleben der theoretischen Form, des Sinnes, aber nicht des Materials enthalten; das Material wird dagegen nur erkannt, nicht aber erlebt. Die theoretische Form schafft somit eine Distanz zwischen Erleben und Material, die keine Entsprechung beim unmittelbaren Erleben findet. Auf diesem Unterschied basiert auch die erweiterte Version des Gegensatzes von Erkennen und unmittelbarem Erleben: die Entgegensetzung von Philosophie und Leben⁸⁶. Lask versteht dabei unter »Leben« jedes unreflektierte Erleben, einschließlich des Erlebens der unteren theoretischen Form, im Gegensatz zum *Erkennen* dieses Erlebens, das er im Anschluss an Fichte auch »Reflexion« nennt⁸⁷. Mit diesem Gegensatz, bei welchem der Akzent auf die Lebensferne und Farblosigkeit der Spekulation gesetzt ist, kommt ein Thema ans Licht, das Lasks Philosophie vom Anfang zum Ende begleitet. Wie aus der Lektüre einiger Briefe hervorgeht, handelt es sich dabei um ein von Lask auch auf existenzieller Ebene stark empfundenenes Problem⁸⁸.

Die im *Nachlass* publizierte Schrift *Zum System der Logik*, welche hinsichtlich des dort vertretenen Standpunkts sowie der Verfassungszeit mit den beiden Hauptschriften *Die Logik der Philosophie* und *Die Lehre vom Urteil* zusammengehört, enthält zwei

⁸⁶ Vgl. *Logik der Philosophie*, II, 189ff.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 191f.

⁸⁸ Vgl. etwa die Briefe an Mina Tobler vom 22.12.1909 (Heid Hs 3820, 473) und an Frieda Gross vom 9.1.1908 (Heid Hs 3820, 447).

Gedanken, die in der letzten Phase von Lask weitergeführt werden. In erster Linie handelt es sich um die Idee einer Zusammengehörigkeit des theoretischen und des ästhetischen Phänomens, aufgrund derer beide dem ethischen Bereich entgegengesetzt werden⁸⁹. Der zweite Gedanke betrifft die Differenzierung des einen Geltungsprinzips in die vier verschiedenen von Lask angenommenen Wertformen des Logischen, Ästhetischen, Ethischen und Religiösen. Bei der Entstehung dieser vier Gebiete spielt nämlich die Subjektivität eine nicht weiter präzierte Rolle. Das subjektive Element übernimmt somit hier eine Funktion, die ihr in den beiden veröffentlichten Schriften keineswegs zukommt.

Insgesamt stellt sich der Systementwurf der reifen Phase von Lasks Denken als ein höchst interessantes philosophisches Projekt dar, das platonische und aristotelische Züge mit Einflüssen der frühen husserlschen Phänomenologie sowie der Lebensphilosophie in einem transzendentalphilosophischen Rahmen kombiniert. Dennoch lässt das System viele Fragen offen. Sie können um zwei Hauptprobleme gruppiert werden. Erstens bleibt die Bedeutung des logischen Objektivismus fraglich: Lask betont nämlich einerseits die Unabhängigkeit der ursprünglichen logischen Phänomene von der Subjektivität, andererseits setzt er die ganze theoretische Region in Zusammenhang mit einer bestimmten Lebenshaltung. Das zweite Problem kann als Dualismusproblem bezeichnet werden und umfasst die Fragen nach der Bedeutung der Dualismen Form-Materie und Wirklichkeit-Wert bzw. Sein-Gelten. Zwei unterschiedliche Tendenzen, eine analytisch-trennende und eine holistisch-vereinigende konkurrieren nämlich in Lasks Philosophie, allerdings ohne dass es zu einer Überwindung des Dualismus kommt.

2.4 »Leben« und »Kontemplation« in den nachgelassenen Schriften

Der im dritten Band der Gesamtausgabe enthaltene Nachlass und insbesondere die Schriften aus den letzten zwei Jahren von Lasks Tätigkeit⁹⁰ weisen einen äußerst fragmentarischen Charakter auf. Es handelt sich teils um Exzerpte aus Vorlesungsmanuskripten, teils um einfache Notizen, die vom Herausgeber Herrigel

⁸⁹ Vgl. E. Lask, *Zum System der Logik*, III, 96ff., 117.

⁹⁰ Es handelt sich um *Zum System der Philosophie* (=Syst. Phil., III, 171-235) und *Zum System der Wissenschaften* (237-293).

nach Themen gruppiert wurden. Lask arbeitete in den letzten Jahren an mehreren kleineren Projekten, führte aber keines davon zu Ende. Am meisten Spuren trägt der Nachlass von einem geplanten Aufsatz mit dem Titel »Leben und Kontemplation«. Das war auch, nach Herrigels Zeugnis, das letzte Projekt, an dem Lask vor dem Kriegsausbruch arbeitete⁹¹. Der Aufsatz hätte das Verhältnis zwischen den verschiedenen Wertgebieten und ihre Aufteilung schildern sollen. Zum gleichen Thema veröffentlichte Rickert in den Jahren 1913-14 zwei Aufsätze⁹², auf welche Lask mit einem provisorischen Verzicht auf seine eigene Veröffentlichung reagierte. Rickert und Lask waren nämlich unabhängig voneinander auf ganz ähnliche Ergebnisse gekommen. Eine aufmerksame Analyse von Lasks Nachlass zeigt allerdings, dass die beiden Auffassungen neben den vielen Ähnlichkeiten auch wesentliche Unterschiede besitzen.

Rickert hatte die Wertgebiete in die zwei Hauptgruppen des Kontemplativen und des Praktisch-Personalen aufgeteilt. Wie schon Lask am Ende der früheren Phase, gruppierte er dabei das theoretische und das ästhetische Gebiet zusammen und setzte beide der praktischen Region entgegen. Das religiöse Gebiet wird von ihm auf beide Hauptgruppen verteilt, je nachdem ob der mystisch-kontemplative oder der personale Aspekt im Vordergrund steht. Lask teilte mit Rickert die Überzeugung der Zusammengehörigkeit von Theoretischem und Ästhetischem im Kontemplativen, war aber mit der Bezeichnung der anderen Region als praktisch-personal (welcher er allerdings anfänglich zugestimmt hatte) unzufrieden. Rickerts Aufteilung basierte auf der Unterscheidung zwischen Aktivität und Nicht-Aktivität⁹³. Lask versucht dagegen, die Alternative Unmittelbarkeit-Distanz⁹⁴ (oder auch, was auf dasselbe hinausläuft, diejenige zwischen Künstlichkeit und Ursprünglichkeit⁹⁵) als Diskriminante zu benutzen. Nach dieser Aufteilung rücken auf der einen Seite das Theoretische und das Ästhetische in die künstliche Region der Kontemplation, auf der anderen Seite das Praktische und das Religiöse in die ursprüngliche Region des Lebens zusammen. Die große Neuigkeit besteht dabei darin, dass die theoretisch-ästhetische Region als nicht-ursprünglich und vor allem als »subjektgeschaffen«⁹⁶ angesehen wird. Die alte Entgegensetzung zwischen Leben und Spekulation, die Lasks Denken schon seit der

⁹¹ Vgl. E. Herrigel: *Vorwort des Herausgebers*, in: E. Lask, *Gesammelte Schriften*, a. a. O., I, XX f.

⁹² H. Rickert: *Vom System der Werte*, «Logos» 7 (1913), S. 295-327; Ders.: *Über logische und ethische Geltung*, «Kant-Studien» 19 (1914), S. 182-221.

⁹³ Vgl. H. Rickert: *Vom System der Werte*, S. 298.

⁹⁴ Vgl. *Zum System der Werte*, III, 219.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 230.

⁹⁶ Vgl. *Syst. Phil.*, III, 178.

Dissertation über Fichte begleitete, mündet hier also in den Gegensatz zwischen einer lebensfernen »künstlichen« und einer unmittelbaren ursprünglichen Wertregion. Das theoretische Phänomen verliert somit jenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und »Reinheit«, den es in der früheren Phase trotz einiger dagegen strebender Tendenzen besaß.

Die mit der Behauptung der subjektiven Herkunft der kontemplativen Region verbundene neue Rolle der Subjektivität bringt die Frage nach der Verträglichkeit dieses Standpunktes mit dem früheren »Objektivismus« auf. Es handelt sich um eine Streitfrage innerhalb der Lask-Forschung, zu welcher sehr unterschiedliche Meinungen geäußert wurden. Herrigels These eines »Umkippens« des laskschen Objektivismus in einen »radikalen Subjektivismus«⁹⁷ muss sich bei näherer Betrachtung als irreführend erweisen. Andererseits scheint es genauso wenig vertretbar, eine stärkere Betonung der Rolle der Subjektivität in der letzten Phase zu leugnen⁹⁸. Man gewinnt erst Klarheit über diese Frage durch die Einsicht, dass das unbestreitbare Vorwiegen des Objekts in der Phase der *Logik der Philosophie* und des Subjekts in der letzten Phase sich auf unterschiedliche Gebiete beziehen. Der frühere »Objektivismus« und der spätere »Subjektivismus« sind also zwei unterschiedliche Antworten auf zwei unterschiedliche Fragen. Im ersten Fall gilt es, über das innertheoretische Problem der Rolle der erkennenden Subjektivität bei der Entstehung des zu erkennenden Objekts zu entscheiden; hier vertritt Lask eine Art Objektivismus. Im zweiten Fall geht es um die Frage nach der Differenzierung der Wertgebiete (und insbesondere der beiden »kontemplativen« Wertformen) aus dem ursprünglichen Gelten, bei welcher Lask in der späten Phase der Subjektivität eine gewichtige Rolle beimisst. Da es sich um zwei unterschiedliche Fragen handelt, erweist sich die These einer (zumindest partiellen) Kompräädikabilität der beiden Positionen als zutreffend⁹⁹.

Lasks Einfluss auf Martin Heideggers frühes Denken ist durch die Forschung weitgehend erschlossen worden¹⁰⁰. Bisher wurde aber vor allem Lasks Einfluss auf die

⁹⁷ Vgl. E. Herrigel: *Emil Lasks Wertsystem*, «Logos» 12 (1923-24), S. 100-122, hier S. 101.

⁹⁸ Vgl. U.B. Glatz, *Emil Lask*, a. a. O., S. 200ff.

⁹⁹ Diese These ist von S. Nachtsheim (S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*, Mohr, Tübingen 1992, S. 20-22) vertreten worden.

¹⁰⁰ Vgl. vor allem Th. Kisiel: *Why students of Heidegger will have to read Emil Lask*, «Man and World» 28 (1995), S. 197-240; Ders.: *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität*, «Studia Phaenomenologica. Romanian journal for phenomenology» 1 (2001) 3-4, S. 221-247; I. M. Fehér: *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories*, in: Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments*, vol. II, Routledge, London-New York 1992, S. 373-405; R. Lazzari: *Ontologia della fatticità*, Franco

vorphänomenologische, neukantianisch gefärbte erste Phase von Heideggers Denken (1912-1916) ans Licht gebracht. Aber gerade in der darauffolgenden Phase, in den frühen Freiburger Vorlesungen, bezieht sich Heidegger mehrmals lobend auf Lask, der als »der einzige« bezeichnet wird, den die Frage nach dem Wesen des Theoretischen und dessen »mögliche Leistung« beunruhige¹⁰¹. Da diese Worte auf das Jahr 1919 zurückgehen, einer Zeit, wo Heidegger keinen Zugriff zum 1923 veröffentlichten Nachlass haben konnte, muss die Äußerung auf die beiden Werke *Die Logik der Philosophie* und *Die Lehre vom Urteil* bezogen werden. Die Andeutung richtet sich wahrscheinlich darauf, dass Lask einerseits durch den Irrationalitätsbegriff auf die Unangemessenheit des Theoretischen gegenüber dem unmittelbaren Material aufmerksam wurde und andererseits in der Urteilslehre den Erkenntnisprozess als eine Verunstaltung des ursprünglichen Objekts charakterisiert hatte. Heidegger äußert außerdem die Überzeugung, dass Lask »auf dem Weg zur Phänomenologie war«¹⁰² und fügt in einer anderen Passage hinzu, dass er »im Sollen und Wert, [...] *die Welt*« entdeckte, die »tatsächlich war«¹⁰³. Hier scheint Heidegger auf den früher betonten Standpunkt des *Erlebens* anzuspielen, der in der Phase der beiden Hauptwerke auftaucht und in der letzten, Heidegger unbekanntem Phase noch an Gewicht zunimmt. Obwohl ein direkter Einfluss auszuschließen ist, weisen die Auffassungen des Lask der letzten Phase und des frühen Heidegger erhebliche Ähnlichkeiten auf. Beide Philosophen versuchen nämlich, die in der Philosophie des späten 19. Jahrhunderts dominierende erkenntnistheoretische Perspektive durch einen vortheoretischen Standpunkt zu überwinden, aus welchem die Entstehung des als sekundär angesehenen theoretischen Gebiets erklärt werden kann.

Ist die Bedeutung des Objektivismus durch seine Einschränkung auf das theoretische Gebiet geklärt worden, so bleibt das Dualismusproblem noch offen. Die letzten Notizen enthalten mehrere Hinweise auf Simmels *Goethe*, ein 1913 erschienenes Buch, in welchem der Autor eine Gesamtinterpretation des »geistige[n] Sinn[es] der

Angeli, Milano 2002, S. 61-88; Ch. Demmerling: *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di Filosofia» 83 (1992), S. 241-261; S.G. Crowell: *Truth and Reflection. The Development of Transcendental Logic in Lask, Husserl and Heidegger*, University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1983; K. Hobe: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philosophisches Jahrbuch» 78 (1971), S. 360-378.

¹⁰¹ M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie (Gesamtausgabe 56/57)*, hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 2., durchges. und erg. Auflage 1999, S. 88.

¹⁰² Ebd., S. 180.

¹⁰³ Ebd., S. 122.

Goetheschen Existenz überhaupt«¹⁰⁴ versuchte. Goethes große Leistung besteht nach Simmels Lektüre vor allem darin, die grundsätzlichen Dualismen sowohl durch seine Existenz als auch durch sein Werk in einer höheren Einheit überwunden zu haben. Es handelt sich um die auch für Lasks Ansatz grundlegenden Gegensätze zwischen Leben und Leisten, Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt. Nach Simmels Interpretation geschieht diese Überwindung im Namen eines kosmischen Lebensbegriffs, der den Gedanken einer Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt ausdrückt. Diese Gegensätze werden vom Lask der letzten Phase in ähnlicher Weise zusammengeführt, und zwar durch den Gedanken eines ursprünglichen Gebiets des unmittelbaren Lebens, in welchem der objektive Bereich der Kontemplation seinen Ursprung findet. Hinsichtlich des von Lask als »Urualismus« bezeichneten Gegensatzes zwischen Wert und Wirklichkeit (oder Gelten und Sein) gehen dagegen Simmels und Lasks Wege auseinander. Während Simmel in Goethes Vergöttlichung der Totalität des Seins eine Überwindung dieses letzten Gegensatzes erblickt, hält Lask bis zum Ende an seinem »dualistischen Gesamtbild«¹⁰⁵ fest. Nichtsdestoweniger finden sich in den letzten Notizen Hinweise darauf, dass auch Lask auf der Suche nach einer Perspektive war, in welcher »der harte Dualismus« zugunsten eines »unitistischen« Standpunktes überwunden wird¹⁰⁶. Wohin diese Überlegungen den jungen Philosophen geführt hätten, wenn er weiter gelebt hätte, ist uns nicht gestattet zu wissen. Nachdem er sich im Sommer 1914 als Freiwilliger meldete, verbrachte Emil Lask zunächst einige Monate der Ausbildung in der Mark Brandenburg. Im Winter 1915 kam er in Galizien, an der Ostfront, zum Einsatz. Kurz nach dem Beginn des eigentlichen Kampfes, am 23. Mai fiel er unter dem Feuer eines russischen Sturmangriffs. »Die deutsche Philosophie – schreibt Rickert – hatte eine ihrer stärksten Hoffnungen eingebüßt«¹⁰⁷. Dieser Verlust hätte, nach Rickerts Meinung, verhindert werden können: »Hätte man ihn zurückgerufen, mit der Begründung, dass seine wichtigste Pflicht in der Heimat, in seinem Heidelberger Lehramt läge, so wäre er gekommen. Als man in Heidelberg daran dachte, war es leider schon zu spät«¹⁰⁸.

¹⁰⁴ G. Simmel: *Goethe*, Leipzig 1913, *Vorwort*, S. V.

¹⁰⁵ *Syst. Phil.*, III, 198.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 199.

¹⁰⁷ H. Rickert: *Persönliches Gleitwort*, in: E. Lask: *Gesammelte Schriften*, I, S. XIV.

¹⁰⁸ Ebd.

Abbreviazioni

Abkürzungen

Fichtes Idealismus: E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Voll., Tübingen, Mohr 1923, vol. I, pp. 3-273.

Rechstphil.: E. Lask, *Rechtsphilosophie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, pp. 235-331, tr. it. di A. Carrino *Filosofia giuridica*, ESI, Napoli 1984.

Hegel: E. Lask, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, pp. 335-345, tr. it. di A. Carrino *Hegel e la concezione del mondo dell'illuminismo*, in appendice a E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit.

Primat: E. Lask, *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, pp. 347-356.

Logik der Philosophie: E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, pp. 1-282.

Urteil: E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, pp. 283-463

Plat.: E. Lask, *Platon*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, pp. 1-56.

Syst. d. Log.: E. Lask, *Zum System der Logik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, pp. 57-169.

Syst. d. Phil.: E. Lask, *Zum System der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, pp. 171-235.

Syst. d. Wiss.: E. Lask, *Zum System der Wissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III., pp. 237-293.

Grenzen: H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1896-1902, tr. it. di M. Catarzi *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002.

Gegenstand: H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2., verbesserte Auflage, Mohr, Tübingen-Leipzig 1904.

AA: *Kants Gesammelte Schriften* hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 sgg.

KdrV: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice *Critica della ragion pura*, 10° ed., Laterza, Roma-Bari 2000. (A= 1° ed., Riga 1781; B= 2° ed., Riga 1787).

KdU: I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tr. it. di A. Gargiulo *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

GW: J.G. Fichte, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, 8 Bde, Veit & Comp., Berlin 1845-46.

Bibliografia

Bibliographie

A) Opere di Emil Lask

Gesammelte Schriften, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Voll., Tübingen, Mohr 1923:

Il vol. 1 contiene:

- *Fichtes Idealismus und die Geschichte* [1902], pp. 3-273 (Prima edizione parziale come dissertazione: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Erster Teil*, Inaugural-Dissertation, Imberg & Lefson, Berlin 1902; prima edizione integrale: Mohr, Tübingen-Leipzig 1902; ristampa: Mohr, Tübingen 1914; riedizione in: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 1-228).
- *Rechtsphilosophie* [1905], pp. 235-331, tr. it. di A. Carrino *Filosofia giuridica*, ESI, Napoli 1984 (anche in: E. Lask, H.U. Kantorowicz, G. Radbruch, H. Kelsen, A. Reinach, E. Schwinge, *Filosofia Giuridica* a. c. di A. Carrino, ESI, Napoli 1989, pp. 13-53) (Prima edizione: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. v. W. Windelband, Winter, Heidelberg 1905, Bd. 2, pp. 1-50; edizione separata come tesi di abilitazione: Heidelberg 1905; seconda edizione rivista in: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. v. W. Windelband, Winter, Heidelberg 1905, 2. verb. u. erw. Aufl., Heidelberg 1907, pp. 269-320; riedito in H.-L. Ollig (Hrsg.), *Neukantianismus. Texte der Marburger und Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*, Stuttgart 1982, pp. 182-226; ultima edizione in: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 231-284).

- *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung* [1905], pp. 335-345, tr. it. di A. Carrino *Hegel e la concezione del mondo dell'illuminismo*, in appendice a E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit. (riedito in: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 285-294).
- *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?* [1908], pp. 347-356 (Prima edizione in Th. Elsenhans (Hrsg.), *Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908*, Heidelberg 1909, pp. 671-677; riedito in: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 295-302).

Il vol. 2 contiene:

- *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* [1911], pp. 1-282 (Prima edizione Mohr, Tübingen 1911; terza edizione Mohr, Tübingen 1993).
- *Die Lehre vom Urteil* [1912], pp. 283-463 (Prima edizione: Mohr, Tübingen 1912).

Il vol. 3 contiene:

- *Platon* [da un corso di lezioni, 1911-12], pp. 1-56.
- *Zum System der Logik* [frammento postumo, 1911-13 ca.], pp. 57-169.
- *Zum System der Philosophie* [da un corso di lezioni e da frammenti postumi, 1913-14 ca.], pp. 171-235.

- *Zum System der Wissenschaften* [da un corso di lezioni e da frammenti postumi, 1913-14 ca.], pp. 237-293.

Recensioni (non pubblicate in *Gesammelte Schriften*):

- Rec. di R. Schmidt, *Die gemeinsamen Grundlagen des politischen Lebens*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 19 (1904), pp. 470-478. (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 306-326).
- Rec. di H. Bargmann, *Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie*, «Kant-Studien» 10 (1905), p. 561 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, p. 328).
- Rec. di A. Chr. Kalischer, *Immanuel Kants Staatsphilosophie*, «Kant-Studien» 10 (1905), pp. 560-561 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 326-327).
- Rec. di B. Stern, *Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts (nach Wilhelm Stern)*, «Kant-Studien» 10 (1905), p. 561 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 328-329).
- Rec. di G. Gotthardt, *Bolzanos Lehre vom Satz an sich*, «Logos» 1 (1910/11), pp. 160-161 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp.329-330).
- Rec. di D. Michaltschew, *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 150 (1913), pp. 190-194 (anche in *Fichtes Idealismus und die*

Geschichte. Kleine Schriften, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 336-340).

- Rec. di H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. neu bearbeitete Aufl., in «Logos» 4 (1913), pp. 246-249 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 333-336).
- Rec. di Chr. Sigwart *Logik*, 4. durchges. Aufl., «Deutsche Literaturzeitung» 34 (1913) (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 340-343).

Autorecensioni (non pubblicate in *Gesammelte Schriften*):

- E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte (Selbstanzeige)*, «Kant-Studien» 7 (1902), pp. 471-472 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 304.305).
- E. Lask, *Logik der Philosophie (Selbstanzeige)*, «Kant-Studien» 16 (1911), pp. 355-356 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 330-332).
- E. Lask, *Die Lehre vom Urteil (Selbstanzeige)*, «Kant-Studien» 17 (1912), pp. 297-298 (anche in *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, mit einem Begleittext von R. Friedrich, Scheglmann, Jena 2002, pp. 332-333).

Nachlass Emil Lask, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. 3820. In particolare:

- sezione 2 (corrispondenza autografa, con un gran numero di lettere dattiloscritte di Rickert a Lask).
- sezione 5 (*Manuskript Berta Lask*, raccolta dattiloscritta di lettere ed estratti da lettere realizzata dalla sorella per un volume poi non pubblicato, contiene anche una breve biografia di Emil Lask).

B) Altri scritti

O.R. Begus, *Emil Lasks Urteilstheorie. Versuch einer Kritik*, Inaug.-Diss., Frankfurt a. M. 1968.

M.J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.

A. Carrino, *L'irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*, ESI, Napoli 1983.

Carrino, A. *Giudizio e verità in Lask e Rickert*, in M. Signore (a c. di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 303-319.

B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1906, p. 3, trad. tedesca di K. Büchler *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Winter, Heidelberg 1909, p. 2.

S.G. Crowell, *Truth and Reflection. The Development of Transcendental Logic in Lask, Husserl and Heidegger*, University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1983.

J. Cruz-Cruz, *Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule*, in K. v. Hammacher (Hrsg.) *Der transzendente Gedanke. Die*

gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Meiner, Hamburg 1981, pp. 345-362.

Ch. Demmerling, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di Filosofia» 83 (1992), pp. 241-261.

Th. Elsenhans (Hrsg.), *Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, Heidelberg 1909.

A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

I. M. Fehér, *Lask, Lukács, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories*, Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments*, vol. II, Routledge, London-New York 1992, pp. 373-405.

I.H. Fichte, *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, Brockhaus, Leipzig 1862.

J. G. Fichte, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, 8 voll., Veit & Comp., Berlin 1845/46. In particolare:

- *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794, 1798²), vol. I, pp. 27-82, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Sul concetto della dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, 1802²), vol. I, pp. 83-328, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Fondazione dell'intera dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 141-346.
- *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), vol. I, pp. 451-518, tr. it. pp. 451-518, tr. it. a c. di M. Sacchetto *Seconda introduzione alla dottrina della scienza per lettori che hanno già un sistema filosofico*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 381-411.

- *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), vol. V, pp. 337-373.
- *Die Bestimmung des Menschen* (1801), II, 165-320, tr. it. di R. Cantoni *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), II, 121, tr. it. a. c. di M. Sacchetto *Esposizione della dottrina della scienza degli anni 1801/02 in Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 571-766.
- *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), V, 397 sgg., tr. it. di G. Boffi e F. Buzzi *Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), VII, 1-256, tr. it. di A. Carrano *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999.
- *Die Staatslehre* (1813), IV, 367-600.

J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke* (hrsg. v. I. H. Fichte, 3 voll., Adolph-Marcus, Bonn 1834/35), in particolare:

- *Die Wissenschaftslehre* (1804), NII, 210, tr. it. a. c. di M. Sacchetto *Dottrina della scienza (1° esposizione dell'anno 1804 dal 16 aprile all'8 giugno)*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Torino 1999, pp. 773-981.

K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1900³.

R. Franchini, *Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil*, in *Hegels Logik der Philosophie*, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1984.

M. Frank, «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

M. Frank, Identität und Differenz. Ein Rückblick von Schelling auf Fichte, Maimon, und die Leibniz-Schule, in *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 375-414.

U.B. Glatz, *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

J.W. Goethe: *Vorwort zur Farbenlehre*. in *Goethes Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* Bd. 40, *Schriften zur Naturwissenschaft, Zweiter Teil*, Stuttgart-Berlin 1902 sgg., p. 71, tr. it. *La teoria dei colori* in *Opere*, Sansoni, Firenze 1961.

G. Gurvitch, *les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – M. Heidegger*, Paris 1930.

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, tr. it. di G. Marini *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2000.

M. Heinz, *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*, in K. Hammacher u. a. (Hrsg.), *Fichte im 20. Jahrhundert (Fichte-Studien 13)*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 109-127.

M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), in *Frühe Schriften (Gesamtausgabe 1)*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, tr. it. di A. Babolin *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974.

M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, (*Gesamtausgabe 56/57*) hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999, p. 180, tr. it. *Per la determinazione della filosofia*, a c. di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993, p. 182.

M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) (*Gesamtausgabe 58*), hrsg. v. H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993.

M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26) (*Gesamtausgabe* 21), hrsg. v. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, tr. it. di U. M. Ugazio *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, p. 218, tr. it. di P. Chiodi *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weller, Konstanz 1948, tr. it. di G. Bemporad *Lo zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1975.

E. Herrigel, *Emil Lasks Wertsystem*, «Logos» 12 (1923-24).

E. Herrigel, *Vorwort des Herausgebers*, In E. Lask, *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1923.

L. Herrschaft, *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.

K. Hobe, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, Heidelberger phil. Diss., 1968.

K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philosophisches Jahrbuch» 78 (1971), pp. 360-378.

R. Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997.

E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, in *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XVIII-XIX/2, Nijhoff, The Hague 1975-1984, tr. it. a c. di G. Piana *Ricerche Logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 2005.

E. Husserl, *Briefwechsel*, in particolare Bd. 5 *Die Neukantianaer (Husserliana. Dokumente, Bd III/5)*, hrsg. v. K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994.

I. Kant, *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 sgg. In particolare:

- *Kritik der reinen Vernunft*, vol. III, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice *Critica della ragion pura*, 10° ed., Laterza, Roma-Bari 2000.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Vol. IV, 295, tr. it. a c. di P. Martinetti *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995.
- *Kritik der Urtheilskraft*, vol. V, tr. it. di A. Gargiulo *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, vol. VII, tr. it. di G. Vidari *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- *Kant's Briefwechsel*, vol. XI.

I. Kant, *Reflexionen Kants zur Anthropologie*, hrsg. v. B. Erdmann, Fues's Verlag, Leipzig 1882.

Th. Kisiel, *Why Students of Heidegger will have to Read Emil Lask*, «Man and World» 28 (1995), pp. 197-240.

Th. Kisiel, *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität*, «Studia Phaenomenologica. Romanian journal for phenomenology» 1 (2001) 3-4, pp. 221-247.

F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Winter, Heidelberg 1912.

B. Lask, *Stille und Sturm*, 2 voll. Halle a. d. S. 1955.

R. Lazzari, *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in «Neokantismo e fenomenologia», Atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001, a c. di S. Besoli, M. Ferrari e L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 187-204.

R. Lazzari, *Ontologia della fatticità*, Franco Angeli, Milano 2002.

R. Lazzari, *Benedetto Croce e Emil Lask*, «Magazzino di filosofia», 14 (2004), pp. 225-235.

G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, vol. 3, Berlin 1967, tr. it. di G. Piana *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.

L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*, List, München 1960.

S. Maimon, *Gesammelte Werke*, 7 voll. hrsg. v. Valerio Verra, Olms, Hildesheim 1965-1976), in particolare:

- *Philosophisches Wörterbuch*, vol. III, pp. 1-246.
- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, vol. II.
- *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, vol. IV, pp. 1-294.
- *Versuch einer neuen Logik*, vol. V.
- *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, vol. VII, pp. 1-373.

R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 23 (1969), pp. 86-97.

R.M. Marafioti, *Tra neokantismo e fenomenologia: il confronto di Lask con Kant*, in «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle arti» 84 (2008), pp. 201-219.

G. Motzkin, *Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial world*, «Revue de metaphysique et de morale», 94/4 (1989), pp. 171-190.

S. Nachtsheim, *Emil Lasks Grundlehre*, Mohr, Tübingen 1992.

C. Piché, *Fichte und die Urteilstheorie Heirich Rickerts*, in K. Hammacher u. a. (Hrsg.), *Fichte im 20. Jahrhundert (Fichte-Studien 13)*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 143-160.

Platone, *Filebo*, tr. it. di A. Zadro, in *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1993

Platone, *Timeo*, tr. it. di C. Giarratano in *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari 1993.

A. Przylebski, *War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus*, in K. Hammacher u. a. (Hrsg.), *Fichte im 20. Jahrhundert (Fichte-Studien 13)*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997 pp. 131-141.

K.L. Reinhold, *Auswahl vermischter Schrifiten*, Mauke, Jena 1797.

H. Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Ein Vortrag*, Mohr (Siebeck), Freiburg-Leipzig-Tübingen 1899.

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1896-1902, tr. it. di M. Catarzi *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002.

H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, in «Kantstudien» 4, (1900), pp. 137-166.

H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2., verbesserte Auflage, Mohr, Tübingen-Leipzig 1904.

H. Rickert, *Vom System der Werte*, «Logos» 7 (1913), pp. 295-327.

H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung*, «Kant-Studien» 19 (1914), pp. 182-221.

H. Rickert, *Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger*, appendice IV a Th. Sheehan, *Heidegger's Lehrjahre*, in J. C. Sallis et al. (ed.) *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, ed. by, G. Moneta, J. Taminaux, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988, p. 118.

H. Rickert, *Persönliches Gleitwort*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, Bd. 1.

H. Rosshoff, *Zur Form des Gegenstandsbegriffs bei Emil Lask und dem frühen Georg Lukács*, Diss., Berlin 1970.

T. Sampaio Ferraz, *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, Hain, Meisenheim am Glan 1970.

K. Schumann, B. Smith, *Two idealisms: Lask and Husserl*, «Kant-Studien» 83 (1993), pp. 448-466.

J. Siegers, *Das Recht bei Emil Lask*, Bouvier, Bonn 1964.

G. Simmel, *Die Philosophie des Geldes* (1901, 1907²), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, tr. it. di A. Cavalli et al. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.

G. Simmel, *Goethe*, Klinkhardt und Biermann, Leipzig 1913.

H. Sommerhäuser, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Diss., Reuter, Berlin 1965.

H. Sommerhäuser, *Emil Lask 1875-1915*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 21 (1967), pp. 136-145.

W. Tormin, *Geschichte der deutschen Parteien seit 1848*, Stuttgart 1967.

C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, Franco Angeli, Milano 2004.

W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin 1870.

W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Freiburg i. B.-Tübingen 1884, tr. it. di R. Arrighi *Preludi*, Bompiani, Milano 1947.

W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, 2., durchgesehene Auflage, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1899, tr. it. di A. Oberdorfer *Storia della filosofia moderna*, 3 voll., Valecchi, Firenze 1942.