STUDIES
IN
NEO-KANTIANISM
1

Neo-Kantianism and Cultural Sciences

edited by Giovanni Morrone
and Roberto Redaelli

Federico II University Press
fedOA Press

STUDIES IN NEO-KANTIANISM/1

SERIES EDITORS
Giovanni Morrone Università della Campania "L. Vanvitelli"
Roberto Redaelli Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

EDITORIAL BOARD
Stefano Besoli Università di Bologna
Giuseppe D'Anna Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
Riccardo De Biase Università di Napoli Federico II
Carmine Di Martino Università degli Studi di Milano
Anna Donise Università di Napoli Federico II
Luca Guidetti Università di Bologna
Andreas Funke Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Christian Krijnen Vrije Universiteit Amsterdam
Sebastian Luft Marquette University
Felice Masi Università di Napoli Federico II
Edoardo Massimilla Università di Napoli Federico II
Peter-Ulrich Merz-Benz Universität Zürich
Domenico Spinosa Università di Studi dell'Aquila
Andrea Staiti Università di Parma
Jing Zhao Beijing Huagong University

EDITORIAL STAFF
Sabato Danzilli Università di Catania
Ivana Brigida D'Avanzo Università di Perugia

Neo-Kantianism and Cultural Sciences / edited by Giovanni Morrone and Roberto Redaelli.
– Napoli : FedOAPress, 2022. – 425 p. ; 24 cm. – (Studies in Neo-Kantianism ; 1)

Accesso alla versione elettronica: http://www.fedoabooks.unina.it

ISBN: 978-88-6887-102-4
DOI: 10.6093/978-88-6887-102-4

This book to be published in this Series will be fully peer reviewed before final acceptance.

Questo volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Beni Culturali dell'Università della Campania "L. Vanvitelli" (programma VALERE).

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
http://www.fedoapress.unina.it/

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Neo-Kantianism and Cultural Sciences

edited by Giovanni Morrone
and Roberto Redaelli

Federico II University Press

fedOA Press

Contents

Giovanni Morrone, Roberto Redaelli, *Introduction* 9

Christian Krijnen, *Kultur und Freiheit* 13

Chiara Russo Krauss, *«Fare uscire dai cardini la realtà». L'influenza di Schiller sul socialismo neokantiano di Friedrich Albert Lange* 39

Sebastian Luft, *Hegelianism in Windelband: Culture, Values, and History* 91

Roberto Redaelli, *Zu einem heterologischen Überdenken des Menschlichen* 105

Edoardo Massimilla, *Rickert, Weber e lo statuto logico-metodologico dei concetti di gruppo nelle scienze storiche della cultura* 119

Andrea Staiti, *La critica husserliana a Rickert è giustificata? La classificazione delle scienze tra fenomenologia e neokantismo* 139

Anna Donise, *Il "senso" dell'agire altrui. Il contributo di Rickert a una teoria della mente contemporanea* 163

Giovanni Morrone, *Fra storia e sistema. Il concetto rickertiano di cultura* 179

Riccardo De Biase, *Cassirer, il moderno e l'esigenza d'unità della filosofia* 205

Luigi Laino, *Cassirer: A Philosopher of Technology?* 219

Karl Mertens, *Gegenstandsorientierte Verständigung. Bemerkungen zu Richard Hönigswalds exemplarischer Studie über das Problem der Schlagfertigkeit* 235

Luca Guidetti, *Ontologia e teoria della conoscenza nei giovani neokantiani* 255

Felice Masi, *Una logica neocritica per la linguistica. Su Hendrik J. Pos* 273

Andreas Funke, *Neukantianismus und Rechtswissenschaft. Berichte aus dem Inneren einer schwierigen Ehe* 301

Vladimir Belov, *Hermann Cohen in Russian Philosophy of Law* 319

Domenico Spinosa, *La questione dell'arte tra filosofia dei valori e* Kulturkritik*: su alcuni scritti di Jonas Cohn editi nei primi anni della Grande Guerra (1914–1916)* 349

Sabato Danzilli, *Metodo sistematico e storia della cultura nell'analisi storica di Richard Kroner* 377

Abstracts 405

List of contributors 413

Index 417

In Memoriam Riccardo De Biase

Introduction

Giovanni Morrone, Roberto Redaelli

This volume aims to investigate, from both a historiographical and theoretical point of view, the peculiar relationship that was established between the various neo-Kantian schools of thought and other disciplines which in the late 19th and early 20th century were grouped under the name of cultural sciences or *Geisteswissenschaften*. In fact, Neo-Kantianism played a leading role in the formation of the German philosophical and cultural scenario of the 20th century, becoming on the one hand an inexhaustible source of ideas and methods for the so-called *Kulturwissenschaften*, and on the other hand embracing within its multifaceted development several crucial issues brought forward by these sciences.

The circulation of neo-Kantian methodologies is very broad and goes far beyond the rather fluid limits of this philosophical orientation, and it survived with undiminished intensity the decadence that neo-Kantianism encountered after the First World War. This is certainly the most significant proof of the fecundity of a series of methodological devices that the neo-Kantians had considered as potentially separable from their *erkenntnistheoretisch* foundations.

In order to understand the fundamental theoretical reasons for the methodological fecundity of neo-Kantianism, it may be useful to recall the philosophical programme with which, in the 1880s, Wilhelm Windelband – the founder of the Baden neo-Kantian school – outlined the path of an original return to Kantian thought. Windelband felt compelled to make that return by the spirit of metaphysical 'resignation' of modern thought, as well as by the irreversible process of fragmentation that modern culture had undergone since the late Enlightenment. Windelband identified the prodigious development of the specialized sciences as the main cause of both these upheavals in modern consciousness. The sciences seemed to have firmly taken possession of all reality, and philosophy consequently appeared to have no object. Windelband argued it was like "King Lear, who, after distributing his estate among his daughters, had to get used to living on the street like a beggar".[1]

[1] W. Windelband, *Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte der Philosophie* (1884), in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie,* Freiburg und Tübingen, 1884; Fünfte, erweiterte Auflage, Tübingen, 1915, Bd. 1; p. 1-54, p. 18-19: "Dasselbe Jahrhundert, das im höchsten Wissensstolze die Geschichte durch seine Philosophie zu meistern dachte – das acht-

The progress of the particular sciences had resulted in a fragmentation of the ideal unity of culture, which for Windelband continued to be the foundation on which the education of the new generations and the resilience of society as a whole should rest. To return to Kant in this philosophical context had to signify a return to ways of thinking that were capable of countering the dispersion of modern culture and, at the same time, of elaborating a strategy of recomposition based on a critique of the eternal values of culture. In this way, from his diagnosis of *zerrissene Kultur*, Windelband developed a philosophical approach to values that abandoned the sphere of mere reality to the empirical sciences and found its own focus in the validity (*Geltung*) of cultural values.

In the context of this philosophical programme, there is a fundamental cause that determines the positive and fruitful relationship, beyond the clear distinction of its cognitive aims, between this form of neo-Kantianism and the empirical sciences. This thinking can never directly access the sphere of validity (*Geltung*), but must necessarily follow a transversal path unlocked and made possible by the 'realisation of values' in the cultural-historical world. In this way, philosophy recognises history as its own 'organon'[2] and, while remaining faithful to the distinction between the question of 'genesis' and the question of 'validity'[3], assigns to the *Kulturwissenschaften* the task of providing philosophical thought with the set of values to be critically examined and brought into to a systematic form.

zehnte –, es erkennt und bekennt, daß die Wissenskraft des Menschen nicht ausreicht, das Weltall zu umspannen und in die letzten Gründe der Dinge zu dringen. Es gibt keine Metaphysik – die Philosophie hat sich selbst zerstört. Was soll noch ihr leerer Name? Alle einzelnen Gegenstände sind an die besonderen Wissenschaften verteilt, – die Philosophie ist wie der Dichter, der bei der Teilung der Welt zu spät kam. Denn die letzten Ergebnisse der Spezialwissenschaften zusammenzuflicken, das gibt noch lange keine Wissenschaft vom Universum: das ist eine Sache des fleißigen Sammelns oder der künstlerischen Kombination, aber nicht der Wissenschaft. Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder verteilte und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden". It is significant that the strongly critical statements Heidegger made about the neo-Kantian movement during his confrontation with Cassirer in Davos echo the same reasoning as Windelband: "We can only understand what is common to neo-Kantianism on the basis of its origin. The genesis [of neo-Kantianism] lies in the predicament of philosophy concerning the question of what properly remains of it in the whole of knowledge. Since about 1850 it has been the case that both the human and the natural sciences have taken possession of the totality of what is knowable, so that the question arises: what still remains of Philosophy if the totality of beings has been divided up under the sciences? It remains just knowledge of science, not of beings. And it is from this perspective that the retrogression to Kant is then determined. Consequently, Kant was seen as a theoretician of the mathematico-physical theory of knowledge. Theory of knowledge is the aspect according to which Kant came to be seen" (M. Heidegger, *Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger*, in *Kant and the Problem of Metaphysics*, Fifth edition, Trans. by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997, p. 193).

[2] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910), in *Präludien*, cit., Bd. 1, pp. 273-289, p. 280.

[3] See W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883), in *Präludien,* cit., Bd. 2, pp. 99-135.

It is thus precisely this 'ontic' access to the dimension of value that makes Neo-Kantian philosophy – beyond Windelbandian solutions – constitutively open to the outcomes of the historical cultural sciences and to critical reflection on the scope of *Wertrealisierung*. Hence the methodological attention and the concern to ensure a critical foundation to the methods of *Kulturwissenschaften* within the modern scientific movement. And consequently the need for logical determination of the scientific knowledge of the individual and for clarification of the meaning of value in relation to objects of the cultural sciences. Ergo the attempt at a philosophical determination of the question of *Kultur*, which from the end of the 19th century onwards assumed increasing importance in German scholarly debate.

This volume attempts to circumscribe the vast issues briefly outlined here by conducting historical-problematic incursions into and around certain scholars and central problems of the Neo-Kantian constellation. The themes addressed in the essays that follow concern the systematic frameworks of neo-Kantian methodology and their reflections in multiple disciplinary applications, from jurisprudence to linguistics, from aesthetics to philosophical historiography, from sociology to psychology. Finally, there are also contributions that attempt to isolate the ultimate philosophical grounds of Neo-Kantian thinking on *Kultur*.

The editors would like to thank Dr. Sabato Danzilli for his competent cooperation in editing the text and compiling the indexes.

Kultur und Freiheit

Christian Krijnen

1. *Kultur als Problem*

Insofern die sogenannte ‹postmoderne› Welt durch eine Pluralität charakterisiert wird, die eher nach so etwas wie ‹Kultur›-Philosophie zu verlangen scheint als nach einer Philosophie der Einen Vernunft oder Idee, hat sich die Idee der Philosophie als Kulturphilosophie als besonders verheißungsvoll erwiesen. Mittlerweile ist im Zuge lokaler und globaler gesellschaftlicher Entwicklungen die «interkulturelle Philosophie» sogar zu einer festen Größe des philosophischen Diskurses geworden und es wird die Thematik des «Multikulturalismus» vielfach verhandelt[1]. Aber auch die Konzepte der Multi- und Interkulturalität sind für manche noch zu sehr mit dem Stigma von Homogenität und Geschlossenheit verbunden, so daß an deren Stelle das der «Transkulturalität» zu treten habe[2]. Nun ist jedoch offenbar, daß die Rede von der Transkulturalität nicht weniger einen Begriff von Kultur voraussetzt wie die von Multikulturalismus oder Interkulturalität. Was aber ist das, Kultur?

Sowohl philosophiehistorisch als auch philosophiesystematisch betrachtet, sind mit dieser Frage vor allem zwei Problemdimensionen verbunden: Zum einen geht es um *wissenschaftstheoretische* Fragen nach der Eigenart wissenschaftlicher Erkenntnis kultureller Sachverhalte, also um eine Methodologie der Kulturwissenschaften[3].

[1] Vgl. etwa C. Taylor - A. Gutmann (Hg.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition". An Essay*, Princeton, NJ, 1992; H. Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung,* Hamburg 2002; F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung,* Wien, 2004; G. Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie,* Darmstadt 2008; H. R. Yousefi - I. Braun, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung,* Darmstadt, 2011.

[2] Vgl. W. Welsch, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe,* Wien, 2017; L. Darowska, *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität,* Bielefeld, 2010; A. Langenohl - R. Poole - M. Weinberg (Hg.), *Transkulturalität. Klassische Texte,* Bielefeld, 2015.

[3] Die (nicht ganz triftige) Überzeugung, bei Kant fehle eine Philosophie der Kultur, hat im späten 19. Jahrhundert zu allerlei Versuchen geführt, das angebliche Desiderat so oder so nachzuliefern. Paradigmatisch ist hier vor allem an die nicht sehr kantische «Kritik der historischen Vernunft» Diltheys zu denken sowie an die im Vergleich zu diesem Vorschlag stärker an Kant orientierten Philosophien der Neukantianer. Mit Blick auf eine Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften sei innerhalb der Transzendentalphilosophie verwiesen auf die wegweisenden Schriften H. Rickert, *Die Grenzen*

Mit Blick auf das Problem des interkulturellen Verstehens und deren transkulturelle Grundlage etwa läßt sich dann hervorkehren, daß es sich um einen Spezialfall von Verstehen und damit um Erkenntnis von Sinn handelt, und folglich, noch allgemeiner, um Erkenntnis bzw. wissenschaftliche Erkenntnis. Solche Erkenntnis ist Erkenntnis von Kultur und damit, wie es näherhin auch heißt, von Sinn-, Wert-, oder Geltungsphänomenen im Unterschied von der Erkenntnis bloßer Naturphänomene. Damit rückt, zum anderen, die im Folgenden zu thematisierende Dimension schon in den Blick: die *Sache* ebenjener kulturellen Erkenntnis. Diese Sache ist die Kultur. Die Eigenbestimmtheit der Kultur ist in jedweder Erkenntnis kultureller Sachverhalte, gleich ob solche der eigenen oder einer anderen Kultur, vorausgesetzt. Insofern ist die Eigenbestimmtheit der Kultur transkulturell. Die Transkulturalität der Eigenbestimmtheit von Kultur ist geradezu Index ihrer Transzendentalität, besteht sie doch aus einem Inbegriff von Prinzipien, die Kultur *als* Kultur bestimmen, also die Objektivität oder Kulturalität von Kultur ausmachen, und somit, Kantisch gesprochen, deren ‹Möglichkeitsbedingungen›.

2. *Natur und Kultur*

Nicht nur die Gründungsväter der modernen Kulturphilosophie, die Neukantianer,[4] allen voran die Südwestdeutschen (Windelband, Rickert, Bauch u. a.) bringen

der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen, [5]1929, und H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, [6]1926. Für eine Thematisierung von Kants Kultur- und Geschichtsphilosophie in ihrem transzendentalen Gehalt, in der sie geradezu als ‹Empiriologie› (Wissenschaftstheorie) der Kulturwissenschaften gedeutet wird, vgl. neuerdings W. Flach, *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht.* Hrsg. von Wolfgang Bock, Berlin, 2015. Flachs transzendentale Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Würzburg, 1994) ist auch mitbestimmend für Th. Göller, *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg, 2000. Vgl. für den Versuch einer an Kant orientierten Philosophie der Kulturwissenschaften noch B. Grünewald, *Geist – Kultur – Gesellschaft. Versuch einer Prinzipientheorie der Geisteswissenschaften auf transzendentalphilosophischer Grundlage,* Berlin, 2009, und dazu: Ch. Krijnen, *Geschichtsphilosophie bei Kant, im Neukantianismus und im gegenwärtigen Kantianismus,* in: «Der Begriff der Geschichte im Marburger und südwestdeutschen Neukantianismus», hg. von Ch. Krijnen und M. de Launay, Würzburg, 2013, S. 29-57.

[4] R. Konersmann, *Einleitung,* in «Handbuch Kulturphilosophie», hg. von R. Konersmann, Stuttgart, Weimar 2012, S. 1-12, hier: 1, hat unlängst den Neukantianismus zu Recht als der «seriöse Anfang» der Kulturphilosophie als einer akademischen Disziplin bezeichnet. Im selben Band bezeichnet auch A. Hetzel, *Kultur und Kulturbegriff,* in «Handbuch Kulturphilosophie», hg. von R. Konersmann, Stuttgart, Weimar, 2012, S. 23-30, hier: 27, Windelband und Rickert als «Väter der neueren Kulturphilosophie». Vgl. zum Thema Neukantianismus und Kulturphilosophie näherhin: M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie,* Hamburg, 2003, Kap. 10; Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts,* Würzburg, 2001, Kap. 2; Ch. Krijnen, *Philosophy as Philosophy of Culture?* in «New Approaches to Neokantianism», hg. von N. de Warren und A.

den Begriff der Kultur als *Gegenbegriff* zum Begriff der Natur ins Spiel. Heinrich Rickert etwa, das systematische Schulhaupt der südwestdeutschen Neukantianer, definiert geradezu beide Begriffe sowohl wissenschaftstheoretisch wie ontologisch gegeneinander: Logisch, näherhin wissenschaftstheoretisch gesehen, wird, wie es heißt, die Wirklichkeit «Natur», betrachtet man sie mit Rücksicht auf das «Allgemeine», «Kultur» jedoch, wird sie thematisch mit Rücksicht auf das «Besondere und Individuelle»[5].

Aus dem Erkenntniszweck der jeweiligen Erkenntniseinstellung und damit aus dem logischen oder formalen Ziel der ‹generalisierenden› oder ‹individualisierenden› Begriffsbildung ergibt sich eine bestimmte materiale Qualifikation, d. i. eine Qualifikation der Objekte der Erkenntnis. Sie sind entweder als Naturgegenstand *wertfrei* oder als Kulturgegenstand *wertbehaftet:* zwischen Natur und Kultur herrscht der Rickertschen Konzeption zufolge ein logischer Gegensatz[6]. Ontologisch gesehen liegt in diesem logischen Gegensatz nicht nur die Differenz von wertfreien und wertbehafteten Gegenständen, von Natur und Kultur. Hinsichtlich der Bedeutung von Natur und Kultur verweist Rickert nämlich zunächst auf ihre Wortgeschichte: Naturprodukte wachsen frei aus der Erde heraus, Kulturprodukte bringt die Erde erst hervor, wenn der Mensch geackert und gesät hat; Natur ist sodann der Inbegriff des von selbst Entstandenen (*nasci*), Kultur das von nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen Geschaffene bzw. um der daran haftenden Werte willen Gepflegte (*colere*)[7].

Wie angedeutet, der Neukantianer Rickert steht mit seinem Zugang nicht allein, sondern schreibt eine lange Tradition fort[8]. Wortgeschichtlich gesehen ist Kultur dem lateinischen ‹*cultura*› entlehnt, das von ‹*colere*› stammt und drehen, wen-

Staiti, Cambridge, 2015, S. 111–126; Ch. Krijnen - E. W. Orth (Hg.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie,* Würzburg, 1998; E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* Würzburg, 1996.

[5] H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* a.a.O. [Anm. 2] S. 55; vgl. H. Rickert: *Grenzen,* a.a.O. [Anm. 2] S. 227.

[6] Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Heinrich Rickerts wertphilosophische Grundlegung des Sozialen,* in «Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit», hg. von A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, Würzburg, 2016, S. 69-85.

[7] Vgl. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* a.a.O. [Anm. 2] S. 18; H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie,* Tübingen, 1934, S. 158.

[8] Vgl. zur Wortgeschichte von Kultur eingehend W. Perpeet, *Kulturphilosophie. Anfänge und Probleme,* Bonn 1997, Kap. I. Vgl. neuerdings auch A. Hetzel, *Kultur und Kulturbegriff,* a.a.O. [Anm. 3]. Allerdings scheint mir das systematische Deutungsmuster Hetzels doch zu ungenau, als daß es fruchtbar sein könnte. So wird Rickert etwa zu den Neukantianern der «ersten Generation» gezählt (S. 27), der Neukantianismus als zunächst «wissenschaftstheoretische Transformation der Kantischen Subjektsphilosophie» aufgefaßt (S. 28) (der zudem die «einheitsstiftende Leistung des transzendentalen Subjekts bei Kant» durch die eines Feldes «formaler wissenschaftlicher Regeln» ersetze), eine «subjektive» versus eine «objektive» Dimension im Neukantianismus gegeneinander ausgespielt (S. 27 f.) bzw. der transzendentale Kulturbegriff noch bis Foucault und Bourdieu ausgedehnt (S. 28), usw. Ein etwas veralteter Versuch, der Bedeutung von Kultur nachzuspüren,

den, bebauen bedeutet. Die Wortfamilie von *colere* ist groß; sie enthält u. a. *excolere*: verfeinern, veredeln, *cultus/culta*: angebaut, *agri culta*: bestellte Äcker, *agrum colere*: Ackerland. Cultura bezieht sich also sowohl auf die Tätigkeit des Kultivierens wie auf das Ergebnis, das Kultivierte. Aus der reichen Begriffsgeschichte von Kultur hingegen ist für meine These besonders relevant, daß Kultur dominanterweise als Ergebnis menschlicher Tätigkeit, folglich als Gegenbegriff zur Natur als dem Reich dessen, was von selbst ist und wächst, gedacht wird. Insofern sind Natur und Kultur Wechselbegriffe: sie bestimmen sich gegenseitig. Kultur eignet dabei anders als Natur ein «ergologisches Bedeutungsmoment»[9]. Die berühmte Wendung Ciceros, Philosophie sei *cultus animi*[10], unterstreicht eben auch, daß Kultur etwas ist, das vom Menschen erarbeitet werden muß und nicht, wie die Natur, von selbst entsteht und gedeiht. Auch dann, wenn Kultur nicht mehr mit einem Genitiv-Attribut versehen wird (Kultur als *cultura animi, cultura Dei, cultura Christi* usw.), sondern seit der deutschen Aufklärung, namentlich von Pufendorf, zur Unterscheidung von Mensch und Tier und in der Folge davon zur Unterscheidung eines Kulturzustandes (*status culturae*) von einem Naturzustand (*status naturalis*) in Anschlag gebracht wird, bleibt der nicht-naturhafte Charakter von Kultur bestimmend: Natur und Kultur sind einander entgegengesetzt. Kultur ist Selbstgestaltung des Menschen, Natur ist Bestimmtheit durch heteronome Kräfte.

Mit dieser Entgegensetzung von Natur und Kultur geht freilich die von Natur und Freiheit einher. Freiheit und Natur werden ebenfalls dominanterweise seit der Antike als einen Gegensatz konzipiert. Im Zuge dieses Gegensatzes steht die Kultur als das Reich der Freiheit sodann der Natur als dem Reich der (naturgesetzlichen) Notwendigkeit entgegen. Jedenfalls sind mit Begriffspaaren wie Natur und Freiheit, Natur und Kultur, Kultur und Freiheit die für das Folgende maßgeblichen Begriffskonstellationen benannt. Meine These lautet: Der Ursprung der Kultur, also ihre ursprüngliche Bestimmtheit, sollte nicht in der Weise eines Gegensatzes zur Natur konzipiert werden, und damit in der Weise eines Subjekts des Denkens, Tuns und Lassens, das sich selbst gestaltet, indem es seine Welt, die Kultur, gestaltet – er soll gedacht werden in der Weise einer Manifestation der Idee als des wahrhaft transzendentalen Subjekts qua absoluten Geltungs- und damit zugleich auch Seinsgrundes. Kultur ist primär Manifestation der Idee, nicht Selbstgestaltung des Subjekts. Als Manifestation der Idee ist der Begriff der Kultur nicht primär ein Gegenbegriff zum Begriff der Natur, sondern Natur und Kultur sind beide primär durch ihren ideellen Charakter und des dadurch bestimmten Zuordnungsverhältnisses bestimmt.

bieten A. L. Kroeber - C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions,* Cambridge, Mass., 1952.

[9] So der triftige Terminus von W. Perpeet, *Kulturphilosophie,* a.a.O. [Anm. 7] S. 9 f.

[10] Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum / Tusculanae disputationes,* hrsg. von O. Gigon, München, [3]1976, II, S. 5, 13.

3. *Kultur als Selbstgestaltung des Subjekts: transzendentaler Idealismus der Freiheit*

Kultur als Selbstgestaltung des (konkreten) Subjekts ist das Paradigma der kantianisierenden Transzendentalphilosophie[11]. Hier kommt es zu einem transzendentalen Idealismus der Freiheit. Das fundierende Lehrstück der Struktur dieser Selbstgestaltung ist die Lehre vom sog. *axiotischen Grundverhältnis.* Das axiotische Grundverhältnis bildet der Sache nach eine Lösung für die schon früh im nachkantischen deutschen Idealismus und eben auch von den Neukantianern (man denke etwa an Rickerts Wertphilosophie oder Cassirers Philosophie der symbolischen Formen) und gegenwärtigen Transzendentalphilosophen wie Hans Wagner oder Werner Flach als unzureichend eingeschätzte Kantische Architektonik der Vernunft[12].

[11] – im Sinne von: Hegels spekulative Begriffsentwicklung im Kern ablehnend und sich statt dessen primär am Korrelationsdenken Kants orientierend. Die Kennzeichnung ‹kantianisierende Transzendentalphilosophie› suggeriert, daß Hegels Philosophie ebenfalls als Transzendentalphilosophie gedeutet werden kann. Insofern als Kants transzendentale Revolution der Philosophie, Objektivität als in Subjektivität fundiert zu denken, für Hegel unhintergehbar und seine, Hegels, Philosophie von Anfang an auf die Perfektionierung des von Kant in seiner ‹Selbsterkenntnis der Vernunft› Geleisteten ausgerichtet ist, ist dem auch so. Allerdings traktiert Hegel nicht nur die «kritische Philosophie» als eine der (unzureichenden) ‹Stellungen des Gedankens zu Objektivität› (E §§ 40 ff.) bzw. übt schon in der ‹Einleitung› in die *Logik* harsche Kritik an der «kritischen Philosophie» und am «konsequenter durchgeführten transzendentalen Idealismus [= Fichte, ck]» als einem «subjektiven» Idealismus (I, S. 28, vgl. S. 26-28, 32), sondern gerade seine Radikalisierung der kritischen Methode der Philosophie sowie der Architektonik der Vernunft markieren prinzipientheoretisch gravierende Modifikationen der Lehre Kants, welche die Bestimmung seiner Philosophie als Transzendentalphilosophie und sodann die historisch umfassendere Unterscheidung von kantianisierender und hegelianisierender Transzendentalphilosophie auch problematisch machen. Beide Philosophietypen kommen jedoch darin überein, daß sie geltungsreflexiver Idealismus sind (und insofern nicht etwa Metaphysik oder Ontologie). Das Adjektiv geltungsreflexiv bezieht also Hegels spekulative Methode mit ein. Sie ist zwar eine Radikalisierung Kantischer transzendentaler Reflexion, aber so oder so ‹immanente Deduktion› und damit Sinn- oder Geltungsreflexion qua Sinn oder Geltung seinen/ihren Prinzipien nach in begründeter Weise explizit machende Erkenntnis. Zwar schafft der Terminus ‹spekulativ› nicht weniger Verwirrung wie ‹Idealismus›, die Unterscheidung von transzendentalem Idealismus und spekulativem Idealismus dürfte jedoch sachlich gesehen die genaueste sein, ebnet jedoch die Differenzen zu den ursprünglichen Lehren, die sich im Laufe ihrer Fortbildung durch die Späteren ergeben haben, wiederum ein. – G. W. F. Hegel wird wie folgt zitiert: I = *Wissenschaft der Logik.* Erster Teil, hg. von G. Lasson, Leipzig, 1951; II = *Wissenschaft der Logik.* Zweiter Teil, hg. von G. Lasson, Leipzig, 1951; E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, 1991; R = *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* hg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1955.

[12] Vgl. H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* Tübingen, 1921; H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie,* Tübingen, [6]1928); H. Rickert, *Grundprobleme,* a.a.O. [Anm. 6]; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1. Die Sprache,* Darmstadt, [10]1994; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2. Das mythische Denken,* Darmstadt, [9]1994; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3. Phänomenologie,* Darmstadt, [10]1994; H. Wagner, *Philosophie und Reflexion,* München, Basel, [3]1980; W. Flach, *Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur,* Würzburg, 1997.

Gemäß der von Aristoteles vorgearbeiteten und auch für die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts maßgebende Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische bzw. qua Gegenstände in das Gebiet der Natur und das der Freiheit, teilt Kant durchgängig die Philosophie in theoretische und praktische ein sowie die ihr korrespondierenden Gegenstände in Natur und Freiheit; entsprechend unterscheidet er theoretische Erkenntnis und Willensbestimmung bzw. Naturphilosophie und Moralphilosophie (als «praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe»)[13]. Näherhin konzipiert Kant das menschliche Intellekt insgesamt qua oberes Erkenntnisvermögen, d. i. die Vernunft im weiten Sinne, als Denk- und damit als Urteilsvermögen: die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft sind beide Weisen des Denkens und damit des Urteilens: die Bestimmung von Erfahrungsgegenständen erfolgt in theoretischen Urteilen, die Bestimmung des Willens in praktischen. Es betrifft eine und dieselbe reine Vernunft, die sich in theoretischer oder in praktischer Hinsicht betätigt[14]. Während die theoretische Vernunft auf Gegenstände geht, die ihr anderswoher *gegeben* sind, nämlich durch die sinnliche Anschauung, bezieht die praktische Vernunft sich auf Gegenstände, die sie selber *hervorbringen* kann, betrifft sie doch unmittelbar die Bestimmung des *Willens* (genauer: der Willkür). Entsprechend besteht der Gegenstandsbezug theoretischer Vernunft darin, den Gegenstand «bloß zu bestimmen» (= theoretische Vernunfterkenntnis); der praktischen Vernunft hingegen geht es darum, ihre Gegenstände, gemäß ihrer Erkenntnis, «wirklich zu machen» (= praktische Vernunfterkenntnis)[15]. Praktisch ist Kant «alles, was durch Freiheit möglich ist»[16].

Eine über die historische Referenz hinausgehende zureichende Begründung für diese Einteilung liefert Kant selbst nicht. Schon Fichte hat in wirkungsmächtiger Weise versucht, die praktische Vernunft als Grundlage von theoretischer und praktischer Vernunft, von Denken und Wollen in der Weise eines Primats des Wollens herauszuarbeiten[17]. Das Theoretische wird hier selbst als praktisch gedacht, die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft somit ins Praktische zurückgenommen und folglich ein ursprünglicheres Verhältnis ins Spiel gebracht. Hegel hat

[13] Vgl. KrV B 868 f., 830; KpV V, S. 15; KdU V S. 167 f., 171, 174, 178 f., 416 u.ö. – Kant wird zitiert nach I. Kant, *Kants gesammelte Schriften. Bd. I–XXVI,* hrsg. von Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin 1910 ff.) [KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (Originalpaginierung); KpV = *Kritik der praktischen Vernunft;* KdU = *Kritik der Urteilskraft;* GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;* MS = *Metaphysik der Sitten*]. – Vgl. zu Kants Architektonik auch meine Studien: Ch. Krijnen, *Teleology in Kant's Philosophy of Culture and History. A Problem for the Architectonic of Reason,* in D. Loose (ed.), «The Sublime and its Teleology. Kant, German Idealism, Phenomenology», Leiden, Boston, 2011, S. 115–132; Ch. Krijnen, *Kants Kategorien der Freiheit und das Problem der Einheit der Vernunft,* in «Die "Kategorien der Freiheit" in «Kants praktischer Philosophie. Historisch-systematische Beiträge», hg. von St. Zimmermann, Berlin, 2016, S. 309–332.

[14] Vgl. KpV V, S. 16, 55, 89; GMS IV, S. 391.

[15] Vgl. KpV V, S. 89 mit KrV B IX f.

[16] KrV B 828.

[17] Vgl. J. G. Fichte, *Fichtes Werke,* hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. I, S. 264; Bd. III, S. 20 f.

sodann versucht, durch eine Lehre von der absoluten Idee die Beschränkungen des theoretischen Erkennens unter der Idee des Wahren und des praktischen Erkennens unter der Idee des Guten ebenso aufzuheben wie in seiner Lehre vom freien Geist das theoretische und praktische Agieren des Geistes[18]. Es sind dies alles Bestrebungen, die in irgendeiner Form eingehen in den Entwicklungsgang des späteren Idealismus etwa der Neukantianer und deren Anliegen, die von Fichte angestoßene Debatte über einen (unkantischen) Primat der praktischen Vernunft aufzugreifen, den inaugurierten Primat von seinen praktischen Konnotationen zu befreien und zu einem umfassenden Idealismus der Freiheit fortzuschreiten. Das axiotische Grundverhältnis steht also im Kontext der seit Kant vehement diskutierten ‹Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft›, geht es doch um die Erzeugung eines durchgängigen Vernunftverhältnisses, in bezug auf das Subjekt formuliert: um die Erzeugung eines durchgängigen Verhältnisses von Subjektität. Vor allem das axiotische Grundverhältnis, wie es von Rickert konzipiert ist, hat sich als maßgeblich auch für spätere Transzendentalphilosophen erwiesen. Ich nehme es daher als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen[19].

Rickert qualifiziert das axiotische Grundverhältnis als ein Verhältnis, das als «Ausgangspunkt» und «gemeinsame Wurzel» aller Philosophie fungiert: «die Korrelation des geltenden Wertes und des wertenden Subjekts»[20]. Es handelt sich um ein Verhältnis von *Werten,* die absolut gelten, obwohl sie auf das Subjekt bezogen sind und es hinsichtlich seiner Geltung unmittelbar normieren, und *Subjekten,* die als Subjekte auf solche absoluten, ihr Verhalten leitenden Werte bezogen sind.

Schon die Sphäre der Erkenntnis läßt sich nicht bestimmen, ohne den Begriff einer (objektiven) Normierungsinstanz für das theoretische Tun und Lassen zu ver-

[18] Vgl. II, S. 429 ff.; E §§ 445 ff.

[19] Vgl. dazu: Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3] Kap. 2.3, 6.3, 7.2 f.; Ch. Krijnen, *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie,* Würzburg, 2008, Kap. 4.2.2, 5.4. Vgl. bezüglich der Relevanz des axiotischen Grundverhältnisses für die Sozialphilosophie auch: Ch. Krijnen, *Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie,* in «Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach», hg. von Ch. Krijnen und K. W. Zeidler, Würzburg, 2011, S. 189-226; Ch. Krijnen, *Metaphysik in der Realphilosophie Hegels? Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis kantianisierender Transzendentalphilosophie,* in «Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie», hg. von M. Gerhard, A. Sell und L. de Vos, Hamburg, 2012, S. 171-210; Ch. Krijnen, *Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie,* in «Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus», hg. von Ch. Krijnen, M. Ferrari und P. Fiorato, Würzburg, 2014, S. 35-84; Ch. Krijnen, *Anerkennung, Wirklichkeit und praktische Vernunft im Neukantianismus,* in «Das Wirklichkeitsproblem in Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Heinrich Barth im Kontext», hg. von Ch. Graf und H. Schwaetzer, Basel, 2014, S. 15-51; Ch. Krijnen, *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations,* Leiden, Boston, 2015.

[20] H. Rickert, *Gegenstand,* a.a.O. [Anm. 11] S. 438.

wenden. Normierungsverhältnisse sind also keineswegs bloß für die Sphäre des ‹Praktischen› konstitutiv (wie man heute etwa auch in der inferentialistischen Semantik[21] oder den Wissenschaftsphilosophien ‹epistemischer Werte›[22] betont). Erkennen hat die Struktur eines Stellungnehmens zu Werten. Von der Perspektive des erkennenden Subjekts her gesehen, orientieren Werte sein theoretisches Verhalten. Ein erkennendes Subjekt ist ein Subjekt, das Werte anerkennt: ein Subjekt, das näherhin den Wert der ‹Wahrheit› zum determinierenden Faktor seines theoretischen Agierens macht. Daher ist das erkennende Subjekt einem ‹Sollen› unterworfen. Indem das Subjekt sich unter die Normierung der Geltungsprinzipien stellt, überformt es seine Realbestimmtheit durch Geltungsbestimmtheit. Ganz allgemein, axiotisch, gesprochen, bilden Normierungsverhältnisse das fundierende Verhältnis für die ganze, die theoretische wie die atheoretische (praktische, ästhetische, religiöse usw.) Welt des Menschen: die verschiedenen Kultur- oder Geltungssphären sind Spezifikationen des axiotischen Grundverhältnisses. Kultur ist also eine Bestimmtheit, die durch die Struktur eines Werte anerkennenden (wertbezogenen) und darin Kulturgüter schaffenden Subjekts prinzipiiert ist.

Mit dieser axiotischen Fundamentalstruktur ist Rickert zufolge der Sinn des ganzen menschlichen Daseins grundlegend bestimmt, denn jeder konkret-inhaltlich erfüllte Sinn stellt eine Konkretion und Spezifikation des axiotischen Grundverhältnisses dar. Werte-Anerkennung (bzw. ‹Stellungnehmen zu Werten›) ist nicht schon *eo ipso* ‹praktisch›: auch das Erkennen ist ein Verhalten des Subjekts, eine wahrheitsorientierte Leistung, ein in seiner Geltungsbestimmtheit nicht ‹praktisch› bestimmtes ‹Wollen› und ‹Handeln›. Nur in einem weiten, alles umfassenden und der spezifischen Bedeutung von ‹praktisch› (als dem Theoretischen entgegengesetzt, auf den Willen konzentriert) konterkarierenden Sinne kann noch von ‹praktisch› die Rede sein: der Sache nach geht es um das vernunft- oder wertbestimmte Leisten schlechthin des Subjekts, um jegliche Art von ‹Stellungnehmen›, ‹Werten›, ‹Aktivität› – um die Selbstgestaltung des Subjekts gemäß Orientierungsdeterminanten (letztlich gemäß solchen, die seine Subjektität auszeichnen, ihm folglich *als* Subjekt zukommen); immer handelt es sich um ‹freie›, Werte anerkennende (bzw. verwerfende) Leistungen[23]. Freiheit ist daher gar kein ‹praktischer› Begriff mehr, sondern

[21] Vgl. etwa R. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment,* Cambridge et al 1994.

[22] Vgl. etwa A. Haddock - A. Millar - D. Pritchard (ed.), *Epistemic Value,* Oxford, New York 2009; G. Schönrich (Hg.), *Wissen und Werte,* Paderborn, 2009; M. Carrier - G. Schurz (Hg.), *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit,* Berlin, 2013.

[23] Dieses Verhältnis ist primär faßbar in der sogenannten Lehre vom ‹Primat der praktischen Vernunft›. Es handelt sich dabei sachlich nicht um eine ethische Verengung der Grundlegungssphäre. Rickert entwickelt seine Primatlehre, indem er das Theoretische axiotisiert. Die theoretische Kultur enthält insofern paradigmatische Verhältnisse für das System, als in allen Kulturgebieten jene Grundverhältnisse wiederkehren, die sich im Rahmen der Erkenntnistheorie als die grundlegenden erweisen. Es ist ein Verhältnis, das als fundierendes Verhältnis spezifischer Wertgebiete gilt. Vgl. zum Terminus «Primat der praktischen Vernunft»: H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und*

ein durchgängiges Charakteristikum des Subjekts; entsprechend hat etwa der Begriff der ‹Autonomie› keinen primär ‹praktischen›, sondern vielmehr einen axiotisch-universalen Gehalt[24].

Kurzum: Das axiotische Grundverhältnis bietet eine Integration von ‹theoretischer› und ‹praktischer› Vernunft. Schon Erkennen schließt Rickert zufolge ein ‹Anerkennen von Werten› ein, und damit ein gewisses ‹praktisches› Verhalten[25]. Dadurch soll der alte Gegensatz von Theorie und Praxis, oder allgemeiner: von theoretischen und atheoretischen Werten, überwunden und, wie es heißt, «Einheit» in unser «Gesamtleben» gebracht werden[26]. Sämtliche Objektivationsbereiche zeichnen sich geltungsnoetisch als Stellungnehmen zu Werten und damit durch einen Wertbezug aus[27]. Der «Primat des Praktischen» wird zu einem «Primat des Wertes» umgeformt[28].

Offenbar ist dieser Primat nicht der einer umgreifenden praktischen Vernunft, sondern ein Primat der *Selbstgestaltung* des Subjekts. Das Subjekt weiß sich als wertbezogen und damit einer Aufgabe verbunden, aufs Ganze gesehen einer unendlichen Aufgabe verbunden. Das axiotische Grundverhältnis ist dieses Verhältnis von unbedingt geltenden Werten, die auf das Subjekt bezogen sind und es hinsichtlich seiner Geltung unmittelbar normieren, und dem Subjekt, das diese unbedingte Aufgabe nur bedingt erfüllt. Und weil diese Unbedingtheit eine den Geltungsansprüchen des selbst geltungsfunktional definierten Subjekts immanente ist, handelt es sich um eine Selbstgestaltung gemäß Werten, die mit seiner Subjektität verbunden sind. Das Subjekt *ist* der geltungsfunktionale Bestand der Selbstgestaltung; Selbstgestaltung also nicht primär etwas, wozu das Subjekt den Willen hat, etwas, das es will und das insofern ‹praktisch› letztbestimmbar wäre[29].

die Kantische Philosophie, Berlin, 1899, S. 44. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik,* in «Kant-Studien» 14 (1909), S. 169-228, hier: 215 f.; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit,* Tübingen, ²1922, S. 188. H. Rickert, *Gegenstand,* a.a.O. [Anm. 11], S. VII, 309 ff., 437. Vgl. zu Rickerts Primatlehre ausführlich Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3] Kap. 7.2.3.1.

[24] Damit wird freilich fraglich, was denn überhaupt noch praktisch im Unterschied von theoretisch heißen kann und soll. Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Praktische Vernunft,* a.a.O. [Anm. 18].

[25] Vgl. H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung,* in: «Kant-Studien» 19 (1914), S. 182–221, hier: 208 ff.; H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 11] S. 185 f., 434, 438; H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 2] S. 689 ff.

[26] H. Rickert, *Gegenstand,* a.a.O. [Anm. 11] S. 438; H. Rickert, *Grenzen,* a.a.O. [Anm. 2] S. 689.

[27] H. Rickert, *Zwei Wege,* a.a.O. [Anm. 22] S. 220 f., 215 f.; H. Rickert, *Gegenstand,* a.a.O. [Anm. 11] S. 189 f., 292 f. u.ö.

[28] H. Rickert, *Zwei Wege,* a.a.O. [Anm. 22] S. 216.

[29] Vgl. zu Problemen ‹praktischer› Kontamination bei einigen Neukantianern und späteren Transzendentalphilosophen: Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3]; S. 472 Anm. 63 mit 479 Anm. 75. Weiter unten im vorliegenden Text kommt es zu einer vertieften Einsicht der Sachlage hinsichtlich Bauch. Vgl. zur Thematik auch: Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit,* a.a.O. [Anm. 18]; Ch. Krijnen, *Organization,* a.a.O. [Anm. 18] Kap. 4.

Da es Rickert so sehr um diese axiotische Einheitlichkeit geht, ist ihm der Terminus Primat der praktischen Vernunft «unzureichend»; es gelte nach einem «Dritten» zu suchen, das als Basis von Theorie und Praxis fungieren könne und das Thema einer Philosophie «*aller*» Werte bilde (nicht bloß der «Ethik als der praktischen Philosophie»)[30]. Der viel berufene «Primat der praktischen Vernunft» zielt auf die, mit einem Wort des späten Windelband: «sachliche Einheit des transzendentalen Idealismus als der Kulturphilosophie»[31]. Dieser «Idealismus der Aktivität», wie Rickert sich in seinen späten *Grundprobleme der Philosophie* ausdrückt[32], zeigt, daß es im sinnvollen Leben, näherhin in der Kultur als wertbestimmtem Leben des wertenden Subjekts, auf die Selbstgestaltung des Subjekts ankommt, und damit zugleich auf eine umfassende, nicht bloß in praktischer bzw. willensmäßiger oder handlungsmäßiger Spezifikation explizierte Lehre von dessen Freiheit (Selbstbestimmung). Die Tätigkeit des Menschen qua sinnvolles Verhalten, ist also als «frei» zu begreifen: positiv gesprochen ist sie durch «Werte» geleitet, zu denen er Stellung nimmt[33]. Um eine solche Lehre von der Selbstgestaltung sind ebenfalls neuere Lehren vom axiotischen Grundverhältnis bemüht, wie die von Wagner oder Flach; auch bei ihnen gibt die Erkenntnissphäre die für das axiotische Grundverhältnis relevanten Momente her und läßt sich die theoretische Sphäre als eine Spezifikation des axiotischen Grundverhältnisses begreifen[34].

Wie gesagt, Kultur ist zunächst als Gegenbegriff zur Natur, als wertbehaftete Wirklichkeit versus einer wertfreien Wirklichkeit konzipiert. Kultur erweist sich sodann als Ergebnis einer wertbestimmten Selbstgestaltung des Subjekts. Kultur ist dabei freilich nicht bloß der Natur entgegengesetzt, sondern auch die Natur wird in das axiotische Grundverhältnis integriert. Zum einen ist sie Gegenstand derjenigen kulturellen Tätigkeit, die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist; insofern ist sie als Natur ebenfalls in Werten fundiert. Überdies ist sie selbst ebenfalls ein Wertphänomen:

Aus direkt-gegenständlicher naturwissenschaftlicher Sicht, als naturwissenschaftliches *Objekt* also, ist der Mensch (methodisch) zwar als wertfreie Wirklichkeit bestimmt; als *Subjekt* genommen jedoch, ist er Rickert zufolge zugleich Prinzip der Geltungsrealisierung, d. i. der Gestaltung der Wirklichkeit nach Maßgabe des Wertes. Die menschliche Kultur ist immer auch eine von Menschen geschaffene

[30] H. Rickert, *Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie und Nachtrag* (1924), Berlin, 1925, S. 44.

[31] W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* (1910), in id., «Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte», Bd. II, Tübingen, [5]1915, S. 279–294, hier: 287. Nach Bemerkungen über den «Springpunkt» von Kants Transzendentalphilosophie (das Prinzip der Synthesis) weist Windelband auf die analoge Struktur der «Vernunfttätigkeit» im Theoretischen und Atheoretischen hin und erblickt in ihr die sachliche Pointe vom Primat der praktischen Vernunft.

[32] H. Rickert, *Grundprobleme,* a.a.O. [Anm. 6] S. 231.

[33] Ebd.

[34] Vgl. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion,* a.a.O. [Anm. 11] insb. §§ 9, 25; W. Flach, *Ideenlehre,* a.a.O. [Anm. 11] insb. Kap. 2 u. 3

Welt, kein bloßes Naturprodukt. Um als wertbestimmtes Wesen wirken zu können, muß der Mensch im naturwissenschaftlichen Sinne *leben*. Das Problem der Geltungs- oder Wertrealisierung führt somit auf einen Inbegriff notwendiger natürlicher Bedingungen, die Wertrealisierung *faktisch* ermöglichen. Die Natur ist somit nicht bloß ein Inbegriff wertfreier Gegenstände: die Philosophie begreift sie *geltungsfunktional,* d. h. in ihrer Bedeutung für den Wert: die Natur entpuppt sich sodann als Mittel zum Wert, als Bedingung der Verwirklichung von Werten. Entsprechend qualifiziert Rickert die Natur als *Bedingungswert*[35] der Kultur und spricht von diesem Wert als vom *Lebenswert* bzw. von Lebenswerten[36] als Inbegriff solcher Werte. Die Natur ist daher Medium der Wertrealisierung; sie wird folglich in das Gefüge der Werte eingebettet. Dieses Gefüge ist bei Rickert strukturiert durch die Unterscheidung von «Bedingungswerten» und «Eigenwerten»[37] bzw. von «Lebens- und Zivilisationswerten» versus «Kulturwerten»[38]. Derartige Differenzierungen zielen darauf ab, durch die Unterscheidung von bedingter und unbedingter Geltung Ordnung in die Welt des Menschen zu bringen und zugleich eine allseitige Schätzung sinnstiftender Konstituenten dieser Welt zu bewerkstelligen. Sie sind systematisch gesehen, trotz aller Unterschiede im Detail, bei Kant vorgebildet und sie haben sich im Grundsätzlichen über den Neukantianismus hinaus bis in die Transzendentalphilosophie Wagners und Flachs erhalten[39].

An anderer Stelle habe ich versucht nachzuweisen, daß die Bestimmtheit der Kultur als wertbehafteter Wirklichkeit und damit als Ergebnis menschlicher, ideebestimmter Selbstgestaltung, folglich als Dasein der Freiheit, komplexer ist, als sie durch das axiotische Grundverhältnis der kantianisierenden Transzendentalphilosophie in einem einheitlichen Gedankengang definit gemacht wird[40]. Die Realisierung der Geltung, d. h. die Gestaltung der Realität nach Maßgabe von Werten, zeichnet sich durch eine differenzierte Geltungsfunktionalität aus, die einen mehrdimensionalen Begriff des Subjekts als Realisierungsinstanz erfordert; sie reicht

[35] H. Rickert, *Grundprobleme,* a.a.O. [Anm. 6] S. 167 f.; H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte,* in «Logos» 2 (1911), S. 131–166, hier: 153 f., 165.

[36] H. Rickert, *Philosophie des Lebens,* a.a.O. [Anm. 22] S. 135 f.; H. Rickert, *Grundprobleme,* a.a.O. [Anm. 6] S. 170, 182 f.

[37] Ebd. 167 ff.

[38] H. Rickert, *Grundprobleme,* a.a.O. [Anm. 6] S. 170 ff.; vgl. H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte,* a.a.O. [Anm. 34]. – *Eigenwerte* heißen auch*:* autonome Werten, unbedingte Werten, objektive Werte, Kulturwerte (im engen Sinne); *Bedingungswerte* heißen auch: Lebenswerte, bedingte Werte, subjektive Werte, Zivilisationswerte. Vgl. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion,* a.a.O. [Anm. 11] § 25 f.; W. Flach, *Ideenlehre*, a.a.O. [Anm. 11] S. 61 ff. Vgl. zu Rickerts Modell und dessen Wirksamkeit Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, a.a.O. [Anm. 3] Kap. 7.3.1.2, sowie Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 18].

[39] Vgl. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion,* a.a.O. [Anm. 11] § 25 f.; W. Flach, *Ideenlehre,* a.a.O. [Anm. 11] S. 61 ff. Vgl. zu Rickerts Modell und dessen Wirksamkeit Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3] Kap. 7.3.1.2, sowie Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit,* a.a.O. [Anm. 18].

[40] Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 18].

vom Subjekt als logischer Vollzugsgröße über das Subjekt als sinnlich-intelligible Einheit bis hin zum Subjekt als eines sozialen Subjekts. Dennoch ist klar, daß die kantianisierende Transzendentalphilosophie die Einheit der Geltungsrealisierung vom Subjekt her und insofern ‹subjektiv› denkt: Das Selbstgestaltungsmodell der Kultur konzipiert die Einheit von Wert und Wirklichkeit, Natur und Freiheit als das sich selbst gestaltende und darin Kultur schaffende Subjekt: es ist als wirkliches Subjekts eine Einheit von Natur- und Wertbestimmtheit, sinnlich-geistiges Wesen, also Zusammen von Natur und Freiheit. Durch seine Selbstgestaltung bringt es eine Welt zustande, die Kultur, wertbehaftete Wirklichkeit, Einheit von Natur und Freiheit ist.

In diesem Schaffen seiner selbst und seiner Welt, der Kultur, des Subjekts, ist offenbar präsupponiert, daß die Natur überhaupt durch Werte und damit durch Freiheit gestaltbar ist. Sie muß ihrer ursprünglichen Bestimmtheit nach eine wertgemäße bzw. freiheitliche Gestaltung zulassen[41]. «Wertverwirklichung» als «Vernunftversinnlichung» qua «Hineinbilden» von Werten in die Wirklichkeit setzt voraus, daß Vernunft und Sinnlichkeit, Wert und Wirklichkeit nicht beziehungslos als «zwei getrennte Welten» einander gegenüberstehen; vielmehr muß das sinnlich Wirkliche seine transzendentale Bedingung in einer «objektiven», freilich nicht metaphysischen, sondern «funktionalgesetzlichen» Vernunftordnung haben[42].

Die Begründung dieser Voraussetzung subjektiver Tätigkeit erfordert eine objektive Vernunftordnung, folglich eine objektiv-logische transzendentale Grundlage. Insofern ist ein über die subjektive Einheit hinaus gehender Ansatz nötig. Dieser läßt sich *mirabile dictu* erneut im Ausgang von Kant exponieren. Das axiotische Grundverhältnis nahm ja seinen Ausgang ebenfalls in Kants Idee der Transzendentalphilosophie, das Subjekt sei einer in der Vernunft gegründeten Geltungsgesetzlichkeit unterworfen. Die Neukantianer schickten sich sodann an, aus Kants Kritizismus eine Kulturphilosophie zu stricken. Kant mußte ihnen, wie es beim Südwestdeutschen Rickert heißt, als «Philosoph der modernen Kultur»[43] erschei-

[41] Dies betrifft also nicht jenes Einheitsproblem, das Kant in der *Kritik der Urteilskraft* in Angriff nimmt. Kants dritte Kritik soll die «unübersehbare Kluft» (KdU V, S. 175) überbrücken, die besteht zwischen der Gesetzgebung durch den Naturbegriff und der durch den Freiheitsbegriff. Diese Problemexposition setzt offenbar die Einteilung der Vernunft in den von Kant unterschiedenen Vermögen und der von ihm herausgearbeiteten transzendentalen Gesetzmäßigkeiten schon voraus. Es geht also um die Thematisierung einer nachträglichen, nicht um die Bestimmung einer ursprünglichen, die Nomothetik der Natur und der Freiheit noch vorausliegenden und sie erst ermöglichenden Einheit bzw. Nomothetik. Die relevante Systemstelle wäre vielmehr die synthetische Einheit der Apperzeption, die Kant geradezu als höchsten Punkt des Verstandes qua Vermögen der Spontaneität (der Begriffe, Erkenntnisse) bzw. der Transzendentalphilosophie ausgezeichnet hat (KrV B 134 Anm., vgl. KrV B § 17), d. i. als das schlechthinnige Ursprungsprinzip von Objektivität oder Gegenständlichkeit.

[42] So die Formulierungen von B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* Stuttgart, 1935, S. 94 inkl. Anm. 3, sowie S. 141 ff. Auf Bauchs Klärung dieser Voraussetzung gehe ich weiter unten ein.

[43] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch,* Tübingen, 1924.

nen; der neukantianische Kritizismus wurde entsprechend als Wertphilosophie ausgestaltet bzw. die Kritik der Vernunft, wie der Marburger Neukantianer Cassirer schreibt, zu einer «Kritik der Kultur», die sich als eine «Philosophie der symbolischen Formen» gerierte[44]. Ihnen allen zufolge erkennen wir uns philosophisch selbst, indem wir die Welt, in der wir leben, ihren Prinzipien nach auf den Begriff bringen. Die Klärung der Voraussetzung jener objektiven Vernunftordnung, welche die Grundlage für das axiotische Grundverhältnis bildet, führt die Problematik der Gestaltbarkeit der Wirklichkeit durch Werte, der Kompatibilität von Natur und Freiheit, der Möglichkeit von Kulturschaffen, der Realisierung der Geltung, direkt zur *kosmologischen* Freiheitsproblematik Kants.

In der kosmologischen Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant das Problem der skizzierten Kompatibilität von Natur und Freiheit diskutiert und im Rahmen seines transzendentalen Idealismus durch die Unterscheidung einer sensiblen von einer intelligiblen Welt gelöst. Die noumenale Welt erweist sich dabei als Ursprung der phänomenalen Welt: Das Wesen kosmologischer oder transzendentaler Freiheit als absoluter Spontaneität ist es, schlechthin erste Ursache einer Reihe von Ereignissen zu sein. Freiheit ist so als Ursprung der Erscheinungswelt in Anschlag gebracht. Zugleich aber zeichnet sich schon Kants transzendentaler Freiheitsbegriff durch ein praktisches Profil aus. Seine Konzeption kosmologischer Freiheit nimmt geradezu Vorblick auf eine Metaphysik der praktischen Vernunft endlicher Subjekte. Schon im Nachweis der Denkmöglichkeit der *kosmologischen* Freiheitskausalität wird klar, daß es Kant vor allem um die Möglichkeit *moralischer* Freiheit für unser *Handeln* zu tun ist (der die kosmologische oder transzendentale Freiheit logisch vorhergeht)[45]. Kant modelliert Freiheit in der dritten Antinomie, zunächst die kosmologische und auf sie gründend die praktische, entsprechend als ein «Vermögen», Ursache von Wirkungen zu sein, näherhin: als ein Vermögen, eine Reihe von Wirkungen «von selbst», «spontan» anzufangen. Diese vermögens- und kausaltheoretische Modellierung läßt, worum es Kant geht, der schon im kosmologischen Kontext die Freiheit «im praktischen Verstande» ins Zentrum rückt, den Menschen als Aktor seiner Handlungen verstehen: nicht bloß als Wirkung einer Naturkausalität, nicht als bloßes Objekt, sondern eben als Subjekt. Diese Modellierung Kants kritischer Freiheitskonzeption hat ihre Vorlage ebenso in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts wie Kants Unterscheidung von transzenden-

[44] E. Cassirer, *Symbolische Formen,* Bd. I, a.a.O. [Anm. 11] 11.

[45] KrV B 561 f., vgl. 831. Vgl. dazu neuerdings Ch. Krijnen, *Kants Konzeption kosmologischer Freiheit. Ein metaphysischer Rest?* in «Revista de Estudios Kantianos», 2 (2017), S. 179-195. Vgl. zudem H. F. Fulda, *Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein,* in «Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie» (FS M. Riedel), hg. von Th. Grethlein und H. Leitner, Würzburg, 1996, S. 47-63, sowie H. Wagner, *Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants Kr.d.r.V.,* in «Zu Kants Kritischer Philosophie», hg. von B. Grünewald und H. Oberer, Würzburg, 2008, S. 82-97; H. Wagner, *Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie,* in ivi, S. 98-106.

taler oder kosmologischer Freiheit als «absoluter Spontaneität»[46] und praktischer Freiheit als «freier Willkür» oder «*arbitrium liberum*»[47].

Im Zuge seiner transzendentalen Wende deontologisiert Kant zwar die ontotheologisch gedachte Erste Ursache der Schulmetaphysik zugunsten eines transzendentalen Idealismus der Vernunft im Menschen, er hält jedoch am praktischen Profil der Freiheitsbestimmung fest: Kant konzipiert Freiheit als ein willkürtheoretisch verfaßtes Vermögen der Kausalität eines Urhebers. Entsprechend ist der transzendentale Grund von naturgesetzlich Bedingtem als eine ‹Folgen bewirkende Ursache› gedacht, näherhin als Willkürvermögen, als Vermögen, von selbst so oder anders handeln zu können, also aus Möglichkeiten zu wählen und sie durch Handlungen zu verwirklichen. Als Spontankausalität bewirkt sie Erscheinungen, die Kant zufolge ungeachtet der Vernünftigkeit (Vernunftbedingtheit) dieses Bewirkens hätten anders sein können, also als Wirkungen von Spontankausalität kontingenterweise so sind, wie sie sind[48]. Die Beziehung von Ursache und Wirkung ist insofern äußerlicher Natur, d. i. dualistisch gefaßt, auch wenn Kant eine jedwede wirkende Ursache ihrem Charakter nach als ‹gesetzlich› bestimmt denkt[49].

Damit aber läßt sich die Ursprungseinheit der Erscheinungswelt nicht mehr als Freiheit denken. Freiheit beträfe allenfalls die formale Bestimmtheit des Verhältnisses, nicht auch dessen inhaltliche Bestimmtheit. Diese ist so oder so ‹gegeben›. Das Kausalverhältnis ist kein absolutes, rein intrinsisches Verhältnis, sondern die kausaltheoretisch modellierte kosmologische Einheit von Grund und Folge erweist sich vielmehr als ein äußerliches Gefüge. Freiheit als ein Vermögen der Kausalität hat ungeachtet aller transzendentalen und nicht ‹bloß formalen› Deutung von Prinzipien durch die Transzendentalphilosophie insoweit einen formalistischen Grundzug[50]. Ebendieser formalistische Grundzug ist auch maßgeblich für das axiotische Grundverhältnis. Er verhindert es, das Dasein der Freiheit, und damit Kultur, in seiner/ihrer Eigenbestimmtheit zureichend zu begreifen.

Darüber wäre viel zu sagen[51]. Ein erster Schritt zu jener Einsicht speziell im Kontext der Thematik des axiotischen Grundverhältnisses bietet, erneut *mirabile dictu*,

[46] KrV B 474.

[47] KrV B 561 f., 830, 836. Vgl. zur Vorgeschichte: K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; R. Finster, *Spontaneität und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants theoretischer Philosophie unter Berücksichtigung von Leibniz, Wolff und Crusius,* Univ. Diss., Trier 1984; C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor,* Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

[48] KrV B 584 f.

[49] Vgl. KrV B 567.

[50] Für Hegel ist Freiheit als «Vermögen» (Freiheit als Möglichkeit), das auf einen so oder so gegebenen Stoff ‹angewandt› wird, eine bloße ‹Verstandesauffassung› von Freiheit (R § 10 A, vgl. auch § 15 A).

[51] Vgl. dazu vom mit Blick auf Kant und Hegel: Ch. Krijnen, *Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft. Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems,* in «Natur und Geist», hg. von W. Neuser und P. Stekeler-Weithofer, Würzburg, 2016, S. 25-52; Ch. Krijnen, *Die Wirklich-*

eine Auseinandersetzung mit einem der vehementesten Kritiker einer formalistischen Deutung von Prinzipien, Begriffen, Geltungen, Werten o. ä.: der Neukantianer Bruno Bauch. Von den Neukantianern hat Bauch das Problem des ursprünglichen Zusammens von Natur und Freiheit, also das, was oben als eine Voraussetzung des axiotischen Grundverhältnisses exponiert wurde, ausdrücklich in bezug auf Kant diskutiert. Er hat es dabei zugleich über die subjekt-orientierte Ausrichtung hinaus, die für die kantianisierende Transzendentalphilosophie charakteristisch ist, in den Kontext einer allgemeineren Lehre der Idee als Einheitsgrund von allem gestellt – sozusagen die kosmologische Problematik, die in Kants transzendentalem Freiheitsbegriff enthalten ist, mitgedacht[52]. Die Einheit von Wert und Wirklichkeit ist bei Bauch durch die transzendentale Bedingtheit des Wirklichen garantiert. Diese transzendentale Bedingtheit kulminiert in Bauchs Begriff der ‹Idee›[53].

Bauch thematisiert die Kompatibilität von Natur und Freiheit als die von Kausalbestimmtheit im Sinne des Ursache-Wirkungs-Verhältnisses und Zweckbestimmtheit im Sinne des Zweck-Mittel-Verhältnisses. Dabei ist es ihm wichtig, daß Zwecke nicht als Ursachen konzipiert werden sollten, handelt es sich doch um die «Wertabhängigkeit» eines Wirklichen; zudem wirken Werte nicht wie Ursachen, sondern ein Wirkliches wirkt gemäß Kausalgesetzen und ist darin zugleich wertbestimmt. Solches doppelbestimmtes Wirken eines Wirklichen ist das Wirken der «Person»: die Person kann sich in ihrem immer kausalbestimmten Handeln auf Werte, d. i. Orientierungsdeterminanten vernunftbestimmter Tätigkeit, beziehen[54]. Die Darstellung oder Realisierung von Werten im Wirklichen ist Hervorbringung von Wirkungen, so daß Wertverwirklichung und Kausalbeziehung, das teleologische und das kausale Verhältnis, zwar verschieden, im wertbestimmten Wirken jedoch «unabtrennbar» sind; sie können nur durch eine, wie es heißt, «verfehlte Abstraktion» getrennt werden[55].

keit der Freiheit begreifen. Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants, in W. Flach und Ch. Krijnen, *Kant und Hegel über Freiheit.* Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkołowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel, Leiden, Boston, 2022, S. 35-134 (im Erscheinen). Mit Blick auf den Neukantianismus und der neueren Transzendentalphilosophie vgl. Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit,* a.a.O. [Anm. 18].

[52] Vgl. B. Bauch, *Grundzüge der Ethik*, a.a.O. [Anm. 42] Kap. VII, bes. S. 259-281.

[53] ‹Idee› ist Bauch diejenige objektive Geltungsbeziehung, die als Ganzes von Bedingungen der Gegenstände die Wirklichkeit ebenso konstituiert wie deren Erkenntnis. In sie ist alles einbezogen, von der Empfindungsinhaltlichkeit über die Kategorien bis hin zu den Begriffen und ihrem Zusammenhang. Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Philosophie als System,* a.a.O. [Anm. 18] Kap. 5.3.

[54] B. Bauch, Grundzüge *der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 264 f. Vgl. zu Bauchs Konzept der Person als Wert- oder Geltungsverwirklichungsinstanz eingehend Ch. Krijnen, O*rganization,* a.a.O. [Anm. 18] Kap. 4; Ch. Krijnen, *Dasein der Freiheit,* a.a.O. [Anm. 18]; Ch. Krijnen, *Der "Kulturimperativ" als Geltungsverwirklichungsforderung. Hegels Formalismusproblem im Gewand kantianisierender Kulturphilosophie,* in «Kultur. Interdisziplinäre Zugänge», hg. von H. Busche, Th. Heinze u. a., Wiesbaden, 2018, S. 419-452.

[55] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 263.

Um eine solche verfehlte Abstraktion zu vermeiden, gilt es für Bauch Kants eigene Forderung der *Kritik der reinen Vernunft,* die Welt müsse «als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden»[56], besser gerecht zu werden als Kant ihr gerecht geworden ist[57]. Bauch gerät dabei in eine eigentümliche Zwickmühle. Sie dokumentiert die Spannung, die besteht zwischen der subjekt-orientierten Konzeption der kantianisierenden Transzendentalphilosophie und dem Bedürfnis nach einer übergeordneten Einheit. Bauch unterstreicht nämlich zwar zu Recht, daß die Welt oder Wirklichkeit immer schon ideebestimmt und in diesem Sinne nicht sinn- oder wertfrei ist, sondern sinnvoll (oder sinnwidrig) werden kann. Er kehrt dabei die Stellung des Subjekts hervor. Jenes Werden-Können ist «zuletzt» durch eine besondere «Spontaneität» innerhalb des Wirklichen charakterisiert, in der Sinn «unmittelbar» lebendig wird: die Spontaneität des konkreten Subjekts oder der Person[58]. Diese Spontaneität objektiviert sich «mittelbar durch die erkennende, handelnde, ästhetische usw. Tätigkeit des Subjekts» in ein entsprechendes Werk: Wirken wie Werk haben Sinn durch das Subjekt, das sich «spontan» auf Werte bezieht, sich auf und nach Werten richten und Werten gemäß unmittelbar wirken kann[59]. «Natur» und «Kultur» sind also beide wirklich und insofern, als Wirklichkeit, ideebedingt, folglich nicht sinnfrei. Während die Natur jedoch frei ist von «Wertzielen und Aufgaben», ist die Kultur als Beziehung des Wirklichen auf Werte. Qua Wirken vereinigt das Kulturwirken in sich unmittelbar Kausalität und Freiheit. Solches Wirken muß nämlich frei sein, wodurch sich für Bauch «Spontaneität» als «Freiheit» auszeichnet: Spontaneität ist, wie Bauch auch sagt, «Kausalität der Freiheit»[60].

Mit dieser Einheitskonzeption rückt Bauch offenbar die praktische oder personale Freiheit in den Vordergrund. Dabei war die zu lösende Aufgabe jedoch, daß Freiheit nicht einfachhin der Natur als dem Reich kausaler Notwendigkeit entgegengesetzt werden dürfe, die Welt vielmehr «als aus einer Idee entsprungen» vorgestellt werden müsse. Die dargelegte Einheit von Natur und Freiheit ist indes weniger die Idee als vielmehr das konkrete Subjekt oder die Person, also diejenige Einheit von Kausalität und Freiheit, die eine Handlung oder Tat ist, sagen wir: Einheit als *Faktizität* der Vernunft, Dasein der Freiheit. Der Grund dieser Faktizität ist nicht selbst als Freiheit gedacht, keine Ursprungseinheit von Natur und Freiheit[61], sondern eine Synthese im «spontanen personalen Wirken». Bauch denkt somit Freiheit *in* der Natur, nicht die Natur *als* gegründet in Freiheit, Freiheit nicht als den kosmologischen Grund von Wirklichkeit.

Das ist die eine Seite – die andere ist: Bauch zielt durchaus auf die Idee als Ursprungseinheit von Natur und Kultur ab, und damit in einem und zugleich auf die

[56] KrV B 843 f.
[57] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 263.
[58] Ebd. S. 268.
[59] Ebd. S. 269.
[60] Ebd. S. 270 f.
[61] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 271 f., 275, 278.

Kantisch gesprochen kosmologische Grundlage der Welt. Die Natur als naturgesetzliches Dasein ist zwar nicht frei[62], sie ist jedoch «sinnbedingt» und kann daher mittelbar ein Medium für unmittelbar wertbezogenes Wirken sein, wie es in der Synthese von Kausalität und Freiheit vorliegt, die das konkrete Subjekt qua sinnlich-geistiges Wesen ist. Daß unmittelbar wertbezogenes Wirken überhaupt möglich ist und die Natur mittelbar Medium für die Gestaltung der Wirklichkeit nach Maßgabe von Werten sein kann, hat für Bauch seinen «letzten und tiefsten Grund» darin, daß Natur und Kultur, die Totalität der Wirklichkeit qua «Welt aus einer Idee entsprungen», sinn- oder ideebedingt sind/ist. Bauch konzipiert somit zwar die Idee als kosmologische Grundlage der Welt, die Idee jedoch nicht als Freiheit: Freiheit fungiert nicht als die kosmologische Weltgrundlage. Indes ist Freiheit für Bauch personale, kausalitätstheoretisch gefaßte Freiheit des Subjekts, d. h. «kausale Bestimmtheit nach objektiven Zwecken als sich selber bestimmendes Wirken nach objektiven Zwecken, weil nach Aufgaben, Zielen und Werten»[63]. Die Synthese, auf die es Bauch zufolge «ursprünglich»[64] oder «unmittelbar»[65] ankommt, ist die von Kausalität und Freiheit im konkreten Subjekt, nicht die von Natur und Freiheit.

Dennoch denkt Bauch sich die Welt «als aus einer Idee entsprungen», als eine Welt, die sich in «Stufen» entfaltet, von der anorganischen Natur bis hin zur Kultur[66]. Diese «Selbstentfaltung» der Idee soll die Konzeption von zwei «getrennten» Reichen der Natur und der Freiheit zugunsten eines «mit- und ineinander» Bestehens überwinden, so daß beide Gesetzgebungen der Vernunft bzw. Reiche der Natur und der Freiheit einer grundlegenden «übergreifenden Einheit» entstammen. Diese übergreifende Einheit ist eben die Idee[67]. Sie ist Bauch Grund und Ziel des Wirklichkeitsganzen; aus ihr entspringt in einem nicht-zeitlichen Sinne die Wirklichkeit, wie, sozusagen, aus Kants kosmologischer Freiheit die Erscheinungswelt entsteht. Freiheit hingegen ist von Bauch nicht als diesen Ursprung gedacht. Sie ist ihm zwar ein «Wertprädikat» bzw., wie er mit Bezug auf Kant formuliert, ein «transzendentales Prädikat»[68], dieses transzendentale Prädikat ist jedoch keines jener Ursprungseinheit, welche die Idee ist. Es bleibt dabei, daß das konkrete Subjekt die Synthese von Kausalität und Freiheit bildet. Die Kultur ist für Bauch der «logische

[62] Auch für Hegel ist zwar das Wesen des Geistes Freiheit, nicht jedoch das der Natur. Während das Dasein der Natur keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit zeigt (E § 248), ist das Wesen des Geistes formell die Freiheit (E § 382), so daß die inhaltliche Bestimmtheit des Geistes die Manifestation dieses Wesens, also der Freiheit ist (E § 383).

[63] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 272. Das konkrete Subjekt ist im südwestdeutschen Neukantianismus in logischer Hinsicht die Vermittlungsfunktion zwischen Wert und Wirklichkeit, gleich ob bei Rickert, Lask oder Bauch etwa. Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3] Kap. 6.2.1 u. 6.2.3.3.

[64] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 275.

[65] Ebd. S. 272.

[66] Ebd. S. 280 f.

[67] Vgl. noch ebd. S. 271, 272, 278, 280 f.

[68] Ebd. S. 283.

Ort» der Freiheit[69]. Damit ist Kants Lehre von Freiheit als einem transzendentalen Prädikat, d. i. transzendentaler Freiheit qua kosmologischer Freiheit und damit als einer Freiheit, die der Natur und der Kultur noch zugrunde liegt, annihiliert[70]. Bauchs Synthese von Natur und Freiheit ist eine des handelnden und darin Kultur schaffenden Subjekts. Freiheit ist hier praktische Freiheit als personales Wirken, nicht transzendentale Freiheit im kosmologischen Sinne.

Kurzum: Es liegt eine Verwischung zweier Einheitsgedanken vor: Einheit als Idee, aus der die Welt entspringt, und Einheit als Subjekt, in welchem sich Kausalität und Freiheit und damit, als Kultur, Natur und Freiheit vereinen. Diese Verwischung ist dem axiotischen Grundverhältnis verdankt. In diesem Verhältnis ist die Darstellung der Idee konzipiert als Tätigkeit eines konkreten Subjekts, das sich gemäß ihm intrinsisch zugehörigen Werten gestaltet, sich selbst also gestaltet und in eins damit die Wirklichkeit als Kultur. Freiheit ist Freiheit des Subjekts. So reproduziert sich das Kantische Modell der Freiheit als Kausalität. Wegen des kausalitätstheoretischen Formats kommt die Spannung zwischen dem Subjekt als konkreter Einheit von Natur und Freiheit und Freiheit als objektiver oder kosmologischer Grundlage der Wirklichkeit nicht zum Ausgleich. Das Verhältnis der Relata des Verhältnisses ist inhaltlich extrinsisch, das Kausalitätsverhältnis auch in seiner axiotischen Überhöhung daher kein absolutes, selbstbestimmtes Verhältnis.

4. *Kultur als Manifestation der Idee: spekulativer Idealismus der Freiheit*

Von einer Hegelschen Perspektive aus gesehen, zeichnet sich das inkriminierte Kausalitätsverhältnis durch Formalismus aus. Das Kausalitätsmodell der Freiheit ist ein Fall bloß abstrakter Freiheit. Freiheit läßt sich trotz aller transzendentalphilosophischen Rede von ‹Selbstentfaltung›, ‹Selbstbestimmung›, ‹Selbstbegründung› nicht begreifen als Manifestation eines in sich differenzierten Einen, das in allem anderen bei sich selbst ist und bleibt. Ein derartiger Einheitsgrund ist und bleibt in der Transzendentalphilosophie vielmehr nur vorausgesetzt.

Mit dieser Formalismuskritik ist dann freilich nicht der immer wieder gegen die Transzendentalphilosophie erhobene, aber deshalb nicht weniger haltlose Formalismusvorwurf gemeint, der Formen bloß als leere Hülsen denken kann, die auf einen formlosen Inhalt irgendwie appliziert würden. Da die Transzendentalphilosophie Geltungsprinzipien als Bedingungen der Möglichkeit für Bedingtes, Prinzipien für Prinzipiata und nichts davon Abgelöstes konzipiert, ist mit dem transzendental-

[69] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. 285.

[70] Im Grunde ist dies in der neueren Transzendentalphilosophie von Wagner und Flach nicht anders. Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?,* in «Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)», hg. von Ch. Krijnen und K.W. Zeidler, Wien, 2017, S. 205-224.

philosophischen Verständnis dessen, was ein ‹Prinzip› ist, ein solcher Formalismus in der Begründung – zumindest rein sachlich gesehen – überwunden: ‹Prinzipien›, ‹Formen› sind nichts, was dem Konkretum, dem Inhalt irgendwie ‹äußerlich› und ‹abstrakt› (abstrakt-allgemein) entgegengesetzt ist. Sie werden vielmehr auf jeder Ebene der Bestimmung von Gegenständen immer schon in Anspruch genommen, zeichnen sich also nicht durch abstrakte Allgemeinheit aus, sondern durch ihre gegenstandsermöglichende Funktion. Die Formalität des transzendentalphilosophisch verstandenen Formalen besteht in ebendieser Funktion, Bestimmungsbedingung des Konkreten zu sein. Die angeblich ‹bloß› formalen Prinzipien enthalten die Bestimmungen des Konkreten in seiner Konkretheit. Als Konkreta, d. h. ‹Zusammengewachsene›, eignet ihnen nichts von den Prinzipien Abgelöstes und Äußerliches: sie sind immer nur aus Prinzipien ‹Zusammengewachsenes›. Das Transzendentale ist somit nicht deshalb formal, weil es aus einem Inbegriff irgendwelcher ‹leeren Hülsen› besteht, die nachträglich mit Inhalt gefüllt werden müßten, sondern weil es die prinzipielle, konkret-allgemeine Struktur gegenständlichen Sinns ausmacht.

Gerade die Neukantianer haben die wechselseitige und wohlgeordnete Beziehung von Prinzip und Konkretum klar gesehen und prägnant herausgearbeitet. Rickert etwa überwindet durch seine Heterologie eine formalistische Auffassung von Prinzipien, indem ‹Inhalt› selbst als eine Form und ein notwendiges Moment im Ganzen des Gedachten sich erweist[71]. Und Bauch hat sich, wie Cassirer, um ein funktionales Verständnis von Prinzipien verdient gemacht[72]. Der Gedanke der abstrakten Allgemeinheit ist Bauch geradezu selbst eine bloß leere Abstraktion, oder wie es in seiner *Ethik* heißt: echte und wahre Allgemeinheit kann gar nicht ohne Beziehung auf das Konkrete sein, ist sie doch grundlegend für dieses[73]. Ganz generell gibt es für Bauch keine schlechthinnige Abgelöstheit des allgemeinen Prinzips von einer konkreten Situation: jenes ist in seiner Geltung unabhängig von dieser, das Konkrete hingegen in seinem Bestand abhängig vom allgemeinen Prinzip[74]. Prinzipien sind ihm nicht bloß formal, sondern «inhaltslogisch»[75].

Hegels Formalismuskritik verfällt nicht diesem grundlegenden Mißverständnis der Transzendentalphilosophie. Er moniert vielmehr, die Transzendentalphiloso-

[71] Rickerts Heterologie ist prägnant greifbar in H. Rickert, *System,* a.a.O. [Anm. 11] S. 50 ff., und H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs,* Tübingen, [2]1924, insb. S. 8 ff. Vgl. dazu eingehend Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn,* a.a.O. [Anm. 3] Kap. 5, bzw. in gedrängter Form Ch. Krijnen, *Philosophie als System,* a.a.O. [Anm. 18] Kap. 3.3.1.

[72] Vgl. zu Bauchs ‹Funktionsbegriff› etwa: B. Bauch, *Über den Begriff des Naturgesetzes,* in «Kant-Studien» 19 (1914), S. 303-337, hier: 319 ff.; B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* Leipzig, 1923, S. 181 ff.; B. Bauch, *Die Idee,* Leipzig, 1926, S. 131 ff. – Auch beim Neukantianer Cassirer spielt der Funktionsbegriff eine prominente Rolle. Er fungiert zunächst sogar als Titelbegriff: E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie,* Darmstadt [4]1976; später formt Cassirer ihn zum Symbolbegriff um: E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Philosophie der symbolischen Formen,* hrsg. von B. Recki, Hamburg, 2001f.

[73] B. Bauch, *Grundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42] S. IV.

[74] Ebd. S. 61 u.ö.

[75] Ebd. S. 56.

phie (vor allem in der paradigmatischen Gestalt Kants) werde ihrem eigenen Anspruch hinsichtlich des inhaltslogischen Charakters von Prinzipien nicht gerecht. Zieht man Bauch und sein Denken über die Einheit von Natur und Kultur nochmals heran, dann wird deutlich, daß das Problem einer subjektiven Einheit von Wert und Wirklichkeit bzw. von Natur und Freiheit über sich hinaus zu einem allgemeineren Problem führt. Wenn Kultur im Zuge des axiotischen Grundverhältnisses als das Ergebnis eines Werte, Sinn oder Geltung aktualisierenden Subjekts gedacht wird, dann wird damit ein objektives formales Verhältnis fortgeschrieben, das Hegel im Zuge seiner Moralitätskritik einer eingehenden Kritik unterzogen hat: es läßt sich die Wirklichkeit der Freiheit – und Kultur ist eben nach transzendentalphilosophischer Vorstellung nichts anderes als aktualisierte, wie Kant sagen würde: realisierte Freiheit, d. h. Wirklichkeit, die nach Maßgabe von Werten gestaltet ist – *nolens volens* nicht als Ergebnis von Selbstgestaltung und damit als objektivierte Freiheit begreifen: es kommt konzeptionell nicht zum Dasein der Freiheit, also nicht zur Kultur. Kultur läßt sich daher strikte genommen nicht als Gestaltung der Wirklichkeit durch Freiheit oder Vernunft auszeichnen: das axiotische Grundverhältnis reicht nicht aus, um Kultur zu qualifizieren.

Tatsächlich hat Hegel in wirkungsmächtiger Weise Kants Transzendentalphilosophie überhaupt und besonders seine Moralphilosophie des Formalismus bezichtigt[76]. Hegel bestreitet freilich gar nicht, daß der kategorische Imperativ der Sittlichkeit Kant zufolge inhaltsbezogen ist: er bestreitet die Legitimität dieses Bezugs selbst. Seines Erachtens stellt der kategorische Imperativ der Sittlichkeit keine handlungsleitenden Bestimmungen bereit, so daß kein Dasein der Freiheit, keine Darstellung oder Verwirklichung der Vernunft und damit keine Kultur zustande kommt. Jedenfalls läßt sich dies mit Kant nicht zureichend begreifen. Kants Formalismus der Moralphilosophie aber soll eine Lösung für das Problem sein, wie eine Handlung als freie und damit auf (moralische) Geltung bezogene Tätigkeit zu denken ist.

Vernunftarchitektonisch gesehen gliedert die Verwirklichungsdimension den Gegenstand der praktischen Philosophie geradezu aus. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es wegweisend auch für die weitere Entwicklung der Kantischen Transzendentalphilosophie: Die «Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie)» hat zwei Gegenstände: «Natur und Freiheit»; die Philosophie der Natur geht auf «alles, was da *ist;* die der Sitten nur auf das, was da sein *soll*»[77]. Während schon hier der Aspekt der Freiheit als etwas, das da sein soll, also zu verwirklichen ist, hervortritt, setzt sich diese Pointierung in der näheren Bestimmung fort. Kant

[76] Vgl. Ch. Krijnen, *Sittlichkeit: Kant, Hegel,* a.a.O. [Anm. 52]; F. Knappik, *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft,* Berlin, 2013; S. S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity,* Oxford, 2012; A. W. Wood, *Hegel's Critique of Morality,* in «G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts», hg. von L. Siep, Berlin, ²2005, S. 146-166; H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge [England], New York, 1990, Kap. 10.

[77] KrV B 868, vgl. 830.

unterscheidet theoretische und praktische Vernunft nämlich so, daß die theoretische Vernunft es mit der Erkenntnis von Gegenständen zu tun hat, die ihr «gegeben» sind; der praktischen Vernunft indes geht es darum, ihre Gegenstände, gemäß ihrer Erkenntnis, «wirklich zu machen», d. h., die praktische Vernunft hat es mit einem «Willen» zu tun[78]. Sie bezieht sich auf Gegenstände, die sie selber hervorbringen und damit verwirklichen kann, bestimmt die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch den Willen doch durch die Vorstellung von Objekten, die sie mittels der Kausalität des Willens (bzw. der Willkür) zur Existenz verhilft, d. h., sie werden realisiert. Während der Gegenstandsbezug theoretischer Vernunft (= theoretische Vernunfterkenntnis) darin besteht, den Gegenstand «bloß zu bestimmen», besteht der Gegenstandsbezug praktischer Vernunft darin, ihn auch «wirklich zu machen» (= praktische Vernunfterkenntnis)[79]. Das Begehrungsvermögen ist für Kant geradezu das Vermögen, «durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein»[80]. Als Willkür ist das Begehrungsvermögen eine sinnliche Kausalität; eine freie Willkür ist es ein Vermögen, durch Vernunft in der Sinnenwelt zu wirken.

Während der Sinn von Kants Formalismus eben darin besteht, den Inhalt des sittlichen Willens bestimmbar zu machen, versucht Hegel klarzumachen, daß Kants Formalismus das Dasein der Freiheit nicht zu begreifen vermag. Wie Hegel sagt, fehlt dem Kantischen Guten seiner Abstraktheit oder seines Formalismus wegen ein «Prinzip der Bestimmung»[81], d. h. es fehlt Kants Transzendentalphilosophie jenes für Hegels spekulativen Idealismus ganz entscheidende methodische Moment, das jedwede Äußerlichkeit von Entgegengesetzten aufhebt: die ‹Realisierung des Begriffs› (durch die dem Begriff eigenen Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen). Daher bleiben ‹Form› und ‹Inhalt› (‹Materie›), oder konkreter und

[78] KpV V, S. 89.

[79] Vgl. KrV B IX f. Die theoretische Erkenntnis (‹Erfahrung›) zeichnet sich durch ein rezeptives Verhältnis zu ihrem Gegenstand aus, die praktische Erkenntnis (‹Wollen›) hingegen durch ein aktives, produktives Verhältnis: Bestimmung und Verwirklichung des Willens gehören in der praktischen Vernunft zusammen. Gegenstand der «praktischen Erkenntnis» zu sein, heißt, wie Kant auch einmal formuliert, «die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklich gemacht würde» (KpV V, S. 57). Vgl. auch GMS IV, S. 426: hier denkt Kant den Willen als Vermögen, sich selbst gemäß der Vorstellung von Gesetzen zum Handeln zu bestimmen.

[80] KpV V, S. 9 Anm., vgl. MS VI, S. 211. Als vernünftiges Begehrungsvermögen betrifft es ein Begehren nicht nach sinnlichen, sondern nach begrifflichen Vorstellungen, «nach Begriffen», d. i. eine «freie Willkür»: ein durch reine Vernunft (und nicht bloß durch «Neigung», «sinnlichen Antrieb») *bestimmbares* «Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen», das eben verbunden ist mit dem «Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects»; ohne dieses Verwirklichungsbewußtsein durch Handlungen, dieses handlungsbestimmende Bewußtsein handelt es sich um ein Begehren, das bloßer «Wunsch» ist (MS VI, S. 213). Vgl. auch die berühmte Stelle aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* über den guten Willen als einem für sich selbst glänzenden Juwel, die Wunsch und Wille (als ‹Willkür›) ausdrücklich unterscheidet und mit dem letzteren die Verwirklichungsdimension intrinsisch verbindet (GMS IV, S. 394).

[81] E § 508.

mit Blick auf die praktische Vernunft formuliert: Natur (Triebe und Neigungen) und Freiheit (kategorischer Imperativ der Sittlichkeit) einander äußerlich entgegengesetzt. Das Sittengesetz läßt sich bloß anwenden unter Voraussetzung von (vor-) gegebenen inhaltlichen Bestimmungen, die es als formelles Prinzip der Sittlichkeit selbst ausschließt bzw. nicht in seiner Form mitausdrückt: für sich genommen ist es nur ein abstraktes Moment menschlicher Selbstbestimmung, nicht das Prinzip menschlicher Selbstbestimmung. Dazu müßte es auch die Bedingungen seiner eigenen Realisierung im Objektiven enthalten, statt sie aus sich auszuschließen und sich somit zu verunmöglichen.

Kants Transzendentalphilosophie bleibt im Begreifen der Freiheit auf halbem Weg stehen. So gesehen kann es sich entgegen der Auffassung des Neukantianismus bei Kant nicht um den ‹Philosophen der modernen Kultur› handeln[82]. Der inkriminierte Formalismus der Moralität repräsentiert für Hegel eine moderne Auffassung von Freiheit bzw. des Guten, die zwar besonders prägnant bei Kant greifbar, jedoch keineswegs auf Kant beschränkt ist. Der Einbezug von Inhalt ist der wesentliche Punkt.

Wie soll denn die Hegelsche Konzeption, die das Sittliche als ‹Manifestation› des Freien begreift, das der ‹Begriff› ist[83], eine Lösung sein für das bei Kant diagnostizierte Problem der Irrationalität oder Kontingenz des Inhalts des Sittengesetzes? Neigungen, Triebe sowie die soziale Situiertheit des Subjekts lassen sich ja nicht einfachhin begrifflich ausradieren. Tatsächlich besteht die Pointe der Hegelschen Überlegungen nicht in der Ausradierung der Natürlichkeit des Subjekts, sondern in der Herausarbeitung des vernünftigen Charakters ebendieser Natürlichkeit.

Ein derartiges Begreifen der Natürlichkeit setzt schon in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes ein[84]. Wenn es sich jedoch um das Dasein der Freiheit, also um Zweckrealisierung in der Welt handelt, nicht wie in der Philosophie des subjektiven Geistes um die Konstitution eines Subjekts, d. i. eines freien Geistes, müssen die Inhalte maximal rationalisiert werden, so daß Freiheit Prinzip von Form wie Inhalt ist. Genauer gesagt, als Neigungen, Triebe usw. sind sie geistphilosophisch schon funktionalisiert als Freiheitsbestimmungen; Hegels objektiver Geist betrifft inhaltliche Konstellationen auf der Ebene des objektiven Daseins, und damit die Vernünftigkeit freiheitlichen Daseins[85].

Inhalte eines wahrhaft freien, sich Dasein verschaffenden Geistes müssen solche sein, die ihm nicht bloß gegeben, sondern die die seinigen sind, mit denen er sich also identifiziert, in denen er bei sich selbst ist. Zudem müssen sie in eine konkrete Handlung münden, da sonst kein Dasein der Freiheit vorläge. Diese seine Selbst-

[82] So ein Buchtitel des durchaus Kant-kritischen Neukantianers Rickert.

[83] Vgl. Ch. Krijnen, *Spekulatives Begreifen sittlicher Freiheit,* in «Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken», hg. von C. Bickmann, Nordhausen, 2016, S. 101-118.

[84] E §§ 387 ff.

[85] E §§ 483 ff.

bestimmung soll jedoch selbst vernünftig sein: nicht willkürlich bzw. zufällig. Seine Inhalte sind daher aus der Form der Unmittelbarkeit in die Form des Begriffs zu bringen und folglich als notwendig auszuweisen. Der Wille ist dann nicht mehr nur «*formell*», «*abstraktes Beschließen*»: sein Inhalt ist nicht mehr bloß ein «*unmittelbar* vorhandener»[86], sondern «das Werk seiner Freiheit»[87]. Der Wille wählt nicht nur aus gegebenen Möglichkeiten; er gibt sich vielmehr selbst seinen Inhalt, ist daher nicht nur formell, sondern auch inhaltlich, also durchgehend frei: bei sich in seinem Anderem.

Es ändert sich somit die logische Form des Inhalts. Er ist nicht mehr in der Form der ‹Natur›, sondern Moment der Form des Begriffs (‹Freiheit›). Für Hegel ist der Wille keineswegs etwas vom Denken Getrenntes, sondern selbst Denken, nämlich Denken als ‹Trieb, sich Dasein zu geben›[88] und nur so als denkender Wille «wahrhafter, freier Wille»[89]. Als solcher freier Wille ist er eine «Manifestation» des Begriffs bzw. der Idee (qua begriffener Begriff). Für Hegel ist Manifestation als Tätigkeit eines wahrhaft Absoluten Manifestation seiner selbst in seiner Äußerung[90]. Und dieses Absolute ist nicht nur der Begriff, sondern der Begriff zugleich als das Freie. Freiheit ist Hegel somit primär eine Qualifikation des *Begriffs:* «Der Begriff ist das *Freie*»[91], Freiheit die «absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich»[92]. Freiheit hat somit eine logische Grundlage[93]. Die *Logik* aber ist in Hegels System die erste und die letzte Wissenschaft: sie entwickelt die grundlegenden und in allem Folgenden erhalten bleibenden Bestimmungen ab, zeichnet den weiteren Entwicklungsgang durch die Realphilosophie hindurch vor und wird am Ende des Systems in dieser ihrer realisierten Funktion gewußt. Hegel denkt das ursprünglich Freie, das der Begriff bzw. die Idee, oder in anderer Redeweise: die Vernunft ist, also nicht mehr wie Kant, Fichte, Schelling oder die spätere Transzendentalphilosophie als praktisches Subjekt, als Ich, als (Selbst-)Bewußtsein oder eben als wertbezogene Tätigkeit eines sich selbst gestaltenden Subjekts. Vielmehr erweist sich innerhalb der *Logik* speziell der *Begriff* selbst, der Eine Begriff, als das Freie. Er ist die ausgezeichnete und fundamentale Form des Bei-sich-seins-im-Anderen.

Nachdem Hegel jenes Absolute, das sich manifestiert, ‹wesenslogisch› in den Begriff aufgehoben hat, konzipiert er den weiteren Gang der *Logik* und den der Realphilosophie als Manifestation des Begriffs. Natur und Geist sind in je spezifischer

[86] R § 11.
[87] R § 13.
[88] R § 4 Z; vgl. E § 233.
[89] R § 21 A.
[90] Vgl. II, S. 163f., 169 f., 190; E §§ 139, 142 A, 151.
[91] E § 160. Vgl. auch II, S. 218.
[92] E § 382.
[93] Vgl. dazu neuere Untersuchungen zum Freiheitsbegriff Hegels: H. F. Fulda, *Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes,* in «Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik», hg. von A. F. Koch / F. Schick u. a., Hamburg, 2014, S. 15-41; F. Knappik, *Reich der Freiheit,* a.a.O. [Anm. 77]; Ch. Krijnen, *Freiheit als Einheit,* a.a.O. [Anm. 52].

Weise Manifestationen des Begriffs und damit des Freien. Und wie der Begriff ein Verhältnis von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist, so auch jedwede seiner Manifestationen, also auch der Wille bzw. der objektive Geist bzw. das Sittliche. Daß Hegel in seiner Philosophie des objektiven Geistes durch die Berücksichtigung des abstrakten Rechts (Allgemeinheit) und der Moralität (Besonderheit) hindurch schließlich zur Sittlichkeit (Einzelheit) gelangt, ist seinem Verfahren spekulativen Begreifens und der damit verbundenen Konzeption des Begriffs und seiner Realisierung zur Idee verdankt. Dasein der Freiheit, Verwirklichung von Geltung oder Normativität läßt sich nur so fassen.

Auch für Hegel will der freie Wille, wie bei Kant, sich selbst. Anders als bei Kant aber werden die Willensinhalte nun gemäß der logischen Struktur oder Form des Begriffs dergestalt bestimmt, daß sie sich als notwendige Bestimmungsstücke der Realisierung ebendieses Wollens erweisen; die «Triebe», die zunächst unmittelbare Bestimmtheit durch Natur sind, ergeben sich somit als das «vernünftige System der Willensbestimmung»[94]. Die Entgegensetzung von Sittengesetz einerseits und gemäß dem Gesetz zu gestaltenden Trieben und Neigungen anderseits ist ein Abstraktum wirklich freier Handlungen, das es verhindert, Handlungen als freie zu begreifen. Die Konstellation eines abstrakten Regelsystems (abstrakten Rechts) und eines sich selbst formell bestimmenden Subjekts (Moralität) macht die Verwirklichung eines Zwecks durch Handlungen nur unzureichend explizit[95]. Es muß zusätzlich der normative Gehalt der Situiertheit des Subjekts in seiner Verwirklichung von Zwecken in Rechnung gestellt werden. Dieser sedimentierte normative Gehalt liegt in der (jedweder) Sittlichkeit vor. Das Dasein der Freiheit, die freie Tätigkeit des Subjekts erfordert also, konkrete intersubjektive (soziale) Bestimmungen von Freiheit, soziale Voraussetzungen individueller Freiheit einzubeziehen und sie philosophisch vom Standpunkt der Moderne, d. i. des *freien* Geistes zu begreifen[96]. Die Gestalt konkreter Sozialität, die Gestalt der Sittlichkeit ist als solche konstitutiv für unsere jeweiligen Wünsche, Absichten, Handlungen usw. Nur wo Sittlichkeit ist, können Handlungen stattfinden. Wahrhaft freie Handlungen finden in einer Sittlichkeit statt, die selbst ‹das Werk der Freiheit› ist, in einer freien Sittlichkeit: die

[94] R § 19.

[95] – und ein Zweck oder Wert ist formaliter nichts als ein Inbegriff von Regeln. Wie Kant sagt, ist der Zweck der Begriff eines Objekts, sofern er zugleich Grund oder Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts ist (KdU V, S. 180, 426).

[96] Bauch indes, der gerade den Formalismusvorwurf durch seine Konzeption der ‹Wirkensforderung› die Schärfe zu nehmen versucht, stellt dabei zunächst keineswegs auf die sozialen Bedingungen individueller Freiheit ab (B. Bauch, G*rundzüge der Ethik,* a.a.O. [Anm. 42], S. 124 ff.). Er führt die Konkretionsbedingungen vielmehr als Bestimmungen des Subjekts ein – als dessen ‹subjektive Anlagen, Vermögen, Kräfte›. Der normative Kontext dieser subjektiven Bedingungen kommt erst nachträglich in den geltungsreflexiven Blick. Von Hegel aus gesehen gehen hier durcheinander Bestimmungen des subjektiven Geistes, in denen der Begriff des Subjekts konstituiert wird, und Bestimmungen des objektiven Geistes, in denen das sich in seiner Freiheit Dasein gebende Subjekt thematisch ist. Die Verwirklichungsforderung bleibt insofern unterbestimmt. Vgl. dazu Ch. Krijnen, *Kulturimperativ,* a.a.O. [Anm. 55].

Gestalten der Sittlichkeit müssen freie Gestalten sein. So arbeitet Hegel sie denn auch als Daseinsgestalten des freien Geistes heraus.

Hegels spekulativer Idealismus bietet damit ein anderes Paradigma, eine andere Vernunftarchitektonik für das Begreifen von Freiheit als das kausalitätstheoretisch geprägte axiotische Grundverhältnis des transzendentalen Idealismus. Aufs Ganze gesehen präsentiert Hegel ein Selbsterkenntnismodell der Idee als des wahrhaften Grundes von allem[97]. Im Zuge dieser Selbstbestimmung der Idee kommt es zur Problematik des Daseins der Idee und damit des Daseins der Freiheit. Kultur ist eine Konfiguration der sich Dasein gebende Idee.

[97] Vgl. zur Differenz von Selbstgestaltung und Selbsterkenntnis: Ch. Krijnen, *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus,* in «Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus», hg. von H. F. Fulda und Ch. Krijnen, Würzburg, 2006, S. 113-132.

«Fare uscire dai cardini la realtà». L'influenza di Schiller sul socialismo neokantiano di Friedrich Albert Lange

Chiara Russo Krauss

1. *Introduzione*

1.1. *Lange come filosofo e come socialista*

Friedrich Albert Lange (1828-1875) è stato una figura chiave del panorama filosofico della seconda metà dell'Ottocento, grazie alla straordinaria diffusione della sua *Storia del materialismo*[1]. Il libro fu uno dei testi principali del movimento di "ritorno a Kant" sviluppatosi come reazione al materialismo dei primi decenni del secolo. Nel testo, Lange sosteneva che i recenti progressi di scienze come la fisiologia non andassero considerati come una conferma della visione del mondo materialistica, ma al contrario come una conferma delle intuizioni kantiane. Lange riconosceva che le scienze della vita avevano progressivamente abbandonato l'idea tipica della *Naturphilosophie* romantica di una forza vitale che animerebbe gli organismi viventi, per abbracciare invece il paradigma materialistico-meccanicistico secondo cui la vita può essere compresa scientificamente in base a leggi fisiche e chimiche. Tuttavia, egli sottolineava anche che la fisiologia degli organi di senso aveva dimostrato «che la qualità delle nostre percezioni sensibili dipende completamente dalla struttura dei nostri organi» e, più in generale, che «tutta la nostra esperienza è sottoposta alla nostra organizzazione intellettuale» (*SM* II 15). Così facendo, la fisiologia degli organi di senso aveva dimostrato la verità della rivoluzione copernicana di Kant, secondo cui non conosciamo mai la realtà in sé, ma solo come essa si dà alle nostre facoltà conoscitive. Per questo motivo, Lange sentenziò che «la fisiologia degli organi dei

[1] La *Storia del materialismo* fu pubblicata inizialmente nel 1866, seguita poi da una seconda edizione ampliata nel 1873-1875. Dopo la morte di Lange nel 1875 il libro restò molto popolare. In Germania vi furono ancora numerose edizioni, alcune accompagnate da una introduzione biografica di Otto Adolf Ellissen (autore della biografia di Lange e curatore dei suoi manoscritti postumi), altre dall'introduzione critica del neokantiano di Marburgo Hermann Cohen. Il libro fu tradotto anche nelle maggiori lingue europee, come italiano (1932), inglese (1877, 1892, 1925, quest'ultima edizione con una lunga introduzione di Bertrand Russell), francese (1877, 1911, 1921), spagnolo (1903), portoghese (1843-1844). Nel saggio citiamo dalla recente ripubblicazione, con qualche revisione, della traduzione italiana curata da Angelo Treves nel 1932: F. A. Lange, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente*, 2 voll., Napoli, 2015 (d'ora in poi: *SM*).

sensi è il kantismo sviluppato o rettificato, e il sistema di Kant può in certo modo essere considerato come il programma delle recenti scoperte fatte su questo terreno» (*SM* II 383).

L'importanza di Lange non si limitò però al dibattito epistemologico sui progressi della fisiologia degli organi di senso. Oltre ad essere un rappresentante del primo movimento neokantiano, Lange fu infatti anche un personaggio politico molto attivo nell'allora nascente movimento socialista tedesco. Nel 1860 egli si iscrisse al partito liberale *Deutsche Nationalverein* (più tardi rinominato *Fortschrittspartei*). Nel 1862, a causa della sua attività politica, Lange dovette dimettersi dal suo impiego come insegnante di ginnasio. Di conseguenza, egli divenne editore del giornale liberale *Rhein- und Ruhrzeitung* e cominciò a lavorare come segretario della camera di commercio di Duisburg[2]. Questo nuovo lavoro accese ulteriormente il suo interesse nelle questioni politiche ed economiche. Seguendo l'esempio del movimento cooperativo fondato dal politico ed economista liberale Franz Hermann Schulze-Delitzsch, Lange contribuì a fondare un'associazione dei consumatori e un istituto di credito cooperativo a Duisburg. Negli anni successivi, Lange si convinse che i problemi della classe lavoratrice avevano bisogno di riforme radicali che i partiti liberali non erano intenzionati a sostenere. Di conseguenza, egli si avvicinò alle forze di tendenze socialistiche e abbandonò il *Fortschrittspartei* e il suo posto alla camera di commercio, dedicandosi interamente al lavoro di giornalista e pamphlettista politico[3].

All'epoca, il movimento socialista tedesco era diviso in due organizzazioni in competizione tra loro: l'*Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein* (ADAV), fondato da Ferdinand Lassalle, e il *Verband Deutscher Arbeitervereine*. L'ADAV era un partito diffuso per lo più in territori prussiani e basato su una rigida organizzazione centralistica, controllata da Lassalle prima e dal suo successore Johann Baptist von Schweitzer poi. L'ADAV predicava un socialismo radicale basato su due richieste fondamentali: il suffragio universale e l'istituzione di fabbriche cooperative su iniziativa statale. Per questo motivo, Lassalle e Schweitzer erano a favore di un forte stato centrale sotto il controllo prussiano, e collaborarono con Bismarck contro il partito liberale nella speranza di ottenere in cambio le riforme sociali sperate. Cosa che, ovviamente, non accadde, dato che Bismarck si dedicò a una dura repressione dei movimenti socialisti non appena ebbe consolidato il suo potere nelle guerre vittoriose contro Austria (1866) e Francia (1871).

Dall'altro versante, il *Verband* era una federazione di associazioni di lavoratori senza una vera organizzazione centrale e senza nemmeno una politica definita. Tra i leader dell'organizzazione erano presenti tanto liberali filantropici come Leopold Sonnemann, Ludwig Büchner (anche esponente del materialismo filosofico)

[2] Una raccolta degli articoli scritti da Lange nel corso degli anni si trova in F. A. Lange, *Über Politik und Philosophie: Briefe und Leitartikel 1862 bis 1875*, a cura di G. Eckert, Duisburg, 1968.

[3] Sulla vita di Lange si veda la dettagliata biografia di O. A. Ellissen, *Friedrich Albert Lange: Eine Lebensbeschreibung*, Leipzig, 1894. Sull'evoluzione delle idee politiche di Lange si vedano in particolare le pp. 113 sgg., 121 sgg. e 133 sgg.

e Ludwig Eckardt, quanto personaggi di tendenze socialistiche come Wilhelm Liebknecht e August Bebel. Ciò che li teneva insieme era un generico interesse verso la questione sociale, unito al disprezzo verso le politiche di Lassalle e l'egemonia prussiana. Alla fine, le tendenze socialistiche prevalsero, portando alla fondazione di un partito a dichiarata impronta social-democratica ad Eisenach nel 1869, che finì col convergere con l'ADAV nel 1875, dando così vita al *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD)[4].

In quanto rappresentante dell'associazione dei consumatori di Duisburg, Lange partecipò al congresso del *Verband* a Leipzig nel 1864. Durante l'incontro ci fu un'aspra discussione tra i sostenitori di due opzioni politiche: *Staatshilfe* (aiuto di stato), sostenuto dai membri di orientamento più Lassalleano, che miravano a riforme dall'alto e alla fondazione di fabbriche gestite dallo stato; e *Selbsthilfe* (auto-aiuto), sostenuto dai membri di tendenze liberali, che invocavano iniziative dal basso, come cooperative e associazioni dei lavoratori. Lange si fece notare prendendo parte al dibattito per sostenere una posizione di mediazione tra i due schieramenti, cosa che gli permise di venir eletto nel comitato direttivo del *Verband* al termine del congresso.

In risposta agli eventi del congresso, Lange scrisse l'opera *Die Arbeiterfrage* (La questione dei lavoratori), pubblicata l'anno successivo, nel 1865[5]. Come si legge nella Prefazione alla terza edizione, il libro era «un'improvvisazione che serviva a uno scopo pratico» (*AF* III), ovvero mostrare che – se si intende in modo corretto la questione dei lavoratori – quella tra *Staatshilfe* e *Selbsthilfe* si dimostra una falsa opposizione. Ad ogni modo, il libro non ebbe il riscontro sperato tra i lavoratori, che erano il pubblico di riferimento nelle intenzioni di Lange. Per questo motivo, Lange riscrisse il saggio due volte, trasformandolo in un'opera a carattere filosofico che si poneva l'obiettivo di «un'esposizione teoretica dell'essenza e delle radici della questione dei lavoratori» (*AF* III).

Negli anni successivi Lange continuò la sua attività politica e filosofica. Nel 1866 si unì alla Prima Internazionale, entrando in rapporti epistolari con Marx ed Engels. Nello stesso anno pubblicò il saggio *Mills Ansichten über die soziale Frage* (Le opinioni di Mill sulla questione sociale)[6]. Ciò nonostante, Lange non riusciva a

[4] Per la ricostruzione degli inizi del movimento socialista in Germania mi sono basata su R. Morgan, *The German Social Democrats and the First International: 1864-1872*, Cambridge, 1965.

[5] La prima edizione di *Die Arbeiterfrage* fu pubblicata nel 1865. Successivamente, Lange rielaborò il libro in due differenti edizioni (1870, 1875). Una quarta edizione, anch'essa rivista, fu pubblicata postuma nel 1879 sulla base degli appunti di Lange. La prima edizione dell'opera fu poi ripubblicata nel 1910 a cura di Franz Mehring, importante membro del partito socialdemocratico tedesco e più tardi fondatore del partito comunista tedesco insieme a Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Cito dalla terza edizione, abbreviata come *AF* (F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Winterthur, 1875[3]). Seguendo una scelta adottata anche da Roberto Fineschi nelle *Opere complete* di Marx ed Engels da lui curate, traduco *Arbeiter* con "lavoratore" e non con "operaio".

[6] F. A. Lange, *Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*, Duisburg, 1866. D'ora in poi abbreviato come *MA*.

identificarsi pienamente con il movimento socialista dell'epoca. Inoltre, a causa della sua posizione indipendente e della crescente repressione politica di Bismarck, mantenersi con il lavoro di giornalista diventava sempre più difficile. Di conseguenza, Lange decise di trasferirsi in Svizzera, dove era cresciuto, continuando la sua attività politica e giornalistica dedicandosi a problemi locali. Dopo aver ottenuto la chiamata all'università di Zurigo, Lange tornò in Germania nel 1872, quando gli venne offerta una cattedra all'università di Marburgo, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1875, a soli quarantasette anni.

1.2. *L'enigma del socialismo neokantiano di Lange*

Come abbiamo visto, Lange era sia un kantiano che un socialista. Il che fece di lui il primo socialista neokantiano e, di conseguenza, un punto di riferimento per quella corrente politico-culturale che tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900 vide la convergenza di socialisti con tendenze kantiane e kantiani con tendenze socialiste. I primi erano costituiti dai cosiddetti "revisionisti" (come Eduard Bernstein e Kurt Eisner), marxisti non ortodossi che vedevano nella filosofia kantiana un possibile sostegno etico per il materialismo storico, e per questo entrarono in conflitto con i marxisti più ortodossi, quali Rosa Luxemburg e Karl Kautsky. I secondi erano invece i filosofi della scuola di Marburgo (quali Hermann Cohen e Paul Natorp), interessati alle implicazioni dell'etica kantiana in ambito sociale[7].

In effetti, Lange è ampiamente citato dai rappresentanti di entrambe i versanti di questa corrente kantiano-socialista[8]. In chiusura del suo libro-manifesto *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bernstein arriva al punto di riformulare il famoso motto "*Zurück zu Kant!*" (Torniamo a Kant!) come "*Zurück zu Lange!*" (Torniamo a Lange!), sostenendo che la socialdemocrazia dovrebbe prendere esempio dal modo in cui Lange conciliò la lotta per i lavoratori e un'indagine filosofica

[7] Per una ricostruzione di questa corrente di pensiero nei suoi aspetti più filosofici si veda T. E. Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, 1978. Si veda anche la raccolta di saggi scritti dai principali esponenti di questa corrente, a cura di R. de la Vega - H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974; di cui esiste anche una versione italiana a cura di E. Agazzi, *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al «Socialismo neokantiano»*, Milano, 1975.

[8] Bisogna sottolineare che esiste anche una corrente interpretativa che considera Lange – e più in generale tutti i neokantiani di tendenze socialiste – come pensatori borghesi mossi dall'obbiettivo "opportunistico" di evitare la rivoluzione di classe ammansendo il movimento operaio grazie a riforme superficiali. Vari scritti che sostengono questa tesi furono pubblicati negli anni '70 in Germania dell'Est in occasione del centenario della morte di Lange, ovvero in un'epoca in cui le ricerche erano ancora evidentemente influenzate da grossolane letture politiche. Tra questi scritti menzioniamo: F. Richter - V. Wrona, *Neukantianismus und Sozialreformismus*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 22 (1974), pp. 269-288; M. Buhr, *Neukantianismus*, in M. Buhr - G. Klaus (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, [11]1975, pp. 863-865; J. H. Knoll - J. H. Schoeps, *Friedrich Albert Lange: Leben und Werk*, Duisburg, 1975.

priva di pregiudizi[9]. Ma persino un esponente della lotta contro i "revisionisti" come Kautsky, ammette che lo scritto di Lange sulla questione dei lavoratori «godeva di grande considerazione nei circoli di partito durante gli anni '70» dell'Ottocento[10].

Sul fronte dei neokantiani con tendenze socialiste, basti ricordare che uno dei testi di riferimento di questa corrente fu proprio l'*Introduzione critica* scritta da Cohen per una delle numerose riedizioni della *Storia del materialismo* di Lange[11]. Nel saggio, Cohen sottolinea l'importanza delle due ultime formulazioni kantiane dell'imperativo categorico, concernenti l'idea di umanità e il dovere di trattare gli altri esseri umani sempre come fini e mai come mezzi. Secondo Cohen, esse implicano che «il lavoratore non può mai essere considerato puramente come merce, neppure per gli scopi superiori della presunta ricchezza nazionale: egli deve essere trattato "sempre e al contempo come fine"»[12]. Di conseguenza, Cohen afferma che l'etica kantiana fornisce una base morale per il socialismo e Kant stesso dovrebbe essere considerato come «il vero ed effettivo fondatore del socialismo tedesco»[13].

A un primo sguardo la situazione sembra dunque chiara: il socialismo neokantiano di Lange influenzò o, quantomeno, anticipò la convergenza tra socialisti e neokantiani dei primi del Novecento. Se si guarda più da vicino, la situazione appare però più intricata.

Il primo problema è la connessione tra kantismo e socialismo in Lange. Per esempio, nel suo scritto *Kant und Marx*, il filosofo neokantiano Karl Vorländer afferma che «Lange non tracciò alcun collegamento tra il socialismo e il kantismo, tra la teoria dello sviluppo socioeconomico e l'epistemologia o l'etica basata sull'epistemologia»[14]. Questo giudizio è condiviso dal leader del SPD Franz Mehring, secondo cui tra il kantismo e il socialismo di Lange «non vi è stata connessione di alcun genere», dato che Lange «ritornò alla teoria kantiana della conoscenza per smorzare la volgare tracotanza del materialismo delle scienze naturali, che imperversava nella dimora della filosofia come un elefante in un negozio di porcellane»[15].

In effetti, leggendo *La storia del materialismo* e lo scritto sulla questione dei lavoratori non è immediato dire quale sia il legame tra le idee più strettamente filosofiche di Lange e le sue opinioni politiche. Uno dei motivi per cui il legame tra il kantismo

[9] E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Roma-Bari, 1974. Si veda anche Id., *Zur Würdigung Friedrich Albert Lange's*, in «Die Neue Zeit», 10 (1891-1892), pp. 68-78, 101-109, 132-141.

[10] K. Kautsky, *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart, 1910, p. 5.

[11] H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*, 3rd ed., Leipzig, 1914; tr. it. parziale *Kant*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 45-72.

[12] Ivi, p. 113; tr. it. cit., p. 63.

[13] Ivi, p. 112; tr. it. cit., p. 62.

[14] K. Vorländer, *Kant und Marx; ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, 1911, p. 122; tr. it. parz. *Kant e il socialismo*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 210-274.

[15] F. Mehring, *Die Neukantianer*, in «Die neue Zeit», 1899, pp. 33-37; tr. it. *I neokantiani*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 127-133, p. 128.

e il socialismo di Lange non è immediatamente evidente risiede nel fatto che egli non insiste sui temi tipici della tendenza kantiano-socialista successiva. Grossomodo, tutti questi pensatori ripetono l'idea chiave presentata da Cohen nella sua *Introduzione* alla *Storia del materialismo*. Tuttavia, nei suoi scritti Lange non si concentra sul legame tra l'imperativo categorico (o, più in generale, tra l'etica kantiana) e la necessità di rigettare lo sfruttamento capitalistico dei lavoratori. Anzi, in vari passi delle sue opere Lange critica persino l'etica kantiana. Ad esempio, proprio all'inizio della sezione su Kant della *Storia del materialismo*, Lange scrive:

> *Tutta la filosofia pratica è la parte variabile ed effimera della filosofia di Kant*, per quanto sia grande l'influenza da essa esercitata sui contemporanei. Solo è imperituro il posto che essa occupa, non l'edificio che il maestro vi costruì sopra. Dire che quel terreno (la coscienza) è un sito propizio alla costruzione di sistemi di morale, è fare un'affermazione che non deve essere collocata fra gli elementi duraturi del sistema kantiano, e se della conservazione delle idee morali si fa il punto di partenza di questo sistema, è una grande sciocchezza paragonare Kant a Keplero, senza parlare di Newton e Laplace. *È invece nella Critica della ragione teorica che dobbiamo cercare tutta l'importanza della grande riforma dovuta all'iniziativa di Kant; anche per la morale, là soltanto va cercato il valore duraturo del criticismo* (*SM* II 13, corsivo mio).

In particolare, Lange critica gli argomenti di Kant sull'esistenza noumenica della libertà, affermando che «tutta questa serie d'idee è erronea, dal principio alla fine» (*SM* II 77). Di conseguenza, per Lange «i risultati duraturi della filosofia di Kant si trovano nella *Critica della ragion pura*; e solo in un piccolo numero di proposizioni fondamentali» (*SM* II 79).

Le domande fondamentali da porsi sono dunque due: 1) se c'è effettivamente una connessione tra il socialismo e il kantismo di Lange, e 2) se tale connessione risiede in quell'etica kantiana che Lange, apparentemente, condanna[16].

[16] Vari studiosi si sono confrontati con questo problema. Alcuni sostengono che Lange non abbia basato il suo socialismo sul suo kantismo (H. Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis, 1988, p. 294. F. C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*, Oxford, 2017, p. 357). Altri danno per scontata l'esistenza di una qualche sorta di legame tra i due versanti del pensiero di Lange, ma senza affannarsi a spiegare quale sia effettivamente questo legame (T. E. Willey, *Back to Kant*, cit., in particolare p. 88 and pp. 99 sgg). Altri ancora tacciono sulle critiche di Lange all'etica kantiana (H. Holzey, *Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange*, in J. H. Knoll - J. H. Schoeps, a cura di, *Friedrich Albert Lange: Leben und Werk*, Duisburg, 1975, pp. 207-225).
Un tentativo più dettagliato di analisi dei legami tra la filosofia di Lange e la sua attività politica è stato proposto da Klaus Köhnke, il quale sottolinea giustamente che entrambe le due opere principali di Lange sono «di contenuto essenzialmente politico» (K. C. Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, Cambridge, 1991, p. 157). Inoltre, Köhnke identifica correttamente nel "punto di vista dell'ideale" il filo conduttore del pensiero di Lange. Tuttavia, Köhnke finisce per occuparsi solo dell'aspetto negativo della concezione politica di Lange. Come vedremo più avanti, Lange distingue tra il dominio della scienza, che mira a conoscere il mondo, e quello dell'ideale, privo di valore conoscitivo ma dotato di rilevanza pratica. Secondo Köhnke, Lange impiega questa distinzione per giungere a una «critica dell'ideologia» (*ibidem*, p. 160), così che il tratto distintivo di Lange sarebbe «questo scetticismo – per non dire ostilità

La tesi sostenuta in questo saggio è che una risposta a queste domande possa essere trovata solo inquadrando il pensiero di Lange a partire dall'influenza di Schiller, ovvero interpretandolo come una ripresa del kantismo nella peculiare rivisitazione fornita dal poeta tedesco. Per dimostrare questa tesi il saggio si divide in due parti: una prima parte dedicata a ricostruire il pensiero di Lange come una forma di kantismo schilleriano, e una seconda parte volta a mostrare come questo impianto teoretico trovi applicazione in ambito politico, portando a una analisi dei problemi della società e a una proposta per il loro superamento.

– contro ogni dogmatismo religioso, metafisico, e weltanschaulich» (*ibidem*, p. 161). Di conseguenza, Köhnke manca di rendere conto di tutte le implicazioni positive del punto di vista dell'ideale in ambito politico, finendo per restituire un'immagine distorta di Lange come un pensatore scettico, naturalistico, e sostenitore del determinismo della volontà (*ibidem*, p. 163, 164).

Anche se il libro ha uno scopo differente, qualche indizio per risolvere l'enigma del socialismo neokantiano di Lange può venire dal volume di Bjarne Jacobsen su Max Weber e Lange, che ha il merito di portare in evidenza la dicotomia tra fatti e valori che caratterizza tutto il pensiero di Lange, il quale anticipa così temi tipici della scuola neokantiana del Baden, da cui Max Weber fu fortemente influenzato (B. Jacobsen, *Max Weber und Friedrich Albert Lange: Rezeption und Innovation*, Wiesbaden, 1999, si veda in particolare il sesto capitolo).

Nello scrivere questo lavoro sono venuta in contatto con Elisabeth Theresia Widmer, che sta lavorando su Lange da una prospettiva molto simile alla mia. Entrambe sosteniamo l'esistenza di una connessione strutturale tra le idee filosofiche ed epistemologiche di Lange da una parte e le sue concezioni politiche dall'altra, ed entrambe sottolineiamo la centralità dell'etica-estetica di Schiller nel pensiero di Lange. Pertanto, rimando il lettore agli ottimi saggi della Widmer, di prossima pubblicazione (E. T. Widmer, *Friedrich Albert Langes materialistisch-poetische Kant-Interpretation und die Konsequenzen in der Ethik*, in H. Heidenreich - F. Stengel (Hrsg.), *Kant um 1900. Hallesche Beiträge zur Aufklärungsforschung*, Berlin, 2021, pp. 71-120; E. T. Widmer, *Psychophysiological Transcendentalism in Friedrich Albert Lange's Social and Political Philosophy*, in «Journal of Transcendental Philosophy», 3, 2021).

Infine, l'opera più esaustiva su Lange è il volume di Frank Freimuth, *Friedrich Albert Lange - Denker Der Pluralität*. Freimuth individua giustamente il legame tra l'epistemologia di Lange e le sue idee politiche nella dinamica tra realtà e ideali, che costituisce la base della sua «teoria dell'evoluzione culturale» (F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange - Denker Der Pluralität. Erkenntnistheorie, Paedagogik, Politik*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 109 sgg.). Inoltre, Freimuth fornisce un'ampia disamina delle idee politiche di Lange, ricostruendo la sua visione dell'emancipazione dell'uomo sotto la guida dell'idea di umanità. Di conseguenza, è tanto più sorprendente che persino Freimuth manchi di apprezzare a pieno il ruolo politico degli ideali, ripetendo più volte che per Lange essi sarebbero «politicamente inutilizzabili» (*ibidem*, pp. 146, 176). Freimuth basa questa affermazione sulle parole di Lange, secondo cui «le idee accendono altre idee e non si possono produrre in modo efficace nella società per mezzo di un qualche calcolo dell'intelletto» (AF 142). È significativo che, subito dopo questo passo, Lange chiami in gioco il concetto schilleriano di "redenzione estetica", per affermare come esso «con ogni probabilità sia più strettamente legato alla soluzione della questione sociale – nella misura in cui essa può essere trovata senza ricorrere a una precedente catastrofe generale – di quanto uno potrebbe inizialmente pensare» (AF 142). Come significativo è il fatto che Freimuth taccia completamente del ruolo giocato da Schiller nel pensiero di Lange, dato che il poeta tedesco è a malapena citato nel corso del libro di Freimuth. Ciò costituisce un'ulteriore prova che il limite principale della letteratura secondaria su Lange è proprio che l'influenza schilleriana non sia stata finora presa adeguatamente in considerazione.

2. *Il kantismo schilleriano di Lange*

2.1. *Il dualismo tra realtà e ideale*

Lange stesso rivela come interpretare il suo pensiero nella Prefazione alla prima edizione della *Storia del materialismo*, dove scrive: «Tra tutti i kantiani, quello che si avvicina di più alla mia concezione è nient'altri che Schiller, e rimpiango solo che il progetto dell'opera mi impediva un esame più dettagliato della filosofia del grande poeta»[17]. È quindi abbastanza ovvio che la chiave per comprendere la filosofia di Lange vada cercata nello scritto postumo *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophische Gedichte* (Introduzione e commento alle poesie filosofiche di Schiller)[18], in cui Lange presenta la sua declinazione del kantismo attraverso un'analisi del kantismo di Schiller[19].

Per cominciare, voglio riportare per intero questo passo chiave dell'opera, in cui Lange riassume il nucleo di verità della filosofia kantiana:

> Il fulcro di questa dottrina, una volta liberata dai limiti ed errori di Kant, consiste in ciò: che l'intero mondo fenomenico, come noi lo afferriamo con i nostri sensi e il nostro intelletto, è interamente condizionato dalla disposizione [*Einrichtung*] dei nostri sensi e del nostro intelletto, così che non conosciamo mai la vera essenza delle cose (la "cosa in sé"). Eppure la nostra conoscenza non è in alcun modo ambigua o priva di valore, in quanto è regolata da leggi immutabili, che sono necessarie e inseparabili dal nostro essere. Questa conoscenza empirica è l'unico modo in cui possiamo ottenere una qualche conoscenza delle cose, pur non mostrandoci le cose come sono in sé ma solo come l'uomo le coglie per mezzo della sua organizzazione. La metafisica, che pretende di superare questi limiti, cade necessariamente in errori, ad esempio quando vuole dimostrare che alle nostre idee di Dio, libertà, immortalità, etc. corrisponde una realtà effettiva al di fuori di noi. Se invece limitiamo le nostre ricerche alla nostra stessa ragione, chiedendo a quali idee la nostra ragione conduce necessariamente, anche se ad esse non corrisponde alcuna realtà effettiva, allora pure la metafisica ha anche un significato positivo, anzi, essa è la più elevata delle scienze, pur rivelandoci solo le disposizioni della nostra stessa ragione (*EKS* 3-4).

Per Lange, Kant ci ha mostrato la produttività della ragione umana, la quale opera in base a leggi necessarie. Quando la produttività della ragione viene applicata ai dati empirici provenienti dai nostri organi di senso, possiamo costruire una

[17] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866, p. V.

[18] F. A. Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophische Gedichte*, aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von O. A. Ellissen, Bielefeld-Leipzig, 1897 (d'ora in poi citato come *EKS*).

[19] Dal momento che Schiller è un filosofo ampiamente studiato e dibattuto, non mi potevo soffermare sul problema dell'interpretazione del suo pensiero e dei suoi legami con Kant. Per studi recenti su questo autore rimando a F. Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford, 2005; A. M. Baxley, *Pleasure, Freedom and Grace: Schiller's "Completion" of Kant's Ethics*, in «Inquiry», 51 (2008), pp. 1-15; M. D. R. Acosta López - J. L. Powell, *Aesthetic Reason and Imaginative Freedom: Friedrich Schiller and Philosophy*, Albany, 2018.

conoscenza del mondo che è oggettiva non perché coglie la realtà in sé, ma perché è condizionata dalla legalità della ragione ed è tenuta entro i limiti posti dall'esperienza sensibile. Dall'altro lato, quando il potere produttivo della ragione è lasciato libero di inventare, essa dà vita a idee che sono altrettanto determinate dal funzionamento della nostra ragione, ma non hanno valore conoscitivo. Tuttavia, queste idee hanno una fondamentale importanza pratica. Per questo motivo, Lange si riferisce ad esse non soltanto con il termine kantiano "idee" (intendendole cioè come prodotti necessari della nostra ragione, miranti all'incondizionato o alla totalità delle condizioni, e dotate di valore regolativo) ma più spesso con il termine "ideali", a sottolineare proprio la loro rilevanza pratica[20].

Lange ritiene che l'errore fondamentale della filosofia sia dimenticare che le idee, o gli ideali, non riguardano la realtà effettivamente esistente. Kant stesso commise questo errore quando cercò di usare la certezza morale delle idee di Dio, libertà e immortalità per «farci intravvedere la supposizione» (*EKS* 4) della loro esistenza effettiva nel regno noumenico: Kant «utilizzò l'immenso spazio vuoto situato di là dall'esperienza umana per costruirvi il suo mondo intelligibile. Fece questo in virtù dell'imperativo categorico. "Tu lo puoi, perché tu lo devi". Occorre dunque che la libertà esista» (*SM II* 118-119). In questo modo, Kant finì col minare l'intero suo sistema filosofico, dato che questo passo implicava la pretesa di postulare una qualche conoscenza effettiva tanto dell'inconoscibile dominio noumenico collocato di là del mondo fenomenico, quanto delle idee regolative generate liberamente dalla ragione umana. Pertanto, secondo Lange, non c'è da sorprendersi se Kant fu seguito da un'intera generazione di filosofi che pretesero di giungere a una conoscenza assoluta, in quanto Kant stesso pretese di superare quei confini tra mondo fenomenico, mondo noumenico e mondo intellegibile che egli stesso aveva avuto il merito di tracciare (cfr. *EKS* 6).

Lange ritiene quindi di rifarsi alla vera lezione kantiana nel ristabilire la distinzione tra due ambiti. Il primo è quello della scienza, che mira «all'accordo della nostra ragione con se stessa nel giudicare il mondo fenomenico» (*EKS* 9). In tale ambito «il modo di acquisire conoscenze è immutabile e, in un certo senso, perfetto, mentre il risultato è un frammento di dimensioni sempre più grandi e di forma estremamente mutevole» (*EKS* 7). Difatti, la conoscenza scientifica si basa sull'accumulo di fatti empirici accettati come veri da ogni essere umano. Pertanto, la sua conoscenza è certa, ma frammentaria. Ovviamente, la creazione e l'impiego di idee non è bandito interamente da questo ambito, dato che abbiamo comunque bisogno di prospettive generali per organizzare questi dati empirici. Per questo motivo, Lange scrive che

[20] La nozione di "ideali" di Lange anticipa il concetto di "valori" proprio della scuola del Baden. Ollig e Beiser hanno giustamente sottolineato come il fatto che Lange abbia insegnato a Marburgo prima di Cohen non dovrebbe indurre automaticamente a considerarlo il padre della scuola marburghese del neokantismo, dato che la sua filosofia ha legami molto più stretti con i pensatori della scuola del Baden, quali Windelband e Rickert. Si vedano H.-L. Ollig (Hrsg.), *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979, p. 19; F. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*, cit., p. 356.

«ogni induzione scientifica vera è nel medesimo tempo la soluzione di un problema dato» – ovvero «stabilire la più grande armonia possibile tra i fattori necessari della conoscenza, sottratti al nostro capriccio» (i fatti sensibili) – «e un prodotto del nostro spirito poetico», che fornisce «la veduta d'insieme che converte i fatti in scienze e le scienze in sistemi» per mezzo di una «libera sintesi» (*SM* II 494). Un esempio di idea prodotta dalla nostra ragione per unificare i dati empirici è proprio quella del materialismo. Difatti, l'idea di un mondo fatto di atomi è «per noi una rappresentazione necessaria, quando vogliamo esporre scientificamente il concatenamento causale dei fenomeni» (*SM* II 154). Ad ogni modo, proprio perché la scienza non può fare a meno delle idee, dovremmo stare attenti a non scambiarle per realtà effettive, confondendo dati concreti e costrutti ipotetici.

Ciò vale a maggior ragione nell'altro ambito, in cui ci serviamo delle idee per creare sistemi omnicomprensivi e perfetti. In questo caso non siamo più guidati o limitati dall'esperienza sensibile. Pertanto, ogni pensatore è libero di scegliere quali idee vuole porre alla base del suo sistema, per poi svilupparle fino a costruire la propria visione del mondo. Come scrive Lange, «qui il risultato del lavoro spirituale, il sistema, si presenta con una perfezione completa; la sua forma è assoluta solo perché è prodotta *individualmente*, da un processo mutevole definito dall'incedere *soggettivo*. Pertanto, la sua validità, e dunque il suo periodo di efficacia, non si estendono oltre il circolo della loro scuola [di quei pensatori] e di tutti quegli individui che sono inclini a uno stile analogo di architettonica» (*EKS* 7, corsivo mio). In questo caso, poiché lo scopo non è contribuire all'accumulo di conoscenze durature, oggettive, e universalmente valide, ma piuttosto costruire un sistema di idee perfettamente formato e internamente compiuto, che reca l'impronta dell'individuo che lo ha disegnato, Lange afferma che questo campo del pensiero «ricade entro il concetto generale di poesia [*Dichtung*]» (*EKS* 8).

Come ogni opera d'arte, anche questi sistemi di idee non dovrebbero essere giudicati in base alla loro verità. Essi parlano infatti al nostro «senso estetico», ovvero alla «percezione della perfezione formale del tutto», basata sulla connessione necessaria tra le parti in un insieme (*EKS* 10). Pertanto, anche se «strettamente parlando, ogni sistema di questo tipo ha il proprio pieno significato solo per l'individuo che lo ha creato» (*EKS* 7), essi possono comunque parlare ad altre persone, specialmente se queste appartengono alla stessa epoca e cultura dell'autore. Prendendo in prestito le parole che Lange usa a proposito della religione, possiamo dire che anche nel caso di queste creazioni si tratta di «un affare di *gusto*; senza dubbio non è il gusto soggettivo di un individuo, ma è l'insieme della cultura dei popoli quello che determina essenzialmente il modo predominante delle associazioni d'idee ed una certa disposizione fondamentale dell'anima» (*SM* II 508, corsivo mio).

Molti interpreti di Lange cadono nell'errore di pensare che egli rigetti le filosofie di pensatori come Fichte e Hegel, o persino l'etica kantiana. Ma Lange critica solo la loro pretesa di verità, mentre riconosce interamente (e loda persino, come vedremo più avanti) la loro importanza in quanto prodotti della ragione poetica, capaci di ispirare intere generazioni. Ciò che è ammirevole in queste filosofie è il loro valore

estetico e il loro effetto pratico nel corso della storia, mentre ciò che è da condannare è solo la loro confusione tra l'ambito della conoscenza e l'ambito poetico. Se questi filosofi avessero riconosciuto l'appartenenza dei loro sistemi alla sfera estetico-ideale, le loro concezioni sarebbero state *inconfutabili*, perché non vi sarebbe stato alcun contenuto di verità da confutare. Invece, poiché essi hanno erroneamente preteso di dire qualcosa di vero, le loro concezioni erano destinate ad essere confutate, minando così anche la ricezione del loro prezioso contenuto estetico-pratico.

In questo modo siamo già in grado di spiegarci il passo citato in apertura, in cui Lange apparentemente critica la filosofia morale di Kant. Nel brano in questione, Lange sta semplicemente distinguendo tra il contenuto scientifico, e dunque imperituro, della filosofia kantiana (ovvero la scoperta che la conoscenza umana dipende dal funzionamento necessario delle nostre facoltà) e il suo contenuto poetico, e dunque transitorio. Lange paragona la filosofia critica di Kant all'opera di Keplero, Newton e Laplace perché il suo "valore duraturo" consiste nella sua verità scientifica, che la psicologia fisiologica ha poi confermato. Viceversa, "la filosofia pratica è la parte variabile ed effimera della filosofia di Kant" perché, come ogni opera d'arte, è una creazione individuale che parla all'anima e al gusto di una specifica epoca e cultura. Tuttavia, proprio perché è una vera opera d'arte, l'etica kantiana ha esercitato una "grande influenza sui contemporanei". Lange non rifiuta dunque in alcun modo l'etica kantiana, come mostra anche questo passo:

> Ecco perché si dovettero tosto dimenticare le sue [di Kant] sottigliezze sofistiche nella deduzione della libertà: la sublimità con cui egli concepì l'idea del dovere infiammò lo spirito della gioventù e più di un passo dei suoi scritti, nonostante la nudità del suo stile angoloso, inebriò come un canto eroico le anime rapite dal soffio ideale dell'epoca. […] Schiller in prima linea ha afferrato con grande forza di divinazione il fondo delle sue dottrine e l'ha sbarazzato di tutte le sue scorie scolastiche (*SM* II 79-80).

Come possiamo vedere, accanto al riconoscimento dei meriti di Kant, Lange indica in Schiller il vero erede dell'etica kantiana. Per Lange, Schiller ha evitato gli errori di Kant rinunciando da principio a ogni pretesa di fornire una conoscenza esatta del mondo con la sua filosofia. Specialmente nelle sue poesie filosofiche, Schiller si è dedicato alla creazione di un mondo ideale, presentandocelo nella forma più propria – quella della poesia – e così facendo «ha tenuto fermo il confine tra idea e realtà» (*EKS* 21). In particolare, secondo Lange, il nucleo di verità della filosofia di Schiller è contenuto nella poesia *L'ideale e la vita*, che descrive «l'opposizione tra una realtà imperfetta e una immaginaria perfezione» (*EKS* 71). Per Schiller, infatti, «la *forma* perfetta (idea) delle cose diviene l'*ideale* per noi uomini nel momento in cui la osserviamo nel nostro spirito e la eleviamo a modello [*Vorbild*] o scopo del nostro creare ed agire» (*EKS* 67). Come si legge in un passo chiave di questa poesia:

> Nur der Körper eignet jenen Mächten,
> Die das dunkle Schicksal flechten,
> Aber frei von jeder Zeitgewalt,
> Die Gespielinn seliger Naturen

Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die *Gestalt*.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch,
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich![21]

Dunque, agli occhi di Lange, il primo merito di Schiller è stato l'aver conservato il dualismo kantiano tra il mondo fenomenico e il mondo intellegibile, senza cadere nella tentazione di attribuire un valore conoscitivo a quest'ultimo, ma considerandolo – correttamente – come una creazione poetica.

2.2. *L'idea di libertà*

Anche se Lange parla del mondo delle idee come dell'ambito proprio della poesia e dell'arte, non c'è dubbio che esso sia anche il campo della morale. Come egli afferma esplicitamente: «Il medesimo principio che regna da padrone assoluto sul terreno del bello, nell'arte e nella poesia, appare sul terreno dell'azione come la vera norma etica, come il fondamento di tutti i principii della morale» (*SM* II 495).

Il primo punto di contatto tra il dominio estetico e quello etico va ricercato nell'idea di libertà. Lange condivide l'impostazione kantiana secondo cui la libertà (intesa come autonomia, autodeterminazione) è il nucleo fondamentale dell'etica; come riprende da Kant anche la divisione tra la necessità che governa il comportamento umano nel mondo fenomenico e la libertà che dobbiamo attribuire a noi stessi nel mondo intellegibile/ideale. Infatti, anche se Lange critica la deduzione kantiana delle idee di Dio, libertà e anima immortale, egli lo fa per due motivi: 1) perché Kant suggerisce l'effettiva *esistenza* di quelle idee nel mondo noumenico; e 2) perché Kant pretende di *dedurre* quelle idee quali prodotti necessari della nostra ragione. Tuttavia, ciò non significa che per Lange queste idee *non siano* prodotti necessari della ragione[22].

Il problema con le idee intellegibili kantiane è simile a quello della deduzione delle categorie. Lange ritiene che gli aspetti apriori delle nostre facoltà non possano essere tirati fuori dal cilindro della pura deduzione, ma debbano essere scoperti per mezzo dell'induzione, analizzando il funzionamento psicologico – e persino fisiologico – della mente umana. Come egli scrive «Può parere evidente che i principii

[21] «Soltanto il corpo è soggetto a quelle forze che tramano un oscuro destino; ma libera da ogni costrizione del tempo, compagna delle nature felici, lassù nei campi di luce, divina tra gli dei, vive la *Forma*. Volete volare lassù sulle sue ali? Allontanate da voi il pensiero delle cose terrestri, fuggite da questa stretta e soffocante via verso il regno dell'ideale!» Riporto la traduzione presente in H. Victor, *Schiller. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano, Edizioni Accademia, 1973, p. 102, che rende in prosa il testo di Schiller invece di cercare una difficoltosa corrispondenza poetica in italiano.

[22] Come nota Elisabeth Widmer, per Lange il problema della filosofia trascendentale di Kant è il suo metodo (ovvero il procedere deduttivo), non i suoi risultati (E. T. Widmer, *Friedrich Albert Langes materialistisch-poetische Kant-Interpretation und die Konsequenzen in der Ethik*, cit.).

fondamentali delle nostre conoscenze a priori debbano pure lasciarsi scoprire a priori, e dedurre puramente da idee necessarie; tuttavia, quest'ipotesi è errata. […] Si concepisce assai facilmente che le proposizioni aventi un valore a priori non si trovino se non per la sola via dell'esperienza» (*SM* II 44-45). Vi possono dunque ben essere categorie dell'intelletto e idee morali che sono apriori nella misura in cui sono prodotti necessari della nostra organizzazione psicofisica, ma esse debbono essere scoperte empiricamente.

Tenendo ciò in mente, possiamo notare che Lange rifiuta solo l'ipotesi che l'idea di Dio sia un prodotto necessario della mente umana (ovviamente, in termini psicologici, essa resta un prodotto necessario della mente del Kant individuo, mentre da un punto di vista estetico è una componente necessaria del sistema filosofico kantiano). Per Lange, il fatto empirico dell'esistenza di un gran numero di pensatori che ha rigettato l'idea di Dio dimostra che essa non è un prodotto necessario della nostra organizzazione psichica. Pertanto, egli scrive: «Per l'idea di Dio, in quanto si oppone all'universo un autore ragionevole, non esiste affatto la disposizione, pretesa necessaria, della nostra natura a concepirla. Questo dimostrano non soltanto i materialisti col fatto solo che essi esistono, ma anche molti dei maggiori pensatori dell'antichità e dei tempi moderni: Democrito, Eraclito, Empedocle, Spinoza, Fichte, Hegel» (*SM* II 73).

A proposito dell'idea di anima, invece, Lange afferma che essa può avere un uso legittimo se intesa come «unico soggetto per la molteplicità delle sensazioni» (*SM* II 73). Infine, in merito all'idea di libertà, Lange accetta l'intero ragionamento kantiano, almeno fino al punto in cui Kant accenna all'esistenza effettiva della libertà in ambito noumenico:

> Nel mondo dei fenomeni, tutto è in correlazione di causa ad effetto. Per questo riguardo, la volontà dell'uomo non fa eccezione. Essa è interamente sottomessa alla legge della natura. Ma questa stessa legge della natura, con tutta la serie cronologica degli avvenimenti, non è altro che un fenomeno, e tutte le disposizioni naturali della nostra ragione ci conducono di necessità ad ammettere un mondo immaginario a lato del mondo che i nostri sensi ci fanno conoscere. Questo mondo immaginario, in quanto ce lo possiamo raffigurare con precisione, è un mondo d'apparenza, una chimera [*Hirngespinst*]. […] Ben diversamente avviene sul terreno pratico, nella lotta contro le nostre passioni, nell'educazione o dovunque si tratti non di giudicare sulla volontà, ma di produrre un effetto morale. Dobbiamo allora partire dal fatto che noi troviamo in noi una legge che ci ordina imperiosamente di agire in tale o tal altro modo. Ma questa legge deve essere accompagnata dall'idea che essa può venire realizzata. "Tu lo puoi, poiché lo devi", ci dice la voce interna; e non: "tu lo devi, perché lo puoi". […] Ecco perché dobbiamo, in ciò che concerne la moralità dei nostri atti, trasportarci interamente nel mondo intelligibile, il solo in cui si possa immaginare la libertà. *Fin qui la teoria della libertà è in Kant perfettamente chiara; è inattaccabile*, se si astrae la questione dell'apriorità della legge morale (*SM* II 74-76, corsivo mio).

Quest'ultimo accenno all'apriorità della legge morale si riferisce allo stesso problema della deduzione delle categorie di cui abbiamo detto: anche se l'imperativo categorico è una condizione di possibilità della morale e, in tal senso, è valido assolutamente apriori, esso può essere scoperto solo empiricamente, mostrando che ogni

essere umano (o quanto meno la grande maggioranza di essi) sente effettivamente quel dovere. Cosa che Lange ritiene essere vera: «Ciò che parla in favore di Kant è questo, che in ogni individuo intellettualmente sviluppato si manifesta la coscienza della legge morale. Il contenuto di questa legge può variare sotto molti aspetti: ma la forma sussiste. Il fatto della voce interiore è constatato» (*SM* II 119).

Ma restiamo sul problema della libertà. Come visto, Lange dichiara la dottrina kantiana sul tema "inattaccabile", almeno finché ci si limita a porre la libertà nel mondo intellegibile/ideale. Lange lamenta solo «tutta la teoria della "realtà oggettiva" del concetto di libertà», che finisce per «oscurare il vero fondo della questione» (*SM* II 75n). Il vero fondo della questione è che l'idea di libertà è in effetti necessaria nella misura in cui essa è la base, l'essenza o, se vogliamo, la condizione di possibilità dell'intero mondo ideale. Nel mondo reale ogni cosa che accade è interamente determinata e non potrebbe essere differente da com'è. Viceversa, la base del mondo ideale è la possibilità di staccarsi dal pervasivo determinismo della realtà naturale per osservare il mondo non com'è, ma come immaginiamo che dovrebbe essere. La libertà è innanzitutto questa possibilità di elevarci idealmente sulla necessità naturale di cui siamo parte, per ricreare il mondo a nostra immagine, secondo i nostri ideali etici ed estetici.

Ancor più di Kant, è stato Schiller, il "poeta della libertà" (*SM* II 79), a indicare nella libertà la fonte di tutto ciò che è buono, bello e sacro, mostrando come essa sgorghi dal nostro spirito poetico. Difatti, se da un lato la libertà è un presupposto della sfera pratica, dall'altro essa si realizza concretamente grazie all'impulso estetico dell'uomo. Come Schiller spiega in una lettera a Humboldt, la «libertà del pensiero» di cui egli parla nella sua poesia *L'ideale e la vita* «si riferisce più al dominio estetico che a quello morale»[23]. Ma già nella poesia *Gli artisti*, Schiller aveva ricondotto all'arte tutto ciò che eleva gli uomini sopra gli animali e la necessità naturale[24]:

> Die Kunst, o Mensch, hast du allein.
> Nur durch das Morgentor des Schönen
> Drangst du in der Erkenntnis Land. […]
> Ihr holdes Bild hieß uns die Tugend lieben[25].

Lange segue Schiller nell'unificare il dominio etico e quello estetico sotto il segno comune della libertà (cfr. *EKS* 77), e nell'individuare nello slancio artistico la prima manifestazione di questa libertà. Fedele alla sua idea che le idee necessarie della ragione – se sono effettivamente apriori, frutti della nostra organizzazione psicofisica – debbano essere riconoscibili come tali sul piano empirico, grazie alla

[23] Si vedano le lettere di Humboldt a Schiller del 21 agosto 1795, e di Schiller a Humboldt, del 7 settembre 1795 (W. von Humboldt, *Studienausgabe in 3 Bänden: Ästhetik und Literatur*, a cura di K. Mueller-Vollmer, Frankfurt am Main, 1970). Lettere citate in *EKS*, 31 e 73.

[24] Per una discussione di tale problema di vedano le lettere XXVI e XXVII di F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, introduzione e note di A. Negri, Roma, 2005.

[25] «L'arte, uomo, solo tu la possiedi. / Solo attraverso la porta luminosa della bellezza / entri nella terra della conoscenza. […] / La sua immagine soave ci ha fatto amare la virtù».

loro pervasività, Lange suggerisce anche che l'idea schilleriana secondo cui l'arte è il primo barlume di umanità sia confermata dalle recenti scoperte delle creazioni artistiche degli uomini primitivi (*SM* II 331-332).

Per riassumere, possiamo dire che Lange – sulle orme di Schiller – mantiene la concezione kantiana della necessità dell'idea di libertà, ma la rielabora facendone non un postulato morale deducibile dal dovere (con, per di più, una problematica pretesa di verità), ma piuttosto la fonte della spontaneità che caratterizza l'uomo, in quanto unico animale capace di elevarsi a quella sfera ideale che è il campo tanto dell'arte quanto della morale[26].

2.3. *Materialismo morale e idealismo morale*

Finora abbiamo visto Lange collocare l'etica nel campo dell'ideale, che sgorga dalla libertà creatrice dell'uomo. Adesso dobbiamo vedere quali idee morali nascano su questo campo. Per far ciò, conviene però partire dalla dottrina etica che Lange mira a rigettare, che egli definisce «materialismo morale» (*SM* II 409 sgg.).

Come il materialismo teoretico, anche il materialismo morale sostiene una visione del mondo atomistica (*AF* 44-45), basata su due assunti fondamentali: 1) che la realtà sia fatta di entità singole separate le une dalle altre; e 2) che la complessità e la varietà dei fenomeni del mondo nasca dalla dinamica tra queste singole entità e possa essere spiegata in base ad essa *sola*, senza ricorrere ad altri principi esplicativi. Ovviamente, nel caso del materialismo teoretico queste entità sono gli atomi in senso letterale, che si uniscono gli uni agli altri formando la pluralità di fenomeni che esistono nell'universo (non solo gli oggetti, ma anche gli esseri viventi, e persino i fenomeni della coscienza). Nel caso del materialismo morale, queste singole entità sono gli individui, che sono chiusi in se stessi e separati dagli altri, in quanto sono mossi solo dal loro interesse egoistico (cfr. *SM* II 414, 426, 466). Secondo il materialismo morale, l'incontro/scontro tra l'egoismo degli individui è in grado, *di per sé solo*, di dare vita a fenomeni sociali complessi (associazioni, stati, sistemi economici, fenomeni culturali, convinzioni etiche, etc.). Pertanto, il materialismo morale in ultima istanza è riducibile ai due principi dell'egoismo (secondo cui l'interesse personale è l'unico motivo delle azioni umane) e dell'armonia degli interessi (secondo cui l'egoismo di tutti gli individui raggiunge *da sé* un equilibrio produttivo, senza bisogno di ricorrere ad altri motivi non egoistici).

Come accade per il materialismo teoretico, anche al materialismo morale Lange attribuisce diversi errori fondamentali, riconoscendo però al contempo anche una funzione positiva, fintanto che esso sia correttamente inteso e mantenuto entro

[26] Come scrive giustamente Elisabeth Widmer, l'obiettivo di Lange «non è rigettare la libertà sulla base della causalità naturale, così da comprendere gli esseri umani esclusivamente in quanto esseri determinati» (come vari interpreti di Lange erroneamente sostengono), ma piuttosto «slegare la libertà del volere dalla pretesa di verità che Kant attribuisce alla libertà pratica sulla base della legge morale, per dargli invece in valore estetico» (E. T. Widmer, *Friedrich Albert Langes materialistisch-poetische Kant-Interpretation und die Konsequenzen in der Ethik*, cit.).

i limiti suoi propri. Difatti, al pari del materialismo teoretico, anche il materialismo morale è *un'idea* che può svolgere una funzione euristica in ambito scientifico, creando un modello astratto dei fenomeni, che estrapola e mette in evidenza certi aspetti di essi. Il materialismo teoretico astrae da tutte le cosiddette qualità secondarie, così da osservare i fenomeni solamente in termini quantitativi, permettendo in tal modo di formulare leggi fisiche in forma matematizzata. Il materialismo morale astrae da tutti i motivi che muovono gli esseri umani, così da costruire un modello di cosa accadrebbe se essi agissero soltanto in base all'interesse egoistico. E questa è per l'appunto l'opera svolta finora dalle teorie economiche classiche. Come scrive Lange: «L'economia dell'egoismo procede dall'assioma che […] ognuno cerchi di ottenere il massimo vantaggio dagli altri con il minimo impegno da parte sua, e che attraverso il libero gioco tra questi sforzi opposti emerga il risultato più favorevole possibile, la massima prestazione totale possibile» (*MA* 10, cfr. anche *SM* II 457ss.).

Per Lange, questo modello può avere un uso scientifico positivo, facendo luce su alcuni aspetti del comportamento umano. D'altronde l'egoismo è, dopo tutto, *un* motivo. Lange ammette persino che a causa dell'importanza e predominanza degli istinti egoistici «l'economia dell'interesse personale potrà ben rimanere, in ogni tempo, la prima e indispensabile parte dell'economia» (*MA* 12). Tuttavia, il problema sorge quando si confonde questo modello ideale per la realtà stessa, dimenticando che esso è stato elaborato solo astraendo da tutti gli altri interessi che muovono gli uomini. Per questo motivo, Lange chiama il materialismo morale una «dogmatica dell'egoismo» (*MA* 14, *SM* II 457), dato che esso, come ogni altra forma di dogmatismo, insiste con lo scambiare un costrutto ideale per una realtà effettiva.

Dunque, anche se il materialismo morale può essere un'ipotesi scientifica utile, esso cade in errore per due motivi: 1) perché scambia questa ipotesi per una realtà effettiva; e 2) perché, così facendo, nega la molteplicità degli interessi umani. Vi è però anche un terzo motivo per cui il materialismo morale è sbagliato. Esso sbaglia nel sostenere che fenomeni umani e sociali complessi possano essere interamente spiegati solo in base all'egoismo. Lange sottolinea che «si cadrebbe in sofisticherie inutili tentando di ricondurre all'egoismo tutte le istituzioni solidaristiche, per esempio la cura pubblica dei poveri» (*MA* 15). Infatti, in ogni società «non tutti i bisogni legittimi sono soddisfatti [dall'egoismo], e, quando lo sono, in casi innumerevoli non lo sono dal solo interesse, ma dalla pietà, dall'amicizia, dalla riconoscenza, dalla compiacenza, e per altri motivi contrari all'egoismo» (*SM* II 431). Tra l'altro, Lange sottolinea anche come «molte istituzioni oggi sfruttate dall'interesse furono create originariamente dalla filantropia, dall'amore della scienza, dal patriottismo», ed esse «non sarebbero mai esistite senza queste virtù umane e a lungo andare perirebbero» senza di esse (*SM* II 432).

Per Lange una *forma* (ovvero un intero basato su un principio di organizzazione interno) è il risultato del nostro impulso estetico e creatore. Tanto in ambito conoscitivo, quanto in ambito sociale e politico, abbiamo bisogno di inventare simili forme ideali per dare ordine al caos della realtà naturale. Se gli uomini agissero solo in base

agli istinti egoistici, come animali, le nostre comunità non sarebbero diverse dalle loro. Ma se c'è una società, se ci sono istituzioni politiche, etc. ciò non accade grazie ai nostri istinti animali egoistici, ma grazie al nostro slancio ideale, che ci spinge a immaginare una possibile unità e un possibile ordine là dove regna la discordia e il disordine. Come scrive Lange «l'uomo appartiene alle creature costruttrici di stati [*staatenbildenden Geschöpfen*] grazie alla sua natura *spirituale*», che lo spinge a «cooperare con gli altri uomini, a concludere la lotta di tutti contro tutti tramite un accordo, a prevenire la prevaricazione grazie alla collaborazione di tutti coloro che sono minacciati, e a promuovere il guadagno grazie alla divisione del lavoro» (*AF* 266, corsivo mio).

Al pari del materialismo teoretico, anche il materialismo morale rinnega completamente la sfera ideale dell'uomo, provando a ridurlo a un essere solamente naturale. Così facendo, entrambi i materialismi non solo mancano di riconoscere la sfera ideale, ma mancano di realizzare che essi stessi sono prodotti di questa tendenza ideale dell'uomo, che crea costantemente idee per imporre ordine e unità nel caos dell'esperienza. Come il mondo fatto di atomi del materialismo, anche la società fatta di individui egoistici non è una realtà effettiva del mondo, ma un'*idea*. Pertanto, essendo entrambe delle idee, i due materialismi non dovrebbero negare la funzione ordinatrice delle idee, perché così facendo finiscono per negare il proprio stesso fondamento.

Una volta ammessa la funzione ordinatrice delle idee create dall'uomo, diviene possibile riconoscere le prerogative della sfera ideale; ovvero, non soltanto il suo ruolo in ambito teoretico, ma anche il suo ruolo in ambito etico. È infatti dalla sfera ideale che nascono i motivi più elevati che guidano le azioni umane. Per Lange vi sono due tendenze fondamentali nell'animo dell'uomo: quella egoistica, di cui abbiamo già detto, e una tendenza opposta, ovvero «quello che Adam Smith intendeva con la sua simpatia, Feuerbach con la sua teoria dell'amore, Comte col principio del lavoro per il prossimo» (*SM* II 484). Da parte sua, Lange indica questa tendenza antiegoistica con vari termini, come "fratellanza" o "comunismo", inteso come la prospettiva che invece di «partire dall'io e dai suoi interessi», «comincia dall'intero e dai suoi interessi» (*MA* 6n).

Per Lange entrambe le tendenze hanno origine dal rapporto fondamentale tra il soggetto e l'oggetto:

> Donde viene l'egoismo? Evidentemente da questo, che le rappresentazioni di dolore e di piacere, le nostre inclinazioni e le nostre passioni si fondono, per la maggior parte, con l'immagine del nostro corpo e dei suoi movimenti. Il corpo diventa così il centro del mondo dei fenomeni, e questo rapporto, possiamo averne la certezza, è pure fondato nella natura delle cose che si trovano di là dalla nostra conoscenza. Senza seguire più lontano questo filo, mostriamo ora che tutte le nostre rappresentazioni di piacere e di dispiacere non sono affatto in rapporto diretto col nostro corpo. La gioia raffinata dei sensi, l'amore del bello, per esempio, non si fonde con l'immagine rappresentativa del nostro corpo, ma con quella dell'oggetto. […] In conseguenza, il tanto diffamato piacere dei sensi forma in sé un contrappeso naturale all'assorbimento nell'"io", e solo per mezzo della riflessione esso può di nuovo alimentare l'egoismo (*SM* II 420-421).

Da questo brano si capisce perché Lange, come Schiller, stabilisca una connessione tanto forte tra l'etica e l'estetica. Entrambe implicano infatti una forma di oblio di se stessi, nella contemplazione della bellezza o nell'incontro con gli altri uomini. Lange scrive che «lo sviluppo morale» avviene «mediante lo studio approfondito del mondo umano, dei suoi fenomeni e dei suoi problemi. *L'assorbirsi in questo oggetto*, quale si manifesta a noi anche per mezzo dei sensi, come porzione della nostra propria essenza, è il germe naturale di tutto ciò che in morale è imperituro e merita di essere conservato» (*SM* II 421, corsivo mio). Ovviamente, ciò non significa che Lange consideri la contemplazione etica ed estetica come un modo per scavalcare i limiti della ragione, afferrando direttamente gli oggetti del nostro contemplare. Infatti, anche in questi casi si tratta sempre di un «trasferimento silenzioso e continuo della nostra coscienza sull'oggetto di questo mondo umano di fenomeni» (*SM* II 421)». In altre parole, nel fare nostro il mondo donandoci ad esso, nel contemplare la realtà trasfigurata dalle nostre idee, noi troviamo «la vera sorgente del nobilitamento morale», che «elimina la predominanza dell'egoismo» (*SM* II 421). Questo abbandonarsi all'oggetto donandosi ad esso non riguarda solo l'estetica e l'etica, ma anche la conoscenza. Infatti «il progresso intellettuale» e «il progresso morale» «hanno le medesime radici; cioè il desiderio di approfondire un soggetto, la comprensione simpatica dell'insieme del mondo dei fenomeni e il bisogno naturale di armonizzarne le parti» (*SM* II 422). In tal modo otteniamo l'ideale più alto: «l'unità del vero, del buono e del bello» (*SM* II 453).

Ma restiamo sul piano etico. Come Lange spiega nel suo libro su Mill, la connessione con gli altri esseri umani è il nucleo fondamentale di tutta l'etica:

> Se si cerca l'immutabile elemento morale che è alla base degli impulsi della coscienza, si è sempre riportati alla relazione tra l'individuo e gli altri individui, e tra l'individuo e una più ampia totalità ai cui interessi l'interesse individuale deve sottostare. Persino Kant, che predicava l'imperativo categorico e considerava la legge morale qualcosa di dato a priori, nonostante ciò, considerava come suo vero significato la formula "agisci in modo che le massime della tue azioni possano valere come base di una legge universale". Dunque, *è sempre la considerazione dell'individuo per l'insieme che è il fattore determinante per la moralità* (*MA* 21, corsivo mio).

Dunque, anche se l'egoismo e la simpatia sono entrambe *idee* che nascono dalla ragione creatrice dell'uomo, nondimeno, in un senso differente, è solo la simpatia ad essere un *ideale* dell'umanità. L'egoismo può ben essere un'*idea* per la scienza, ovvero uno strumento euristico per spiegare alcune caratteristiche del comportamento umano, ma non può mai essere un *ideale* nel senso più elevato del termine, poiché gli ideali – in questo secondo significato – sono il frutto della nostra spinta verso la totalità, l'insieme. L'egoismo non può mai essere un massimo principio unificatore, l'immagine di una perfezione completa verso cui l'umanità deve dirigere i suoi sforzi. Non può mai essere un simile ideale perché la nostra ragione tende alla creazione di forme, all'unione, all'armonia, mentre l'egoismo è in contrasto con questa tendenza. Non a caso, la stessa dogmatica dell'egoismo ha bisogno di introdurre un principio compensatore nell'ideale dell'armonia degli interessi. Tuttavia, dal momento che

questa supposta armonia è basata sul conflitto tra gli opposti egoismi, non è un vero principio ordinatore, nel senso più alto del termine.

La simpatia è dunque un ideale più elevato dell'egoismo, dal momento che è in accordo con il nostro spirito poetico, che tende sempre all'unità, anche tra gli uomini. L'immagine di una società pacifica, basata sulla fratellanza e la solidarietà tra i cittadini, sul principio "tutti per uno e uno per tutti" invece di "nessuno dà niente per niente" (*MA* 20, 244), costituisce un ideale inestinguibile e sempre risorgente nell'animo dell'uomo, come dimostrato dal ricorrere delle utopie comuniste nella storia del pensiero. Come scrive Lange, «i sogni di un Platone, di un Tommaso Moro, come dei comunisti più vicini a noi, sono ispirati da pensieri che non muoiono mai nell'umanità e che – sebbene possano non giungere mai a completa realizzazione – non restano mai senza influenza sul corso della storia» (*MA* 8)[27].

Riassumendo, possiamo dire che Lange ritiene che l'umanità non possa fare a meno dei frutti della sua ragione creatrice. Il materialismo teoretico e il materialismo morale, pur essendo entrambi costruzioni di questa ragione creatrice, pretendono di negare questa evidenza, sostenendo di basarsi invece sulla natura stessa delle cose. Ciò è doppiamente sbagliato. È teoreticamente sbagliato, perché una conoscenza della natura in sé è impossibile, dato che la conosciamo solo per il tramite della nostra organizzazione psicofisica e delle idee che essa produce. Ma è anche moralmente sbagliato, perché se in ambito scientifico il tentativo di rimanere fedele ai fatti è un requisito necessario, in ambito etico dobbiamo invece abbandonare la preoccupazione per i fatti, seguendo il nostro impulso creatore fino alle sue ultime conseguenze, costruendo ideali perfetti, slegati dalla realtà. La dogmatica dell'egoismo, invece, negando l'esistenza dei motivi ideali, invita l'uomo a perseguire una tanto impossibile quanto sbagliata aderenza alla natura, invece di spingerlo a perseguire gli scopi morali che egli stesso si dà. Secondo Lange, l'uomo è sempre diviso da questa tensione tra la necessità della natura da una parte e la libertà dell'ideale dall'altra. Anche se il mondo naturale è la base della nostra esistenza, tutto ciò che ha valore dipende da questo slancio ideale, dal fatto che possiamo elevarci sopra la necessità naturale per immaginare il mondo come lo vogliamo, così da porre questa immagine come scopo e modello del nostro operare.

Se dunque la libertà è la condizione di possibilità dell'etica, il primo atto morale è la decisione di dirigere la nostra vita in conformità con gli ideali che diamo a noi stessi, provando a dare forma a un mondo che ne è privo. Per questo motivo, Lange afferma che persino l'etica della simpatia non è vera etica se fonda la simpatia su ragioni fattuali, considerandola come un mero sentimento naturale. Così facendo, infatti, alla dottrina della simpatia finisce per mancare il fondamentale passo etico del dirigersi verso il potere formatore degli ideali:

> Tuttavia, anche la morale fondata sul principio dell'amore naturale del prossimo non solo si armonizza benissimo, come abbiamo già mostrato, col materialismo fisico, ma

[27] Sulla funzione positiva delle utopie si veda anche *AF* 41-44.

> anche è improntata di un carattere materialista, e lo conserva fin quando manca l'ideale in conformità con cui l'uomo si sforza di regolare i suoi rapporti coi suoi simili e, in generale, di stabilire l'armonia nel suo mondo dei fenomeni. Finché la morale insiste soltanto sulla pratica dei sentimenti di simpatia, e ci consiglia di prenderci cura dei nostri simili e di lavorare per loro, conserva ancora un andamento essenzialmente materialista, anche se raccomandasse espressamente l'abnegazione in luogo dell'egoismo; *una evoluzione formale ha luogo solo quando un principio è innalzato al centro di tutti gli sforzi* (*SM* II 446, corsivo mio).

In quest'ottica, possiamo dire che per Lange ci sono due significati di "materialismo morale". In senso stretto, il materialismo morale coincide con la dogmatica dell'egoismo, secondo cui l'uomo è mosso solo dall'interesse personale. In un senso più ampio, il materialismo morale abbraccia ogni concezione che rinuncia al punto di vista dell'ideale (incluse certe dottrine della simpatia), mancando così di porre l'obiettivo fondamentale di dare forma al mondo in accordo con più alti principi unificanti. Come scrive Lange, «la morale del materialismo resta indifferente alla *forma* in cui le sue dottrine trovano credito; esso si attiene alla materia, al contenuto di ciascun elemento individuale, non al modo in cui le dottrine costituiscono *un tutto* di un carattere morale determinato» (*SM* II 500, corsivo mio). Viceversa, la vera morale è basata sul «germe di questa preoccupazione per il Tutto», il quale «deve pur trovarsi nella nostra organizzazione, anteriormente all'esperienza, altrimenti sarebbe inconcepibile il cominciamento dell'esperienza morale» (*SM* II 446)

Come Kant ha insegnato, e Schiller ha ribadito, quel che conta nell'etica non è solamente l'accordo esterno e contingente tra certe azioni e i principi morali, ma il fatto che la volontà sceglie di dirigere se stessa in accordo con le richieste della ragione. Solo grazie a questa *autonomia* – nel senso kantiano del termine – è possibile diventare un vero individuo morale. La simpatia, di per sé, non è quindi abbastanza se non nasce dalla decisione consapevole di perseguire gli ideali della ragione invece delle disposizioni naturali. Come Schiller (e a differenza di Kant) anche Lange ritiene che le disposizioni naturali dell'uomo non siano necessariamente in conflitto con gli ideali della ragione. E il caso della simpatia lo dimostra. Non di meno, le disposizioni naturali non possono mai essere morali *di per sé*, ma solo grazie al loro legame con gli ideali della ragione[28]. Pertanto, Lange scrive:

[28] Per Schiller «si possono concepire tre generi di rapporti» tra la «parte sensibile» e «quella razionale» dell'uomo. Nel primo caso, «l'uomo può soffocare le pretese della sua natura sensibile al fine di comportarsi secondo le esigenze della sua natura razionale»; nel secondo può «agire in modo contrario e subordinare la parte razionale del suo essere a quella sensibile, assecondando così solo l'impulso con cui la necessità naturale lo muove alla stregua di tutti gli altri fenomeni»; nel terzo «gli istinti e la parte sensibile si armonizzano con le leggi della parte razionale e l'uomo è uno con se stesso» (F. Schiller, *Grazia e dignità*, in Id., *Kallias. Grazia e dignità*, Milano, 2016, pp. 63-122, pp. 92-93). L'etica kantiana (o, per lo meno, una certa interpretazione di essa) corrisponde al primo tipo di rapporto, in cui il dovere razionale sopprime i moventi sensibili. Schiller sostiene invece il terzo rapporto, in cui il dovere razionale resta il fondamento della morale, ma lo scopo diviene accordare gli impulsi sensibili ad esso, più che reprimerli.

> D'altronde, la simpatia non è per il materialista ciò che essa è per l'idealista. Büchner fa osservare in certi luoghi che la compassione in fondo non è altro che un "egoismo raffinato", e questa definizione può in realtà essere ammessa almeno dal sistema materialista del medesimo autore. Secondo questo sistema, la simpatia comincia naturalmente nei circoli più ristretti dove gli interessi comuni si incontrano, per esempio nella famiglia; essa può conciliarsi col più duro egoismo verso tutto ciò che è collocato fuori da questa cerchia. *L'idealista invece arriva con un salto all'interesse generale*. Il vincolo che lo lega ad un amico non è altro per lui che un anello di una catena infinita, comprendente tutti gli esseri, "dal Mongolo" – come dice Schiller – "fino al veggente greco, che si colloca vicino all'ultimo serafino"[29]. Le sensazioni naturali, che si destano in circoli più ristretti, sono immediatamente ricondotte ad una causa generale e *collegate con un'idea che rivendica un valore assoluto* (*SM* II 468, corsivo mio).

Da ciò diviene ancor più chiaro perché etica ed estetica siano strettamente collegate. Non solo scaturiscono entrambe dalla libertà dell'uomo, ma entrambe mirano alla totalità, all'insieme. Come scrive Lange: «l'elemento ideale, creatore delle forme» «serve di base a questa tendenza verso l'armonia, nel mondo morale, come pure alle aspirazioni dell'arte» (*SM* II 433). Nell'etica questa tendenza verso l'insieme si manifesta in due modi: come l'ideale dell'unità tra gli uomini, e come l'imperativo di dare forma alla nostra vita, dirigendola secondo gli ideali. Siamo esseri morali non fintanto che assommiamo una quantità di atti buoni, ma nella misura in cui portiamo unità e ordine al nostro agire, adottando gli ideali morali come principi guida. Così facendo rendiamo la nostra stessa vita un'opera d'arte, come voleva Schiller con la sua dottrina dell'"anima bella", quando in *Grazia e dignità* scriveva: «L'uomo infatti non è destinato a compiere singole azioni morali, ma piuttosto a impersonare un essere morale»[30].

2.4. *Superare la spaccatura tra mondo reale e mondo ideale*

L'analisi svolta finora ha messo in luce le fondamenta dell'etica di Lange. 1) Innanzitutto, la condizione di possibilità dell'etica è la libertà dell'uomo, intesa come la capacità di distaccarsi idealmente dalla necessità naturale, dalla realtà effettiva, per reimmaginare il mondo come vogliamo che sia, ponendo questa immagine ideale come scopo autonomamente scelto. 2) In particolare, il nostro slancio ideale aspira all'unità, alla forma, all'armonia, al tutto, o comunque lo si voglia chiamare. Ciò che è importante è il fatto di connettere ciò che è separato in un'unità superiore che non emerge dalle parti stesse ma che deve essere creata e posta dalla ragione. Pertanto, l'inizio dell'etica è l'adozione degli ideali come scopi formatori, come principi ordi-

[29] Riferimento a un verso della poesia *Freundschaft* (Amicizia) di Schiller: «Arm in Arme, höher stets und höher/Vom Mongolen bis zum griechschen Seher/ Der sich an den letzten Seraph reiht/ Wallen wir, einmütgen Ringeltanzes/ Bis sich dort im Meer des ewgen Glanzes/ Sterbend untertauchen Maß und Zeit» (Braccio a braccio, sempre più in alto, dal mongolo al veggente greco, che si unisce all'ultimo serafino, balleremo in un cerchio di braccia, finché là, nel mare dell'eterno splendore, la morte sommergerà la misura e il tempo).

[30] F. Schiller, *Grazia e dignità*, cit. p. 96.

natori della nostra vita e del nostro mondo. 3) Da questa aspirazione all'unità segue che il principale ideale etico è la fratellanza tra gli uomini, la ricerca non del proprio interesse personale ma dell'interesse di ogni uomo. Di conseguenza, la simpatia può essere considerata il principale sentimento morale, sebbene non in quanto mero sentimento, ma in quanto sentimento che è in accordo con i nostri scopi ideali.

Fin qui la filosofia morale di Lange non è in contrasto con l'etica kantiana, in particolare con la versione modificata di essa fornita da Schiller. Tanto Schiller quanto Lange concordano con Kant nel porre la libertà (intesa come auto-determinazione, autonomia) a fondamento dell'etica: siamo liberi fintanto che poniamo i nostri scopi in accordo con la ragione, sollevandoci così sopra la necessità naturale. Tuttavia, seguendo Schiller, Lange non pone l'accento sulla forza coercitiva della legge morale sulle inclinazioni naturali (come faceva invece Kant), ma sottolinea la connessione tra etica ed estetica. Entrambe hanno infatti il compito infinito di trasfigurare la realtà, trasformandola dal dominio della necessità naturale nel dominio della libertà e delle norme autonomamente scelte. Così facendo la divisione tra il mondo fenomenico-reale e il mondo intellegibile-ideale non solo non viene cancellata (il che vorrebbe dire allontanarsi del tutto dal kantismo), ma non viene nemmeno indebolita facendo appello all'esistenza noumenica delle idee o alla provvidenza divina che interviene a riconciliare le due sfere (come Kant invece faceva, minando la sua stessa filosofia). Come scrive Lange: «Kant voleva evitare la contraddizione flagrante che esiste fra "l'ideale e la vita", contraddizione inevitabile» (*SM* II 77). Kant aveva bisogno delle scappatoie costituite dall'esistenza noumenica delle idee di Dio, libertà e anima immortale e dalla provvidenza divina perché non aveva altro modo per superare l'opposizione netta tra il mondo naturale e il mondo della ragione da lui stesso tracciata. Secondo Lange, con la sua dottrina della "redenzione estetica", Schiller ha invece trovato un modo per riconciliare questa opposizione senza cancellarla o smorzarla.

Per Lange, l'approccio puramente etico seguito da Kant finisce per rimanere paralizzato a causa del compito impossibile rappresentato dalla contraddizione tra le richieste della legge morale da un lato e la nostra natura sensibile dall'altro. Schiller supera questo problema ponendoci «due compiti: uno per la vita nella realtà e l'altro per la vita nel regno dell'ideale» (*EKS* 32). In primo luogo, "nel regno dell'ideale", dobbiamo visualizzare una possibile conciliazione tra il dominio naturale e le richieste morali della ragione, dobbiamo creare l'immagine di un'umanità e di un mondo in cui entrambi i dominii siano soddisfatti e in armonia. E questo è il compito del nostro spirito poetico. Una volta creata questa immagine, la legge morale cesserà di apparire come una forza coercitiva che incombe su di noi, perché la visione estetica di questa conciliazione ideale trasformerà il compimento della legge morale in qualcosa di *desiderabile*. In altre parole, grazie alla bella immagine dell'ideale unione tra realtà e legge morale, quest'ultima non sarà più temuta, ma amata. Solo una volta assolto questo primo compito diviene possibile passare al secondo compito – ovvero alla realizzazione di quell'ideale nella "vita della realtà" – perché ormai l'umanità non sarà più paralizzata dalla paura di non poter mai mettere in atto la legge morale,

ma sarà anzi spinta a realizzare la legge morale dall'amore per la bella immagine di quella ideale realizzazione (*EKS* 30-34, 70-71)[31].

Per Lange è questo il nucleo fondamentale della dottrina schilleriana della "redenzione estetica", come essa è presentata in un passaggio chiave di *L'ideale e la vita*:

> Wenn ihr in der Menschheit traurger Blöße
> Steht vor des Gesetzes Größe,
> Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
> Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
> Eure Tugend, vor dem Ideale
> Fliehe mutlos die beschämte Tat.
> Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
> Über diesen grauenvollen Schlund
> Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
> Und kein Anker findet Grund.
>
> Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
> In die Freiheit der Gedanken,
> Und die Furchterscheinung ist entflohn,
> Und der ewge Abgrund wird sich füllen;
> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
> Des Gesetzes strenge Fessel bindet
> Nur den Sklavensinn, der es verschmäht,
> Mit des Menschen Widerstand verschwindet
> Auch des Gottes Majestät[32].

Di conseguenza, Lange afferma che in Schiller «un compito morale è risolto per una strada estetica, invece che – come voleva Kant – in modo puramente morale» (*EKS* 31). Grazie alla redenzione estetica, l'umanità può infatti ottenere il «superamento della legge [*Aufhebung des Gesetzes*], dell'imperativo kantiano», similmente a come il cristianesimo ha condotto al superamento della legge mosaica grazie alla

[31] Si può vedere la concezione dei "due compiti" di Lange come un tentativo di esplicitare la duplicità interna alla filosofia di Schiller, ovvero il fatto che questi consideri «l'estetico a un tempo come un mezzo e uno scopo» (F. Beiser, *Schiller as Philosopher*, cit., p. 12). Infatti, da un lato la dimensione estetica si identifica con il dominio puramente ideale, dove immaginiamo una possibile piena realizzazione dell'umanità. E in tal senso può essere considerate uno scopo. Dall'altro, dato che questa immagine perfetta ci spinge a realizzare l'ideale nel mondo reale, essa può anche essere considerata come un mezzo in vista del raggiungimento degli ideali.

[32] «Quando nella triste nudità dell'umanità / vi presentate al cospetto dell'augusta legge, / quando la vostra colpa si avvicina al sacro dovere, / allora ai raggi della verità impallidisca / la vostra virtù, e davanti all'ideale, / confusa e umiliata, fugga l'azione umana. / Nessuna creatura ha volato fino a quella altezza. / Non c'è imbarcazione né ponte / che possa farci superare quel terribile abisso. / Nessuna ancora può toccarne il fondo. // Ma superata la barriera dei sensi / rifugiatevi nella libertà del pensiero. / E allora svanisce la terribile visione / e si colma l'eterno abisso. / Accogliete la divinità nella vostra volontà, / ed essa scenderà dal trono dove regge il mondo. / Il ferreo vincolo della legge incatena / solo l'anima degli schiavi che la respingono. / Con la resistenza dell'uomo scompare / anche la terribile maestà del Dio».

dottrina dell'amore. Non a caso, Lange sottolinea come Schiller definisse il cristianesimo «la sola religione estetica»[33].

Il passaggio sui "due compiti" insiti nella dottrina della redenzione estetica di Schiller è la chiave fondamentale per comprendere la visione di Lange sui rapporti tra il mondo naturale e il mondo ideale, che altrimenti resterebbero separati da un baratro incolmabile. Se gli ideali rimanessero eternamente in un mondo a sé, essi non avrebbero infatti alcuna ragion d'essere. Ma essi non sono destinati a rimanere eternamente confinati in un mondo a sé, perché – da una prospettiva differente – sono pensieri empirici nella mente umana e, in quanto tali, *cose* che fanno parte del mondo reale. Di conseguenza, il banco di prova ultimo degli ideali è, e non può che essere, il mondo fenomenico, dato che noi stessi siamo creature che vivono ed operano in questo mondo fenomenico.

Ma seguiamo con ordine il ragionamento di Lange, quale emerge dalla sua discussione critica di Kant e della legge morale:

> In ogni lotta morale non si tratta della volontà in sé, ma dell'idea che noi abbiamo di noi stessi e della nostra volontà, e quest'idea rimane incontestabilmente un fenomeno. […] Tutta la differenza fra un automa e un uomo che agisce moralmente è, senza alcun dubbio, la semplice differenza di due fenomeni fra loro. Nel mondo dei fenomeni prendono radice le idee di valore, in conformità con le quali troviamo che qui c'è un gioco insignificante, là un atto serio e superiore. Coi nostri sensi e coi nostri pensieri noi afferriamo l'uno e l'altro; e constatiamo una differenza che non è per nulla diminuita dal fatto che troviamo in entrambi i casi il carattere comune della necessità. (*SM* II 77).

In altre parole, le idee morali del mondo intellegibile, da una prospettiva diversa, non sono altro che fenomeni della realtà effettiva. Il loro valore deriva sì dal dominio intellegibile, ma esse sono capaci di operare nella realtà solo perché sono parte di essa. In particolare, la loro efficacia sul mondo naturale è tanto più grande quanto maggiore è la loro forza nel mondo ideale. Come scrive Lange:

> Ora, è precisamente perché l'uomo si immagina possibile l'adempimento assoluto della legge morale, che *un'influenza determinata è esercitata sul suo perfezionamento reale e non immaginario*. Non possiamo considerare la rappresentazione della legge morale se non come *un elemento del processo empirico dei nostri pensieri*, elemento che è costretto a lottare contro tutti gli altri elementi, gli istinti, le inclinazioni, le abitudini, le influenze del momento. E questa lotta, con tutti i suoi risultati – gli atti morali o immorali – è sottomessa durante tutta la sua durata alle leggi generali della natura, alle quali l'uomo non fa nessuna eccezione. L'idea dell'assoluto non ha dunque, in virtù dell'esperienza, se non una potenza condizionale, ma questa è tanto più forte in quanto l'uomo può intendere con purezza, nettezza ed energia maggiori la voce interna che intima ordini assoluti (*SM* II 75, corsivo mio).

Gli ideali sono quindi prodotti della nostra mente che, creando la visione di un immaginario modello perfetto, ci spinge ad agire. Pertanto, la loro falsità non implica affatto la loro inefficacia. Anzi. Quanto più gli ideali si distaccano dalla realtà

[33] Lettera di Schiller a Goethe del 17 agosto 1775, citata in *EKS* 33.

per presentarci un'immagine perfetta e irreale, tanto più essi diventano in grado di operare incisivamente sulla realtà. Come scrive Lange: «Più la sintesi ha libertà d'azione, più la concezione dell'universo diventa estetica, più questa concezione reagisce moralmente su tutti i nostri atti» (*SM* II 496).

Se gli ideali agissero sul mondo reale *in quanto ideali* liberamente creati dallo spirito umano, essi romperebbero la catena della necessità naturale e la distinzione tra i due dominii. Tuttavia, nella misura in cui essi stessi sono parte di quella necessità naturale *in quanto pensieri* generati dal cervello umano secondo leggi fisiologiche, essi possono operare all'interno di quella necessità naturale senza interromperla. Come si legge in un'altra sezione del libro:

> Il mondo dei fenomeni – sebbene sempre semplice fenomeno – forma un tutto continuo, in cui non si possono inserire membri estranei senza rischiare di far crollare tutto. Ma l'uomo che è una volta penetrato in un mondo ideale, corre incessantemente il pericolo di confonderlo col mondo dei sensi e di falsificare così l'esperienza, o di dare le sue finzioni per "vere" ed "esatte" nel senso prosaico in cui queste espressioni appartengono soltanto alle conoscenze dei sensi e dell'intelletto. […] Ora, una connessione esiste anche fra le nostre idee e queste conoscenze sensibili; la connessione nel nostro spirito, le cui concezioni non oltrepassano la Natura se non come opinioni ed intenzioni, mentre, *come pensieri e prodotti dell'organizzazione umana, sono tuttavia esse pure membri di questo mondo dei fenomeni dove troviamo tutto incatenato da leggi necessarie*. In una parola: le nostre idee, le nostre chimere [*Hirngespinnste*], sono prodotti della medesima natura che dà origine alle percezioni dei nostri sensi ed ai giudizi del nostro intelletto. Esse non compaiono nello spirito fortuitamente, irregolarmente, e come estranee, ma, considerate dal senso dell'intelletto, esse *sono il prodotto di un processo psicologico*, in cui le nostre percezioni sensibili sostengono pure una parte. L'idea si distingue dalla chimera per il suo valore, non per la sua origine. (*SM* II 169-170, corsivo mio).

In breve, il nostro cervello crea costantemente pensieri di ogni genere, in base a processi governati dalle leggi necessarie della natura. Tuttavia, l'uomo è libero nella misura in cui attribuisce valore ad alcuni di questi pensieri, elevandoli a ideali, a scopi autonomamente scelti delle sue azioni. Ovviamente, questo processo di attribuzione di valore è a sua volta un processo psicologico governato dalle leggi della natura. Tuttavia, ciò non cancella l'altro lato della medaglia: ovvero il valore di questi pensieri dal punto di vista dell'ideale, in quanto fini liberamente scelti.

Anche se gli ideali non hanno un valore di verità in quanto ricostruzioni oggettive della realtà effettiva, essi hanno comunque un fondamentale legame con il mondo reale nella misura in cui sono parte di esso. Ciò fa sì che essi non siano solo *prodotti* dell'infinita serie causale, ma anche *cause operanti all'interno di essa*. Sotto questo aspetto, nessun ideale resta mai privo di effetto. Nel sottolineare ciò, Lange polemizza ancora una volta con i sostenitori del materialismo, che negano il ruolo degli ideali in quanto fattori causali, considerandoli come mere fantasie. Viceversa, Lange crede che una completa comprensione *scientifica* del comportamento umano sia impossibile se non si prendono in considerazione gli ideali in quanto effettive forze causali operanti nel mondo fenomenico. Per questo motivo, come abbiamo visto, egli critica le teorie economiche classiche basate sulla dogmatica dell'egoismo,

sottolineando che «se si rinuncia all'effetto [*Mitwirkung*] dei motivi etici, si rinuncia a una comprensione più profonda di molti fenomeni economici» (*MA* 15).

D'altronde, sarebbe ben strano sostenere che solo i pensieri egoistici abbiano un effetto sul comportamento umano, distinguendo così tra pensieri dotati di un'efficacia causale e pensieri che ne sono privi. Invece, «il corso delle rappresentazioni che si ricollega alla coscienza della libertà e della responsabilità ha per i nostri atti una importanza tanto essenziale quanto le rappresentazioni nelle quali una tentazione, un'inclinazione, un'attrazione naturale verso questo o quell'atto si offrono immediatamente alla nostra coscienza» (*SM* II 378). Secondo Lange, dovrebbe essere compito della psicologia indagare questa dinamica presente all'interno della mente individuale. In particolare, una scienza corrispondente a «ciò che Kant chiamava "antropologia pragmatica"», ovvero una «scienza dell'uomo considerato come "un essere che agisce liberamente"», potrebbe mettere in luce i «motivi che dirigono gli atti dell'individuo» (*SM* II 376). Detto altrimenti, una tale scienza a cavallo tra la psicologia e l'antropologia pragmatica avrebbe il compito di analizzare gli *effetti* degli ideali sull'attività umana, e dunque sul mondo reale, considerandoli non dal punto di vista dell'ideale ma dal punto di vista scientifico, in quanto fattori causali.

Gli ideali, in quanto criteri che adottiamo nel valutare la realtà e nel guidare le nostre azioni, hanno infatti un effetto profondo sul corso della storia. Potremmo anche dire che, per Lange, ogni vero cambiamento avvenuto nella storia è stato dovuto agli ideali. In particolare, quanto più gli individui sono in grado di creare ideali poetici da porre come scopi delle loro azioni, tanto maggiore sarà l'effetto di tali ideali sul corso della storia. Oppure, per dirla altrimenti, quanto più l'umanità agisce in accordo con i propri ideali etici ed estetici, tanto più essi diventano rilevanti nella catena storico-causale degli eventi. In questo modo, quegli ideali che – sotto un certo aspetto – sono solo invenzioni poetiche, finiscono per diventare parte della realtà storica grazie all'operare dell'uomo, che li rende reali.

Per riassumere, possiamo dire che secondo Lange il compito degli ideali non è *rappresentare* la realtà, ma *diventare* la realtà. Ma essi possono diventare reali solo se ci offrono l'immagine estetica di una realtà ancora non esistente.

A riprova della connessione tra ideali e sviluppo storico, Lange sottolinea che tutte le grandi epoche di cambiamento sono state accompagnate da grande entusiasmo verso gli ideali: «La forza dell'impulso ideale aumenta e diminuisce periodicamente, come l'andare e il venire della maree, e il salire della marea corrisponde alle grandi rivoluzioni della storia» (*AF* 68). Un esempio di ciò è il periodo inaugurato dalla Rivoluzione Francese, periodo in cui – a dispetto delle critiche nei confronti della religione – la gente era mossa da un «vero idealismo», e che «divenne più idealista di mano in mano che progrediva» (*SM* II 101-102). In particolare, per quanto riguarda la Germania, Lange sottolinea come «l'influenza dei grandi poeti si aggiunse alle aspirazioni politiche, religiose e sociali dell'epoca», anche se, «per questo aspetto come per molti altri, la parola d'ordine fu data dalla filosofia di Hegel» (*SM* II 123). Hegel diede allo slancio idealistico dell'epoca «una direzione più precisa» grazie alla «sua concezione della storia universale», che considera «il dualismo fra lo spirito e

la natura come un'epoca grandiosa di transizione collegante un periodo inferiore ad un periodo superiore ed epurato di unità» (*SM* II 123). Di conseguenza, la filosofia di Hegel agì come una vera forza di cambiamento in Europa, sebbene Hegel stesso finì col tradire lo slancio idealistico da lui incoraggiato, nel momento in cui criticò i movimenti rivoluzionari per sostenere l'assolutismo monarchico, segnando così la «fine del periodo idealista in Germania» (*SM* II 89).

Dal momento che gli ideali sono forze di cambiamento, per Lange ogni idealista è fondamentalmente un rivoluzionario: «l'idealista stesso può essere uno studioso; ma i suoi studi avranno di solito un carattere rivoluzionario, in quanto egli è chiamato a farsi portatore del pensiero rivoluzionario rispetto allo stato, alla vita sociale ed ai costumi dominanti» (*SM* II 171)[34]. Viceversa, dal momento che le filosofie materialistiche negano l'importanza degli ideali, esse portano con sé «l'elogio del tempo presente» e «il culto della realtà» (*SM* II 490), risultando così intrinsecamente conservatrici, a prescindere da se tale conservatorismo venga colorato da toni ottimistici (per cui il mondo va bene com'è) o pessimistici (per cui il mondo è corrotto ma non possiamo comunque cambiarlo) (cfr. *MA* 114-115).

Alla luce di quanto detto finora possiamo capire meglio quali sono i "due compiti" che Lange pone all'umanità, sulle orme di Schiller. Per prima cosa dobbiamo cercare di costruire ideali capaci di toccare i cuori degli uomini, dipingendo l'immagine colma di bellezza di un mondo perfetto e in armonia con le richieste della nostra ragione. Dopodiché, una volta compiuta questa ascesa estetica nel "regno dell'ideale", dobbiamo ridiscendere nella "vita della realtà", così che – motivati da quell'immagine ideale – abbiamo la spinta necessaria ad agire per metterla in pratica e renderla reale. In questo modo gli ideali possono diventare una vera forza di cambiamento storico, concretizzandosi in quel mondo reale che è il definitivo banco di prova dell'esistenza dell'uomo. Lange si considera quindi uno schilleriano perché Schiller è stato colui che ha mostrato questo legame tra il mondo ideale e il mondo reale, individuando la funzione estetica ed etica degli ideali in quanto immagini che servono a rompere l'effetto paralizzante del contrasto tra la corruzione del mondo e la purezza degli imperativi etici.

Tuttavia, Lange ammette anche che Schiller si è lasciato trasportare dalla sua fiducia nel dominio estetico, finendo per avere una concezione troppo ristretta del secondo compito. Invece di riconoscere che la realizzazione degli ideali nella "vita della realtà" non può fare a meno dell'azione politica, Schiller si è concentrato solo sulla funzione dell'educazione estetica. Come scrive Lange, «Schiller si era calato completamente nell'idea che la crudeltà barbarica dei nostri stati potesse essere superata coltivando la bellezza, nell'idea che non possiamo lavorare meglio alla realizzazione dello stato di ragione se non lavorando quietamente alla nobilitazione estetica degli animi, piuttosto che ricercando la libertà attraverso la politica» (*EKS* 21).

Per Lange, Schiller fece quest'errore solo nelle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, e non nelle sue poesie filosofiche (cfr. *EKS* 21). Tuttavia, quando si tratta

[34] Traduzione modificata.

di scegliere un modello di filosofo-politico, l'attenzione di Lange si rivolge piuttosto a Fichte. Lange prende infatti le difese di Fichte, che era stato canzonato da Schiller nella poesia *An einen Weltverbesserer* (A un riformatore del mondo)[35]. In riposta a quest'ultimo, Lange sottolinea come l'opera di Fichte «non sia in alcun modo stata vana», avendo «contribuito fortemente all'elevazione spirituale della nazione nelle guerre di liberazione» (IKS 58). Inoltre, Lange loda apertamente Fichte in chiusura della *Storia del materialismo*, dove scrive:

> Fichte pretendeva molto seriamente di trasformare il genere umano opponendo l'umanità stessa, nella sua perfezione ideale, all'individuo smarrito nel suo egoismo. Così il filosofo più radicale della Germania è in pari tempo l'uomo i cui pensieri e le cui tendenze formano il contrasto più impressionante con la massima dell'interesse dell'economia politica e con tutta la dogmatica dell'egoismo. Non è dunque invano che Fichte, primo in Germania, sollevò la questione sociale, la quale non esisterebbe se gli interessi fossero i soli moventi delle azioni umane, se le regole astrattamente esatte dell'economia politica, costituendo le sole leggi della Natura, dirigessero eternamente e invariabilmente il cammino dei lavori e delle lotte dell'umanità, senza che mai giungesse a farsi luce l'idea superiore, per la quale i membri più nobili dell'umanità hanno, da migliaia d'anni, lottato e sofferto (*SM* II 504)[36].

Ad ogni modo, a prescindere da questo disaccordo con Schiller, resta il fatto che solo inquadrando la filosofia di Lange alla luce dell'influenza schilleriana emerge il quadro etico-estetico all'interno del quale si inserisce il pensiero politico di Lange. L'umanità è chiamata a realizzare gli ideali, ma può farlo solo se non è mossa da un puro dovere morale (come vuole Kant), ma da uno slancio a un tempo etico ed estetico, in grado pertanto di coinvolgere l'interezza del nostro animo (ovvero sia la nostra ragione che i nostri sensi).

Bisogna comunque sottolineare che il doppio compito della redenzione estetica, pur superando gli effetti paralizzanti in cui cadeva l'etica kantiana, non cancella in alcun modo lo scarto tra mondo reale e mondo ideale che Kant aveva prima delineato e poi infranto. Di conseguenza, non abbiamo nessuna garanzia della realizzazione dei nostri ideali, che anzi sono destinati a rimanere sempre un passo oltre la realtà storica. Nessun regno noumenico, nessuna provvidenza, nessun Dio ci assicurano che le aspirazioni dell'uomo troveranno soddisfazione. Quello che resta è solo l'eterno compito dell'umanità, chiamata a dare forma al mondo in accordo con i propri ideali di bene, bellezza, e verità.

[35] Comprensibilmente, Fichte non la prese benissimo (si veda M. Kühn, *Johann Gottlieb Fichte: Ein deutscher Philosoph*, München, 2012, 314).

[36] Questo elogio di Fichte, unito a quello di Hegel citato in precedenza, smentiscono palesemente la tesi di Köhnke, secondo cui il pensiero politico di Lange consisterebbe in una "critica dell'ideologia" (vedi *supra*, nota n. 16).

3. *La teleologia politica di Lange*

3.1. *La teleologia naturale e la lotta per l'esistenza*

Applicando in ambito politico la concezione filosofica di Lange tratteggiata nella prima parte, risulta evidente che una dottrina politica avrà bisogno di tre cose: 1) una conoscenza scientifica della situazione effettiva della società; 2) l'immagine di un modello ideale di società; 3) un programma su come realizzare tale modello ideale. Tuttavia, come rimarcato da Freimuth, Lange non si limita a fornire un'indagine della situazione politica, ma «considera la questione sociale all'interno del più ampio contesto di una *teoria dello sviluppo socio-culturale*»[37]. Difatti, nella misura in cui l'uomo è una creatura storica, ogni società è caratterizzata non solo dal rapporto interno tra le forze, ma anche dal modo in cui tale rapporto conduce a sviluppi ulteriori. Di conseguenza, nella teoria politica di Lange è possibile individuare anche: 1) un'analisi dello sviluppo naturale della società; 2) l'immagine di un modello ideale di sviluppo della società; 3) la proposta di una possibile sintesi tra lo sviluppo naturale e lo sviluppo ideale della società.

Cominciamo col ricostruire l'analisi di Lange dello stato effettivo della società. Come abbiamo avuto modo di riportare, sebbene Lange neghi che l'egoismo sia il solo movente dell'uomo, egli ammette che «l'economia dell'interesse personale potrà ben rimanere, in ogni tempo, la *prima* e indispensabile parte dell'economia» (*MA* 12, corsivo mio). Infatti, se anche si volesse guardare alla storia dell'uomo dalla prospettiva idealizzante della storia universale, secondo cui l'uomo procede verso uno stato di sempre maggiore libertà e sempre più perfetta umanità, bisognerebbe comunque ammettere che egli parte da uno stato originario di animalità. La condizione naturale dell'uomo non è dunque diversa da quella di ogni altro organismo vivente, mosso dall'istinto dell'autoconservazione[38]. Ogni indagine dell'uomo deve quindi fornire innanzitutto una comprensione dell'uomo nel suo originario e naturale comportamento egoistico. A maggior ragione se si considera che questo stato naturale non è mai completamente rimosso, e ogni progresso verso l'ideale di umanità è una conquista che può anche essere persa (cfr. *SM* II 301).

Alla luce di ciò si comprende perché Lange cominci la sua analisi sociopolitica da una prospettiva darwiniano-malthusiana. Mettendo da parte la «perversa applicazione politica» delle teorie di Malthus (ovvero l'idea che si debba impedire coercitivamente l'aumento della popolazione), il «corretto elemento teoretico» del malthusianesimo per Lange è la «semplice verità che anche l'uomo – non meno di ogni altro organismo – ha la tendenza a moltiplicarsi più di quanto il nutrimento ottenibile da un dato territorio permetta, e che per questo motivo esso è sempre stato ed è ancora

[37] F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange - Denker Der Pluralität*, cit., pp. 105-106. Corsivo mio.

[38] Sulla concezione di Lange della storia universale si veda il capitolo "Posto dell'uomo nel mondo animale" (*SM* II 283 sgg.), in cui Lange si confronta anche con gli scritti kantiani sul tema (*SM* II 285 sgg.).

sottoposto alla lotta per l'esistenza» (*AF* 14, 35)[39]. Darwin si servì di questa fondamentale intuizione malthusiana per mostrare come una forma di finalismo riesca a svilupparsi all'interno della natura; ovvero grazie 1) alla «sovrapproduzione dei germi vitali [*Lebenskeimen*] e degli esseri viventi» (*AF* 19); 2) all'«enorme spreco di sempre nuovi germi vitali e alla subitanea eliminazione di innumerevoli germi vitali ed esseri viventi, che non vengono gettati lungo la stretta via dello sviluppo favorevole da un lancio fortunato» (*AF* 1). Grazie alla sovrapproduzione degli esseri viventi viene infatti a esistere un enorme numero di organismi, di cui sopravvive solo quella parte a cui capita di nascere in un ambiente favorevole alla loro costituzione. Pertanto, se da un lato è una «necessità» naturale che «fra i casi innumerevoli devono anche trovarsi i casi fortunati» (*SM* II 243), dall'altro è solo grazie al *caso* che certi esemplari e non altri finiscono per ritrovarsi in condizioni tali da consentirgli di prosperare. Di conseguenza, Lange afferma che «ciò che noi chiamiamo caso, nello sviluppo delle specie, non è naturalmente un caso nel senso delle leggi generali della Natura, di cui il grande meccanismo produce tutti questi effetti; ma è un caso, nella più stretta accezione della parola, quando consideriamo quest'espressione in opposizione agli atti di un'intelligenza calcolante al modo umano» (*SM* II 243).

Per Lange vi sono infatti due tipi fondamentali di teleologia. Vi è una teleologia umana, in cui «una configurazione delle cose conforme al fine [*eine zweckmäßige Gestaltung der Dinge*]» viene «prodotta da un essere pensante in accordo con un'idea di fine» (*AF* 28). E vi è una teleologia naturale, in cui lo stesso risultato è ottenuto «per mezzo del *caso*, come un caso speciale in mezzo alle migliaia e migliaia di formazioni inadeguate [*unzweckmäßig*], che non vediamo più semplicemente perché non possedevano quelle condizioni di conformità al fine [*Zweckmäßigkeit*] e perché proprio per questo motivo dovevano perire, dato che il tratto distintivo delle configurazioni "adeguate" [*zweckmässig*] è proprio quello di conservarsi e riprodursi» (*AF* 28).

In altre parole, anche se *entrambi* i tipi di teleologia sono in grado di produrre formazioni conformi a scopi, esse lo fanno in due modi completamente diversi. La natura raggiunge la conformità a scopi per mezzo della legge dei grandi numeri, l'uomo lo fa per mezzo della posizione consapevole di fini e mezzi. Per questo motivo, si può anche dire che, da un certo punto di vista, la teleologia naturale è più perfetta di quella umana, dato che essa raggiunge inevitabilmente i suoi scopi, prima o poi, mentre la teleologia umana è sempre esposta al rischio di fallimento. Come scrive Lange «il meccanismo mediante il quale la Natura raggiunge il suo scopo deve alla sua generalità, per lo meno, una perfezione tanto grande quanto quella che il suo rango, come caso speciale più perfetto di tutti, assegna alla finalità umana» (*SM* II 268). D'altro canto, ciò che rende la teleologia naturale una forma infima di finalismo, in confronto con quella umana, è la quantità di sofferenza e distruzione che porta con sé, dato che in essa «ciò che sussiste è solo una fortunata eccezione nell'oceano delle nascite e delle morti» (*SM* II 243). Pertanto, da quest'altra prospet-

[39] Si veda anche la discussione del malthusianesimo nel terzo capitolo dello scritto di Lange su Mill (*MA* 110 sgg.).

tiva, possiamo dire che la natura raggiunge i suoi scopi tramite mezzi che «sono i più bassi che noi conosciamo» (*SM* II 243).

Ma avremo modo di parlare più avanti della teleologia umana. Dal momento che gli esseri umani sono innanzitutto animali, essi sono soggetti in primo luogo al meccanismo della teleologia naturale, fondato sulle leggi di popolazione malthusiane e sulla darwiniana lotta per l'esistenza. Di conseguenza, la prima parte di *Die Arbeiterfrage* si pone l'obiettivo di fornire «il primo e, dichiaratamente, ancora molto incompleto tentativo […] di comprendere il corso dell'evoluzione storico-culturale, lo sviluppo delle disposizioni spirituali più elevate negli individui come nelle classi, la formazione delle grandi proprietà, etc. *in accordo con gli stessi principi dell'origine delle specie dalla lotta per l'esistenza*» (*AF* 31, corsivo mio), ovvero i due principi di «produzione e distruzione» (*AF* 46).

Ovviamente, ciò non significa che per Lange non ci siano altri fattori in gioco nello sviluppo culturale dell'umanità, e nelle fattispecie che non ci siano fattori ideali. Tuttavia, è importante comprendere innanzitutto la disposizione naturale dell'umanità per due motivi. In primo luogo, perché essa è l'ostacolo principale allo sviluppo ideale dell'uomo. Come scrive Lange: «È il peso della lotta ordinaria per l'esistenza che si oppone alle forze elevatrici; se non fosse per la preoccupazione per l'esistenza fisica, le qualità più nobili in ogni individuo potrebbero svilupparsi con quella perfezione che corrisponde alla loro disposizione interiore» (*AF* 47). In secondo luogo, cosa ancor più importante, poiché se l'essere umano è un organismo biologico, un animale, la prima scintilla del suo sviluppo intellettuale e spirituale non poteva che avere origine da cause naturali. In altre parole, dal momento che non possiamo assumere una qualche sorta di intervento divino che abbia trasformato la bestia uomo nell'essere umano, donandogli la ragione creatrice di ideali, dobbiamo ipotizzare che la sfera ideale dell'uomo sia nata anch'essa su basi naturali, grazie allo sviluppo dell'animale uomo in accordo con le leggi dell'evoluzione darwiniana. In breve, quello slancio ideale che oggi possiamo utilizzare per elevarci al di sopra della lotta per l'esistenza deve essere nato grazie a quella stessa lotta per l'esistenza. Per usare le parole di Lange:

> Il primo passo che rese possibile la cultura dell'uomo dovette essere la superiorità conquistata su tutti gli altri animali, e non è probabile che a questo scopo egli abbia impiegati mezzi molto diversi da quelli che impiega ancor oggi per giungere a dominare i suoi simili. L'astuzia e la crudeltà, la violenza brutale e la prontezza al tradimento, devono aver sostenuto una parte importante nelle lotte di quei tempi» (*SM* II 305)[40].

Proprio la questione di come la lotta per l'esistenza abbia reso possibile lo sviluppo ideale dell'umanità è quindi il tema portante dello scritto di Lange sulla questione dei lavoratori.

Lange rileva che, secondo le teorie economiche classiche, la «cultura comincia con il "cacciatore primitivo" o il "pescatore primitivo", che – grazie al caso, o a un

[40] Traduzione leggermente modificata.

qualche strumento appositamente escogitato, o a una forza e abilità maggiore – acquisisce più risorse di quante gliene servano, e ne dà una parte a un altro individuo che ne ha bisogno, in cambio di certi servigi» (*AF* 63). Tuttavia, Lange ritiene che sia «molto più semplice e più appropriato alle condizioni rozze della gente primitiva» assumere che un «ladro impudente – o, il che è lo stesso, un conquistatore – abbia sottomesso i suoi simili per mezzo della forza e li abbia fatti lavorare al suo servizio come schiavi in cambio di protezione per le loro vite» (*AF* 63). Così facendo, questo «ladro, liberato dal bisogno immediato e dalla cura per il pane quotidiano grazie ai suoi schiavi, ha tempo libero per addestrare [*bilden*] il corpo e la mente, e per elevarsi [*heranbilden*] a una creatura più nobile, nella sua posizione privilegiata» (*AF* 63).

Lange si rifiuta quindi di assumere che i primi uomini a elevarsi sopra i loro simili abbiano avuto un qualche talento particolare che li ha resi cacciatori o pescatori migliori, ma ipotizza semplicemente che fossero ancora più feroci e bestiali degli altri uomini. Inoltre, considerando come funziona il meccanismo della teleologia naturale, dobbiamo immaginare che migliaia e migliaia di individui siano stati abbastanza feroci e impudenti da provare a sottomettere i loro simili, ma che a riuscirci effettivamente siano stati solo quei pochi che hanno fortuitamente incontrato un insieme di circostanze tali da favorire quest'opera di assoggettamento.

Secondo Lange il «livello di educazione» ottenuto da questi primi conquistatori non poteva «essere raggiunto in alcun altro modo *alle stesse condizioni*» (*AF* 63, corsivo mio). Ovvero, la sopraffazione violenta era l'unico modo in cui la prima scintilla di umanità poteva nascere dall'animalità degli esseri umani primitivi impegnati nella lotta per l'esistenza, dato che questa lotta era appunto *l'unica condizione* del genere umano, mancando ancora l'altra condizione, rappresentata dallo slancio ideale. Pertanto, «per quanto si possa odiare la loro origine», bisogna riconoscere che le «famiglie nobili e aristocratiche di ogni tempo» che si sono «sviluppate a partire da questi primi, nobilitati, feroci predatori umani» erano «i più importanti portatori di cultura e, sotto certi aspetti, persino di cultura morale, perché solo grazie alla loro esistenza privilegiata e priva di preoccupazioni poterono svilupparsi quei tratti di magnanimità, cavalleria, sacrificio personale, coraggio, e schietta franchezza che – *in condizioni più favorevoli* – sono diventate il possesso comune di tutti gli uomini migliori (*AF* 63, corsivo mio).

Dal momento che l'essenza della libertà ideale dell'uomo è la possibilità di elevarsi al di sopra della necessità della natura, è quasi ovvio che essa poté nascere solo quando i primi esseri umani trovarono un modo per sottrarsi alla costante ricerca dei mezzi di sopravvivenza, delegandola ai loro simili ridotti in schiavitù. Il che non vuol dire che Lange rinneghi la concezione schilleriana secondo cui la libertà nasce con la poesia. Piuttosto, egli sottolinea che, sebbene «non ci sarebbe stato alcuno sviluppo spirituale senza poesia», «non avremmo nemmeno avuto lo sviluppo della poesia senza eroi favoriti dalla sorte e dinastie eroiche» (*AF* 64). Detto altrimenti, non avremmo avuto la poesia senza individui che sentivano il bisogno di immaginarsi nelle vesti di personaggi idealizzati perché non sentivano più i morsi della fame.

Possiamo quindi dire che la «schiavitù» è stata «l'effettivo cominciamento dello sviluppo spirituale più elevato della nostra specie», anche se «il nostro sentire si oppone a lasciare che il bene nasca dal male in un simile modo» (*AF* 62). Tuttavia, questo non significa che dovremmo giustificare o persino ammirare le nostre origini, dato che «il male non è meno malvagio e odioso perché ne è venuto fuori il bene» (*AF* 62). Cercando le origini dell'umanità, ci troviamo costretti ad assumere che il cominciamento spirituale dell'uomo non è stato il risultato di un processo intenzionale, ma piuttosto il frutto accidentale della teleologia naturale. Così, se guardiamo al nostro passato, «una certa finalità [*Zweckmässigkeit*] emerge incontestabilmente in quel terribile massacro; tuttavia, non la finalità del prudente calcolo umano, a noi familiare, bensì ancor sempre quel gigantesco e spietato meccanismo che procede verso i suoi scopi creando e di nuovo sterminando nel lento corso degli eoni, mentre riecheggiano le urla della creatura» (*AF* 65).

L'originario processo di riduzione in schiavitù con cui ha avuto inizio lo sviluppo della cultura porta con sé un'altra conseguenza fondamentale, perché innesca un processo di differenziazione tra gli uomini. Adesso, una parte dell'umanità è sottomessa ed ancora in balia della lotta per l'esistenza; mentre un'altra parte dell'umanità è in posizione di privilegio, potendosi sottrarre alla lotta per l'esistenza per dedicarsi al perseguimento degli ideali, ovvero allo sviluppo e formazione personale in accordo con un'immagine idealizzata di umanità. Il massimo esempio di questo processo è la cultura ellenica, che poté elaborare l'ideale classico di uomo non a dispetto della sua contemporanea accettazione del sistema schiavistico, ma proprio fondandosi sul sistema schiavistico (cfr. *AF* 22).

Secondo Lange la differenziazione gerarchica tra gli uomini tende ad aumentare costantemente a causa del vantaggio competitivo posseduto da chi è in posizione privilegiata. «Poiché l'ereditarietà dei possedimenti e dei diritti nell'uomo gioca un ruolo incomparabilmente maggiore rispetto all'ereditarietà diretta delle qualità corporee e spirituali», e «poiché il capitale ereditato può essere utilizzato per risvegliare un senso superiore nei discendenti dei proprietari attraverso l'istruzione e i mezzi di educazione in senso lato» (*AF* 58), possiamo immaginare che il divario tra le classi cresca progressivamente. Lange immagina persino che, se non si ponesse alcun limite a tale divario, esso crescerebbe al punto da dare vita a due razze umane del tutto differenti, in quanto le classi privilegiate continuerebbero a sfruttare il loro privilegio per sviluppare le proprie qualità, mentre le classi sottomesse finirebbero per andare incontro a una vera e propria involuzione a causa della continua consunzione fisica e dell'inattività spirituale (cfr. *AF* 56-59).

Questa differenziazione in seno all'umanità dà il via a una complicazione della lotta per l'esistenza, cui si va ora a sovrapporre una «lotta per la posizione privilegiata» (*AF* 46 sgg.) o, se si vuole, tante lotte quante sono le posizioni di privilegio. Infatti, come scrive Lange, «tra gli uomini la lotta per l'esistenza assume una forma peculiare attraverso le infinite molteplici gradazioni nelle condizioni sociali degli individui» (*AF* 263). Tale lotta per la posizione privilegiata funziona in base agli stessi meccanismi malthusiani di sovrapproduzione e distruzione, ovvero: «la natura

crea molteplici contendenti per ogni posizione, dei quali uno solo riesce a fare sua la posizione, mentre tutti gli altri o sono distrutti del tutto, o rimangono a un livello più basso di esistenza» (*AF* 86).

Lange rigetta completamente l'idea del darwinismo sociale secondo cui esisterebbe una forma di meritocrazia nella competizione sociale. Per prima cosa, esistono sempre innumerevoli individui dotati delle caratteristiche adatte a ricoprire una posizione di privilegio. In secondo luogo, è solo l'incontro accidentale con un insieme di condizioni favorevoli a permettere a *uno* di questi individui di occupare quella posizione di privilegio. Infine, proprio occupando tale posizione di privilegio, quest'individuo è l'unico che ha la possibilità di sviluppare ulteriormente le proprie caratteristiche. Di conseguenza, se gli individui in posizione privilegiata ci sembrano meritare il posto che occupano in base alla straordinarietà delle loro caratteristiche, ciò è solo perché dimentichiamo che essi non erano gli unici a possedere tali caratteristiche, ma gli unici ad avere avuto la possibilità di svilupparle, mentre una quantità di individui potenzialmente altrettanto meritevoli sono stati lasciati indietro a causa del meccanismo della selezione darwiniana, basato sui principi di sovraproduzione e distruzione.

La lotta per la posizione privilegiata non deve pertanto essere considerata come un incentivo allo sviluppo dell'umanità, che premia gli individui più meritevoli. Anzi. Da un lato, il meccanismo premia coloro che sono accidentalmente favoriti dalle circostanze (prime fra tutte la circostanza di nascere in una classe privilegiata, sfruttandone il vantaggio competitivo). Dall'altro, la lotta per la posizione privilegiata consente lo sviluppo soltanto di una piccola minoranza di individui, mentre la grande maggioranza dell'umanità va sprecata, rimanendo in una posizione di inferiorità che gli impedisce di sviluppare le proprie caratteristiche (cfr. *AF* 51, 94). Come scrive Lange: «Anche sul terreno intellettuale il metodo della Natura sembra essere quello di abbandonare al deperimento ed alla disperazione migliaia di spiriti egualmente dotati, egualmente ambiziosi, per formare un solo genio, il quale deve la sua fioritura ad un concorso di circostanze favorevoli» (*SM* II 242-243). Il giudizio di Lange è dunque che «l'intero sistema di organizzazione gerarchica» è «un ostacolo terribile al progresso umano» (*AF* 50), al contrario di quanto credono i sostenitori del darwinismo sociale e del materialismo morale, secondo cui il conflitto tra gli individui conduce all'avanzamento della società.

Secondo Lange vi è anche un altro motivo per cui la lotta per la posizione privilegiata, scatenata dalla divisione gerarchica della società, non conduce ad alcun progresso. Per illustrare tale motivo Lange si rifà alle indagini psicofisiologiche condotte da Ernst Heinrich Weber e Gustav Theodor Fechner verso la metà dell'Ottocento (*AF* 113 sgg.)[41]. Weber e Fechner avevano studiato il fenomeno per cui l'organismo

[41] Nei suoi esperimenti sul senso del tatto, Weber aveva scoperto che la nostra capacità di percepire la differenza tra due stimoli decresce al crescere della grandezza assoluta degli stimoli. Per esempio, siamo in grado di percepire la differenza tra due pesi di 100 e 110 grammi, ma non siamo più in grado di percepire una differenza di dieci grammi quando si tratta di due pesi di 1000 e 1010 gram-

non percepisce l'intensità di una sensazione in modo assoluto, ma solo nel momento in cui c'è una differenza tra due sensazioni, dunque tramite una sorta di confronto. Per esempio, non percepiamo la luminosità di una stanza, ma percepiamo l'aumentare o il diminuire della luminosità. Inoltre, Weber e Fechner avevano notato che la capacità di percepire la variazione di una sensazione diminuisce all'aumentare dello stimolo assoluto. Restando all'esempio, è molto facile accorgersi di una variazione di luminosità in una stanza buia, mentre diventa sempre più difficile quanto più la stanza è illuminata.

Se si applica questo principio psicofisico in ambito sociale, alla lotta per le posizioni privilegiate, ne consegue che non percepiamo la piacevolezza della nostra condizione se non a fronte di un miglioramento di essa, confrontandola con la condizione antecedente, oppure nel momento in cui confrontiamo la nostra condizione con quella di individui che si trovano in condizioni peggiori della nostra. Inoltre, quanto più sarà elevata la nostra condizione di partenza, quanto maggiore dovrà essere il miglioramento di condizione per avere percezione che vi sia stato un miglioramento.

Secondo Lange, questo fenomeno psicofisico dà origine a un ulteriore aumento della differenza tra le classi e a una diminuzione della soddisfazione generale all'interno della società. Infatti, coloro in posizione di privilegio hanno bisogno di sempre più beni per percepire la propria posizione di privilegio come tale, e diventa sempre più difficile trovare mezzi per soddisfare questo bisogno. Il che conduce allo sviluppo di una industria del lusso in continua espansione. Dall'altro versante, le classi più basse percepiscono la loro condizione come sempre più miserevole, a causa del confronto costante con la sempre crescente opulenza delle classi privilegiate. Di conseguenza, Lange sostiene che «una differenza esagerata nelle condizioni individuali porta necessariamente a una somma totale di felicità inferiore rispetto a delle condizioni approssimativamente uguali» (*AF* 126). Infatti, in una società dominata dalla disuguaglianza una quantità di risorse economiche viene sprecata per la produzione di beni di lusso, anche se – in base al meccanismo psicofisico sopra descritto – «il lusso nel complesso produce poca felicità» (*AF* 131). Se invece tali risorse fossero usate per migliorare le condizioni generali dei cittadini secondo principi di uguaglianza, ciò condurrebbe a una maggiore felicità per tutti. Anche qui, dunque, la lotta per la posizione privilegiata conduce solo in apparenza a un progresso (se si scambia la produzione di beni di lusso per progresso), mentre né i poveri né i ricchi in definitiva percepiscono alcun miglioramento nelle loro condizioni di vita.

Nell'opera sulla questione dei lavoratori Lange analizza anche un'altra modifica della lotta per l'esistenza tipica della società umana. Accanto alla lotta per la posi-

mi. Fechner aveva poi sviluppato le scoperte di Weber, presentandole in una forma più matematicamente rigorosa. In particolare, Fechner aveva affermato che la relazione tra la differenza percepita e la differenza negli stimoli segue un rapporto logaritmico. Il fatto che la curva logaritmica cresce velocemente all'inizio, per poi appianarsi per valori particolarmente alti, esprime il fatto che siamo molto sensibili a piccole differenze quando lo stimolo assoluto è basso, mentre diventa sempre più difficile percepire una differenza a fronte di stimoli quantitativamente elevati. Sul tema si veda D. J. Murray, *The Creation of Scientific Psychology*, New York - London, 2020.

zione privilegiata, rimane infatti sempre viva la lotta per l'esistenza «nel senso più immediato del termine» (AF 264), ovvero come lotta per la ricerca dei mezzi atti alla sopravvivenza. Tale lotta si svolge tra gli individui delle classi più basse, prendendo la forma di una «lotta per il salario» (*AF* 13). Difatti, all'interno della società capitalistica la proprietà privata della terra impedisce di ricorrere all'autosussistenza per sopravvivere. Di conseguenza, l'unico modo per ottenere i mezzi atti alla sopravvivenza diviene vendere il proprio lavoro ai capitalisti in cambio di un salario. In questo modo, i lavoratori si ritrovano in una condizione di dipendenza che finisce per minare l'autonomia propria della dignità umana (*AF* 12 sgg.).

Per Lange, dire che la lotta per il salario è una forma di lotta per l'esistenza (*AF* 13) vuol dire ricondurre entro il meccanismo malthusiano-darwiniano di sovraproduzione e distruzione anche la "legge dei salari" formulata da Ricardo e Lassalle (*AF* 161)[42]. In base a tale legge, i salari tendono sempre a diminuire fino a raggiungere il minimo necessario a sostenere l'esistenza del lavoratore. Secondo Lange, il fatto che l'eccesso di offerta di lavoratori rispetto alla domanda faccia calare il prezzo del lavoro (secondo la legge della domanda e dell'offerta) ricade infatti entro la dinamica malthusiano-darwiniana tra la sovrapproduzione di popolazione da un lato e la scarsità di mezzi di sussistenza dall'altra (in questo caso, i posti di lavoro salariati disponibili).

Così facendo, Lange va esplicitamente contro la concezione di Marx, che nel primo libro de *Il capitale* aveva considerato l'aumento e diminuzione della domanda di forza lavoro come del tutto slegato dalla dinamica naturale della popolazione, per farlo dipendere unicamente sulle specifiche dinamiche del modo di produzione capitalistico (cfr. *AF* 215)[43]. Lange concorda con l'analisi marxiana del rapporto tra salari e lavoro entro il capitalismo, e in particolare con l'analisi marxiana del ruolo dell'esercito industriale di riserva, tanto da chiamare Marx «il più preparato e perspicace economista nazionale dei nostri giorni» (*AF* 248). Il punto del contendere è piuttosto il fatto che per Lange i processi descritti da Marx vanno considerati come «modificazioni» della lotta per l'esistenza (*AF* 217), che non cancellano i princi-

[42] Bisogna sottolineare che per Lange anche la legge dei salari, come ogni legge scientifica, è solo un'astrazione valida entro certe condizioni. In particolare, essa è valida a due condizioni: «egoismo senza limiti» e «completo isolamento dei soggetti coinvolti» (*AF* 170). Difatti, le associazioni dei lavoratori, come i sindacati, aumentano il potere contrattuale dei lavoratori, impedendo che la competizione tra loro spinga al ribasso i salari.

[43] «La legge della produzione capitalistica, che sta alla base della pretesa "legge naturale della popolazione" [ovvero la legge di Malthus], si riduce semplicemente a questo: il rapporto fra capitale, accumulazione e saggio del salario non è altro che il rapporto fra il lavoro non retribuito trasformato in capitale e il lavoro addizionale richiesto dal movimento del capitale addizionale. Non si tratta dunque affatto di un rapporto fra due grandezze indipendenti fra di loro, da una parte la grandezza del capitale e dall'altra il numero della popolazione operaia, si tratta bensì in ultima istanza solo del rapporto fra il lavoro non retribuito e quello retribuito di una medesima popolazione operaia» (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, a cura di R. Fineschi, vol. XXXI, Napoli, 2011, p. 687-688).

pi malthusiani e darwiniani in opera *anche* nelle società umane[44]. Secondo Lange, Marx si è lasciato trasportare dalla sua pur giusta lotta contro i seguaci del malthusianesimo – che ritengono erroneamente che «l'intera questione sociale possa essere risolta semplicemente diminuendo la popolazione» – finendo così per rigettare non solo quella «sbagliata e perversa conseguenza pratica», ma anche il corretto nucleo teorico del malthusianesimo (*AF* 237-238).

Marx ritiene che la legge malthusiana di popolazione non si applichi agli esseri umani perché questi sono creature storiche, che in quanto tali hanno solo leggi storiche di popolazione, determinate dagli specifici modi di produzione di ciascuna epoca, mentre «una legge astratta della popolazione esiste soltanto per le piante e per gli animali»[45]. Tuttavia, Lange sottolinea come Marx stesso abbia finito per confondere leggi naturali e sviluppo storico, nel momento in cui ha considerato il superamento del capitalismo come una specie di necessità naturale. Come si legge nel *Capitale*: «la produzione capitalistica genera essa stessa, *con l'ineluttabilità di un processo naturale*, la propria negazione»[46]. Dal punto di vista della filosofia dell'ideale di Lange, l'approccio di Marx è capovolto: il nostro punto di partenza è la necessità naturale della lotta per l'esistenza, mentre il nostro scopo è il suo superamento, ovvero il trionfo della libertà tramite il lavoro storico di autodeterminazione degli uomini. Viceversa, Marx considera la condizione di partenza dell'uomo come una condizione storica, ma poi finisce per considerare il suo superamento come una sorta di necessità naturale.

Per Lange l'errore di Marx va attribuito all'«influenza della filosofia di Hegel, con la sua tendenza a sviluppare la storia del mondo per mezzo di opposizioni progressive che si risolvono sempre a un livello più elevato» (*AF* 247). Il che non vuol dire comunque che Lange rigetti completamente la filosofia della storia hegeliana. Al contrario, per Lange proprio la dialettica della storia è «il punto forte della speculazione di Hegel», al punto che Lange la considera «quasi una scoperta antropologica» (*AF* 248-249). Infatti, anche se la «vita individuale» non segue «lo sviluppo per mezzo dell'opposizione» in modo «preciso e simmetrico» come lo descrive Hegel nella sua «costruzione speculativa» (*AF* 249), non bisogna comunque dimenticare il fondamentale ruolo unificante che tali costruzioni speculative giocano nell'organizzazione dei fatti storici, che altrimenti resterebbero isolati e sconnessi. Sotto questo aspetto, «se ci si limita a studiare l'influenza di Hegel sul modo di scrivere la storia, e particolarmente la storia della cultura, si deve riconoscere che quest'uomo contribuì potentemente, da parte sua, al progresso delle scienze» (*SM* II 84).

Lange ritiene inoltre che nel pensiero di Hegel, accanto alla «dialettica teoretica», sia implicitamente contenuta anche una «dialettica pratica, e si potrebbe persino dire prammatica» (*AF* 258). La concezione della storia hegeliana non è infatti solo

[44] Per un approfondimento delle concezioni economiche di Lange, in rapporto alle principali teorie dell'epoca, si veda N. Reichesberg, *Friedrich Albert Lange als Nationalökonom*, Bern, 1892.

[45] K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 700. Citato in *AF* 212.

[46] K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 838. Citato in *AF* 246. Corsivo mio.

un'*idea* capace di unificare e organizzare gli sparsi fatti storici, ma può essere impiegata anche come un *ideale* che ci spinge a immaginare le contraddizioni di ogni epoca come superate in un futuro più razionale. Pertanto, non c'è da stupirsi se il reazionario Hegel spianò la strada «ai più radicali rivoluzionari», in quanto «un sistema che presentava fondamentalmente tutta la storia del mondo come un flusso di sviluppo costante, doveva anche troppo facilmente dare origine al passo ulteriore per cui la forma attuale delle cose era di nuovo sottoposta allo stesso principio di progresso attraverso gli opposti» (*AF* 259-260).

Alla luce di ciò si comprende il passo di *Die Arbeiterfrage*, in cui Lange scrive: «Il fine ultimo di ogni aspirazione sociale deve essere sempre quello di abolire la lotta per l'esistenza attraverso la ragione, che è il suo opposto (*anche ciò potrebbe essere costruito secondo il metodo hegeliano!*)» (*AF* 251, corsivo mio). La teoria dello sviluppo storico e sociale presentata da Lange si basa infatti sull'opposizione tra l'irrazionalità della teleologia naturale da un lato, e la razionalità della teleologia ideale dall'altro, che con la loro dialettica – hegelianamente – danno vita all'effettivo sviluppo storico dell'uomo. Come ora proseguiremo a mostrare.

3.2. *Comunità e teleologia ideale*

Finora abbiamo visto come la società umana e il suo sviluppo siano governati dalle leggi della teleologia naturale, basata su due «due forze operanti in senso opposto e cercanti di equilibrarsi», ovvero «la produzione esuberante e la distruzione dolorosa» (*SM* II 242). Abbiamo inoltre visto come la teleologia naturale sia in grado di dare origine allo sviluppo spirituale dell'umanità, anche se tale sviluppo (proprio per come funziona la teleologia naturale) è 1) raggiunto accidentalmente e 2) tocca solo una piccola porzione dell'umanità.

Da ciò si può già immaginare quali debbano essere le caratteristiche di una teleologia ideale. In primo luogo, invece di fondarsi su sovrapproduzione e distruzione, niente deve andare sprecato. Questo significa che la vita di *ogni* individuo deve essere conservata, e *ogni* essere umano deve poter raggiungere il suo pieno sviluppo spirituale. Così facendo, il progresso dell'umanità non sarà più affidato al caso, o goduto solo da una minoranza privilegiata, ma diventerà lo scopo consapevole, perseguito e raggiunto da tutto il genere umano.

Ma seguiamo con ordine le riflessioni di Lange.

All'inizio di *Die Arbeiterfrage* Lange sottolinea come, messo di fronte alla lotta per l'esistenza,

> l'uomo non possa consolarsi soppesando tra loro le gioie e le sofferenze dell'esistenza. Egli conosce in anticipo gli orrori della distruzione, li disprezza, e cerca di rifuggirli con tutte le sue forze. Egli si è formato un'idea di come l'uomo dovrebbe vivere e prosperare. Egli conosce gli scopi naturali della vita e come si venga lasciati semplicemente a morire una volta che questi sono raggiunti. L'uomo civilizzato muove dal principio che lo scopo della vita appartiene a lui stesso e ai suoi simili. La vita, una volta creata, deve essere anche conservata (*AF* 4, corsivo mio).

L'uomo può dunque elevarsi sopra alla necessità della natura grazie a due facoltà: 1) la *conoscenza* del funzionamento della natura; 2) la formazione di *ideali* quali scopi autonomamente scelti. Infatti, se le piante e gli animali sono «sottoposti a quelle leggi di natura senza il loro volere, nell'uomo […] emerge la capacità di sollevarsi sopra il crudele e disumano meccanismo della natura, rimpiazzando il cieco sviluppo con la finalità intenzionale, e di raggiungere – con enorme risparmio di dolore e sofferenza – un progresso che è più rapido, più certo, e più universale di quello prodotto dalle cieche leggi di natura per mezzo della lotta per l'esistenza» (*AF* 30).

Lo scopo dell'umanità è dunque il superamento della teleologia naturale per mezzo di quella che possiamo chiamare una teleologia ideale, la quale è più adeguata alla dignità dell'uomo in quanto razionale, compassionevole, effettivamente intenzionale e infinitamente più efficiente. Laddove la teleologia naturale opera per mezzo della legge dei grandi numeri, tramite enormi sprechi e costante distruzione, lo scopo dell'umanità è «raggiungere il punto in cui nessuna vita individuale sia prodotta che non possa anche vivere nella massima pienezza […], così che la lotta per l'esistenza sia superata [*aufgehoben*] quanto possibile per mezzo dello sviluppo spirituale dell'umanità» (*AF* 213-214).

Per Lange il superamento della teleologia naturale si ricollega immediatamente alla questione dei lavoratori nella misura in cui proprio la loro esistenza viene sprecata da un meccanismo che consente solo a una piccola minoranza di uomini di vivere una vita degna dell'idea di umanità che possediamo. Di conseguenza, fintanto che i lavoratori sono tenuti in uno stato di sottomissione e deprivazione, l'umanità stessa si priva dello sviluppo spirituale che potrebbe ottenere se *tutti* gli esseri umani avessero la possibilità di realizzare se stessi ed elevarsi ai più alti ideali di umanità. Inoltre, il doversi confrontare costantemente con la cultura più elevata delle classi privilegiate finisce per accendere le aspirazioni dei lavoratori, spingendoli a richiedere anche per loro quel livello di progresso umano che finora gli è negato. Come scrive Lange, il lavoratore «riflette sulla sua più elevata destinazione; vede negli individui privilegiati della sua specie ciò che egli stesso potrebbe diventare se le circostanze glielo consentissero» (*AF* 8). Così facendo, le aspirazioni della classe lavoratrice possono diventare la leva che spinge l'umanità a rovesciare la teleologia naturale, a «fare uscire dai cardini la realtà», portandola sui binari della teleologia ideale (*SM* II 508). Per questo motivo Lange scrive che «la questione se la legge di natura dovrà rimanere sempre l'unica strada per il perfezionamento dell'uomo, oppure se al crescere della forza della ragione dell'uomo non entri un nuovo fattore e quindi un punto di svolta nella lotta per l'esistenza, è il cuore della questione sociale in ogni sua forma» (*AF* 73).

Se la teleologia naturale conduce a una crescente differenziazione tra gli uomini, dove pochi prosperano e molti soccombono, viceversa, l'ideale teleologia umana è intrinsecamente legata a una maggiore uguaglianza tra gli uomini, dal momento che proprio l'uguaglianza è al tempo stesso una condizione e un risultato dello sviluppo culturale e spirituale dell'umanità. Difatti, per promuovere il progresso è necessario diminuire le disparità socioeconomiche, così da liberare le classi più basse dalla lotta per l'esistenza, consentendogli di perseguire la loro piena realizzazione spirituale. In

questo senso, Lange scrive che «un punto di svolta nella storia del mondo [*Weltwende*] riguardo alla lotta per l'esistenza non è concepibile […] senza una significativa riduzione di tutte le disuguaglianze» (*AF* 53).

Nel discutere dell'etica di Lange, abbiamo detto che la simpatia si origina dall'incontro reciproco tra gli uomini. Viceversa, nella società capitalistica, a causa del «rapido accrescimento delle ricchezze», i membri delle classi privilegiate «perdono ogni attenzione e ogni simpatia per ciò che si trova fuori dalla cerchia dei loro piaceri», essi «cominciano a considerarsi come esseri di un'altra natura», mentre «non vedono nei loro servitori altro che macchine», o tutt'al più «figure di sfondo» (*SM* II 492, traduzione modificata).

Viceversa, se si vuole promuovere la simpatia tra gli uomini bisogna creare una società più egalitaria. Infatti, coloro che condividono uno stesso «standard di vita» (*standard of life*, *Lebenshaltung*), coloro che «sono approssimativamente nella stessa condizione», tendono a unirsi tra loro per formare «una coalizione naturale» (*AF* 148-149), mettendo da parte l'egoismo per occuparsi dell'interesse comune. Bisogna notare che, sebbene Lange parli di coalizione "naturale", in questo caso il termine va inteso nel senso di "spontanea", non nel senso della naturale lotta per l'esistenza. Infatti, Lange definisce lo standard di vita come una «forza di resistenza *contro* il fardello della lotta per l'esistenza», come «un mezzo morale per *opporsi* agli istinti vitali» (*AF* 148, corsivo mio).

Dal momento che «vivere insieme in simpatia fa crescere l'idea di uguaglianza e progresso solidale» (*AF* 67), per innescare questo circolo virtuoso bisognerebbe organizzare la società in modo tale da avere la massima vicinanza e cooperazione tra gli uomini. Secondo Lange, il modo migliore per ottenere ciò è tramite una società dotata di una organizzazione politica decentrata e di un'economia basata sull'autogestione delle strutture produttive da parte dei lavoratori. Una simile organizzazione garantirebbe infatti sia una maggiore interazione tra gli individui, che dovrebbero collaborare per il raggiungimento di interessi comuni, sia lo sviluppo dell'autonomia personale, dal momento che ogni uomo sarebbe direttamente coinvolto nel perseguimento di obiettivi da lui stesso concordati, invece di dipendere da altri individui in posizioni privilegiate (come governanti e datori di lavoro).

Lange condanna quindi la società verticistica dell'epoca, culminante nella monarchia assoluta, proponendo al suo posto una «decentralizzazione politica» che preveda «un'amministrazione locale e distrettuale il più democratica possibile» (*AF* 383). In altre parole, Lange sostiene una forma di «federalismo», inteso come «il principio della suddivisione del sistema di governo, che assegna non soltanto la parte principale dell'amministrazione, ma anche della legislazione, a unità più piccole soggette a certi inviolabili principi generali»[47]. Per Lange il federalismo è un sistema di amministrazione preferibile sia per motivi politici che per motivi economici. Dal

[47] Il passo non è presente nella terza edizione dell'opera, da cui abbiamo citato finora, ma è nella seconda: F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Winterthur, 1870², p. 363.

punto di vista politico, esso «consente una riconciliazione duratura tra gli interessi e le aspirazioni generali e particolari», mentre in ambito economico è la sola struttura politica che è «durevolmente compatibile con la libertà economica e i pieni diritti sociali di tutti»[48]. Viceversa, la «centralizzazione» conduce sempre «a qualche forma di monarchia, ogni monarchia a una gerarchia di pubblici ufficiali, e ogni gerarchia allo sfruttamento e l'oppressione della maggioranza»[49].

Per quel che riguarda i modi di produzione, Lange sostiene un modello basato sulla «agricoltura cooperativa dei grandi appezzamenti di terreno» (*AF* 372) e sulle «fabbriche repubblicane» (*AF* 370), ovvero un modello in cui il lavoratore è al contempo datore di lavoro. Ciò consentirebbe infatti «la completa emancipazione del lavoratore dalla sua degradante dipendenza dall'imprenditore» (*AF* 379). Lange ritiene infatti che l'autogestione delle industrie e delle fattorie da parte dei lavoratori sia l'unica strada per sviluppare l'autonomia personale. Il metodo principale di educazione (*Bildung*) non è infatti l'istruzione scolastica tradizionalmente intesa, ma l'auto-formazione (*Selbst-Bildung*) che si acquisisce nell'esercizio effettivo della propria autonomia (*AF* 370, 380). Tale *Selbst-Bildung* avviene quindi tramite l'impegno in prima persona nella gestione della produzione economica e nella vita politica. Come scrive Lange:

> Il contenuto e il metodo dell'educazione […] devono perseguire il chiaro scopo di consentire agli individui di prendersi cura dei loro stessi interessi nel futuro, sia in prima persona, che in associazione con gli altri individui. L'elevazione morale […] deve essere diretta principalmente a ricostruire il legame etico tra i lavoratori e le cerchie della società più o meno prossime in cui essi vivono. Ma ciò può avvenire solo coinvolgendoli, in quanto membri paritari di queste cerchie, nell'amministrazione degli affari comuni e nella gestione di tali affari […], con uno spirito tale da dare al lavoratore motivo di convincersi della bontà e fruttuosità del legame con cui egli è congiunto alla comunità (*AF* 381-382).

Lange critica così certo liberalismo ottocentesco, che partiva dal tema della *Bildung* come marchio della dignità umana, finendo per declinarlo in senso elitista. Come spiega Willey, «l'umanismo culturale incoraggiò molti liberali borghesi ad assumere che essi fossero gli unici agenti del progresso e dei diritti universali», portandoli a rivendicare «il possesso di *Bildung* e *Besitz* – educazione e proprietà – come requisiti per la cittadinanza»[50]. Sulla scia di Rousseau[51], Lange si mostra invece consapevole che l'educazione scolastica finisce spesso per essere solo un'altra forma elitismo, una sorta di lusso culturale, che rafforza le divisioni sociali invece di sviluppare il legame etico tra gli uomini.

[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*., p. 364.
[50] T. E. Willey, *Back to Kant*, cit., p. 16.
[51] Ovviamente, anche se Lange concorda con Rousseau nel condannare l'educazione intesa come vuoto sfoggio di cultura, egli non concorda con l'idea di Rousseau che lo stato naturale dell'uomo sia uno stato di originaria bontà, ovvero con il famoso incipit dell'*Emilio* secondo cui «Tutto è buono quando esce dalle mani del Creatore, tutto degenera fra le mani dell'uomo» (cfr. *AF* 126-127).

Nel suo libro su Mill, Lange polemizza con il pensatore inglese per il ruolo preponderante da questi assegnato all'educazione ai fini del progresso sociale, sottolineando invece che «per quanto l'educazione sia importante, essa è certamente assai spesso sopravvalutata, specialmente per quanto riguarda il valore del sapere scolastico per lo sviluppo generale della personalità» (*MA* 72). Per Lange una vera *Bildung* non è infatti possibile senza cambiare l'organizzazione politica ed economica della società, così da consentire lo sviluppo dell'autonomia personale e della simpatia tra gli uomini per mezzo di sistemi di autogestione[52].

Parlando di modi di produzione cooperativi, è importante notare che Lange non sostiene l'abolizione del diritto di proprietà, ma piuttosto lo sviluppo di «forme più elevate di proprietà, quali il possesso comune da parte di una comunità unita da un legame spirituale» (*AF* 293). Secondo Lange proprietà privata e proprietà comune possono infatti convivere, privilegiando quest'ultima in tutti i campi dell'economia in cui si tratta di provvedere a quanto necessario per vivere una vita al riparo dalla lotta per l'esistenza (produzione di cibo, beni essenziali, alloggi, etc.), e lasciando la proprietà privata per quel *quid* in più che serve a premiare l'impegno personale degli individui. Lo scopo di Lange è infatti eliminare la «lotteria sociale» per riportare «premio e ricompensa in una relazione più equa» (*AF* 111).

Sebbene Lange sostenga una società egalitaria, egli non ritiene né possibile né auspicabile una società che cancelli le differenze tra gli individui. Anzi. Lo scopo di una società egalitaria è proprio consentire e incoraggiare il pieno sviluppo *dell'individuo*. Pertanto, egli scrive che «anche la concezione più ideale della futura organizzazione dell'umanità non sarà mai in grado di istituire una completa uguaglianza interna ed esterna. Dopotutto, è proprio nella formazione di talenti speciali per traguardi speciali, nella divisione del lavoro in ambito intellettuale, che si trova un grande vantaggio che la ragione assegna all'uomo» (*AF* 52). In questo senso, possiamo dire che l'obiettivo della società paracomunista di Lange non è livellare le differenze individuali, ma dare a ciascuno il modo di esprimerle, sviluppando i propri specifici talenti.

Invece di abolire del tutto la proprietà privata, che può ancora giocare un ruolo importante – se tenuta entro certi limiti – nel ricompensare tali differenze individuali, bisogna quindi eradicare quelle che sono le minacce più gravi allo sviluppo universale dell'umanità, ovvero il diritto di successione e la rendita fondiaria (*AF* 281). Sono infatti questi due istituti a condurre all'accumulo del capitale e al crescere della disparità economica tra gli uomini, che si riflette a sua volta nel crescente vantaggio competitivo delle classi agiate nella lotta per la posizione privilegiata. Di conseguenza, sono questi due istituti a far sì che la parte principale dell'umanità sia esclusa da ogni possibilità di sviluppo individuale e autorealizzazione. Pertanto,

[52] Non possiamo entrare nel dettaglio della pedagogia di Lange, che rappresenta il terzo pilastro della sua produzione filosofica, accanto alla teoria della conoscenza e alla politica. Per un'analisi del tema si veda il secondo capitolo del testo di F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange - Denker Der Pluralität*, cit., pp. 31 sgg.

secondo Lange ogni vero individualista dovrebbe unirsi alla lotta per l'abolizione del diritto di successione e della rendita fondiaria (cfr. *AF* 278-279, 284).

Secondo Lange, lo sviluppo della proprietà comune e l'abolizione della concentrazione di capitale condurranno a un modello di produzione economica caratterizzato da priorità differenti rispetto a quello attuale, ovvero: 1) la «produzione di tutto ciò che è necessario», 2) la «riduzione dell'orario di lavoro», 3) e «solo per finire un lusso moderatamente crescente» (*AF* 107). Difatti, da un lato la scomparsa delle classi privilegiate in favore di una società egalitaria farà venire meno il bisogno della produzione costante di sempre nuovi beni di lusso; dall'altro, lo sviluppo spirituale dell'umanità farà sì che gli individui troveranno soddisfazione in un tipo di beni differenti, quali beni culturali e artistici. Pertanto, Lange scrive che in società con «moderate differenze di ceto» e «prosperità diffusa»

> lo spirito pubblico [*Gemeinsinn*] raggiunge il suo massimo e l'educazione [*Bildung*] produce i suoi fiori più raffinati, così che si può ben dire che i piaceri più elevati e più appaganti possono essere raggiunti dall'uomo solo in una società in cui egli è circondato da individui con gli stessi diritti e la stessa capacità di godimento. Qui il lusso si trasforma nel culto della bellezza e si pone così come scopo. Ciò che nessun aumento quantitativo delle fonti di sostentamento può mai garantire al fortunato proprietario, viene qui ottenuto per mezzo di un rapporto favorevole tra benessere economico, educazione e ambiente sociale [*Wohlstand, Bildung und Umgebung*]» (AF 107).

L'espressione "culto della bellezza" ci rimanda immediatamente al tema dell'influenza di Schiller. In precedenza abbiamo detto che Lange prende le distanze da Schiller nella misura in cui non ritiene che l'educazione estetica possa essere il principale, o addirittura l'unico, strumento di cambiamento. Ciò non toglie, però, che l'analisi politica di Lange mantenga delle forti connotazioni schilleriane. Per prima cosa, anche Schiller riteneva che la fondazione *razionale* delle istituzioni politiche non andasse ricercata nell'interesse egoistico degli individui (come accade invece nella tradizione che si rifà ad Hobbes e al contrattualismo), ma piuttosto nel legame ideale – estetico e morale – tra gli uomini. Di conseguenza, nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* Schiller distingueva due tipi di stati. In primo luogo vi è il primitivo "stato di necessità" (*Nothstaat*) o "stato naturale" (*Naturstaat*), in cui ognuno segue il proprio interesse[53]. Questo si presenta come uno stato "dinamico", in quanto gli individui si oppongono tra loro come forze, il cui contrasto finisce per limitare il campo d'azione di ognuno. Viceversa, nello "stato estetico" o "stato di ragione" (*Vernunftstaat*), gli uomini realizzano pienamente se stessi in una libera associazione con gli altri uomini, senza pertanto esperire la vita in comunità come una limitazione alla loro possibilità di espressione[54].

[53] Per evitare confusioni, bisogna sottolineare che per Schiller lo "stato di natura" non è quello che il contrattualismo considera *precedente* l'entrata in società, ma appunto lo stato che *risulta* dal contratto, in quanto è fondato sulla reciproca limitazione degli egoismi individuali.

[54] Per essere più precisi, Schiller presenta due distinzioni differenti, da un lato quella tra *Naturstaat* e *Vernunftstaat*, dall'altro quella tra stati dinamici (dove il contrasto tra gli interessi personali limita

Lange si rifà esplicitamente a questa differenza schilleriana tra società basate sull'interesse personale e società basate sulla libera unione degli individui in un passo di *Die Arbeiterfrage*, dove scrive:

> Le idee di umanità che il diciottesimo secolo portò a maturazione si ponevano l'obiettivo che ogni essere umano fosse chiamato alla libertà, all'educazione e al godimento dei frutti del suo lavoro, e che nessuna felicità di una minoranza potesse essere riconosciuta come moralmente giustificata finché veniva sostenuta dalla miseria e dalla schiavitù della maggioranza. Queste idee si ricollegavano alla considerazione filosofica del diritto e dello stato, che si impegnava a contrapporre al diritto storico il diritto naturale, e allo stato divenuto storico (lo "stato di necessità", come dice Schiller) lo stato di ragione, e a mostrare come solo sulla base dell'uguaglianza dei diritti di tutti i cittadini e della partecipazione di tutti alla determinazione degli affari pubblici potesse essere eretto con sicurezza l'edificio della vera libertà politica (*AF* 338).

Riassumendo, possiamo quindi individuare i seguenti elementi schilleriani del pensiero politico di Lange: 1) l'analisi dello stato di natura basato sull'interesse personale; 2) la visione di una società ideale basata sulla libera comunione etico-estetica tra gli uomini; 3) il ruolo della formazione spirituale (*Bildung*) nella realizzazione di tale società. Come accennato, la differenza principale è che per Lange tale *Bildung* non può essere solo la schilleriana educazione estetica, ma deve essere una forma di *Bildung* civica, basata sull'esercizio dell'autonomia personale e sulla cooperazione con il prossimo. Il che non vuol dire comunque che le due forme di *Bildung* si escludano a vicenda. Infatti, come scrive Lange:

> Uno degli stimoli più importanti per lo spirito e, a lungo andare, probabilmente il più indispensabile, è sempre la partecipazione agli affari pubblici, connessa alla coscienza di sé [*Selbstbewusstsein*] del libero cittadino. *Gli elementi più importanti della cultura intellettuale ed estetica possono facilmente basarsi su questo fondamento naturale di ogni educazione* [*Bildung*] *superiore*; senza di esso, invece, tutti gli sforzi educativi degenerano in vani giochi e allevamenti in batteria inadatti alla vita (*AF* 369, corsivo mio).

Lo scopo dell'istruzione non è l'elitistico sfoggio di cultura, la divisione della popolazione in istruiti e non istruiti. Ma non è nemmeno preparare l'individuo al ruolo di subordinazione che gli spetta all'interno della gerarchia sociale. Lo scopo dell'educazione – inclusa quella estetica – deve essere la piena realizzazione dell'individuo come uomo e come cittadino. Tuttavia, per raggiungere questa educazione, dobbiamo al contempo cambiare la società così da garantire l'esercizio dell'autonomia personale.

Nel fondare la forma di organizzazione politica più elevata sulla libera associazione tra individui spiritualmente evoluti, Lange finisce per incappare nello stesso

reciprocamente il campo di azione individuale), stati etici (dove gli uomini limitano il loro volere in accordo con la legge morale), e stati estetici (dove non c'è limitazione, ma libera comunione con gli altri individui). Ad ogni modo, dato che le due distinzioni si sovrappongono parzialmente, nel testo abbiamo preferito riunirle. Si vedano le lettere III e XXVII di F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit.

circolo vizioso in cui era già caduto Schiller, per cui da un lato abbiamo bisogno di individui spiritualmente evoluti per fondare questa organizzazione politica ideale, mentre dall'altro solo in una simile organizzazione politica ideale è possibile ottenere un pieno sviluppo spirituale dell'individuo[55]. Lange riconosce che proprio per sfuggire a questo annoso problema Schiller si era rifugiato nel «sofisma» della funzione educatrice della bellezza (*EKS* 58). Dal canto suo, Lange non pretende di rompere questo circolo vizioso, riconoscendo anzi che l'educazione non può far niente senza politica, e la politica senza educazione. L'unica speranza è progredire lungo entrambe le strade, così che il circolo vizioso si tramuti prima o poi in un circolo virtuoso, in cui lo sviluppo dell'autonomia personale alimenti la partecipazione di tutti alla vita pubblica, e la partecipazione di tutti alla vita pubblica alimenta lo sviluppo dell'autonomia personale.

3.3. *Esperimenti sociali e teleologia riformista*

Riepiloghiamo gli ideali politici di Lange. In primo luogo, il progresso dell'umanità deve basarsi su una teleologia in cui l'umanità pone intenzionalmente i propri scopi, per poi raggiungerli evitando ogni spreco di vita e minimizzando ogni sofferenza. In secondo luogo, bisogna garantire una esistenza degna e la possibilità di raggiungere il massimo sviluppo spirituale a ogni essere umano. In terzo luogo, dobbiamo invertire il processo di differenziazione tra gli uomini, aumentando invece l'uguaglianza e la fraternità. A questo scopo, dobbiamo sviluppare un'organizzazione politica decentrata e federalistica e un sistema di produzione economica basato sul modello cooperativo, abolendo inoltre il diritto di successione e la rendita fondiaria.

Da ciò potrebbe sembrare che Lange sia un pensatore fondamentalmente rivoluzionario, che auspica un completo ribaltamento della società. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che questi sono appunto gli *ideali* di Lange, ovvero il primo compito della schilleriana redenzione estetica. Nella sfera ideale siamo liberi di costruire una visione del mondo che segue soltanto criteri razionali, etici ed estetici, senza occuparci del suo legame con la realtà e nemmeno della sua attuabilità. La questione della attuabilità entra in gioco quando si passa al secondo compito, che ci chiama appunto a ridiscendere nella "vita della realtà". Qua, potremmo dire, si passa dagli *ideali* politici ai *programmi* politici, che hanno a che fare proprio col problema della realizzazione degli ideali.

Sebbene l'umanità debba tendere alla realizzazione degli ideali, ciò non significa infatti che questi possano essere calati direttamente sulla realtà. Proprio perché una società ideale immaginata da un singolo individuo (a prescindere da se essa tocca o meno i cuori di altre persone) si distacca dalla realtà effettiva, ogni tentativo di metterla direttamente in atto, imponendola nella realtà, corre il rischio di portare a violenze e

[55] Come scrive Schiller all'inizio della nona lettera: «Ma non c'è qui, forse, un circolo? […] Ogni miglioramento in politica deve partire dalla nobilitazione del carattere, ma come può, sotto le influenze di una barbara costituzione politica, nobilitarsi il carattere?» (F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., p. 140).

distruzione, o semplicemente di venire rigettata. Pertanto, Lange scrive che «l'idealista che invoca un tale cambiamento semplicemente perché un nuovo fondamento del diritto (per esempio il comunismo) è da preferire in base al suo giudizio soggettivo, o sulla base di certe dimostrazioni che egli ritiene convincenti, non può mai pretendere che la società lo segua, e verrà schiacciato dalla società *con il suo diritto naturale* non appena proverà a imporre la sua idea con la forza» (*AF* 277, corsivo mio).

Questo "diritto naturale" di cui parla Lange non è altro che la teleologia naturale, ovvero il meccanismo di sovraproduzione/selezione/distruzione che è il naturale motore dell'evoluzione del mondo. In base a tale meccanismo *naturale*, si conserva nel corso del tempo ciò che viene selezionato grazie alla sua accidentale costituzione favorevole. Viceversa, è come se il mondo esercitasse una sorta di resistenza nei confronti dei cambiamenti che vengono imposti dall'alto, dalle sommità del regno ideale, invece di emergere e consolidarsi per mezzo della teleologia naturale. Nelle parole di Lange:

> Non si può certamente sperare che la migliore organizzazione del lavoro emerga bella e pronta dalla testa di un qualche inventore. E anche se un giorno fortunato portasse alla scoperta di una simile pietra filosofale, magari in un prossimo futuro o magari dopo lunghe lotte e futili tentativi, sarebbe comunque ben distante dall'essere immediatamente riconosciuta e universalmente applicata. Piuttosto, è molto più probabile che assai spesso il meglio verrà frettolosamente rigettato, il peggio sarà provato e rimodellato centinaia di volte, prima che – finalmente – *quel che è relativamente migliore diventerà più durevole, stabile e rifinito in base alle stesse regole con cui gli organismi sono formati e ottengono gradualmente la forma più appropriata per le condizioni di vita che ne governano l'esistenza*. Così, per quanto il fine ultimo di ogni aspirazione sociale deve essere sempre quello di abolire la lotta per l'esistenza attraverso la ragione, che è il suo opposto (anche ciò potrebbe essere costruito secondo il metodo hegeliano!), nondimeno, *non c'è da sperare che ciò accadrà senza la cooperazione della lotta per l'esistenza* (*AF* 251-252, corsivo mio).

Con queste parole Lange sembra quasi invitare ad accettare che la storia seguirà sempre i binari della teleologia naturale. Ovviamente, egli non intende affatto sostenere che dobbiamo venire a patti con la distruzione e sofferenza che il meccanismo della lotta per l'esistenza porta con sé, consolandoci al pensiero che presto o tardi esse condurranno a una qualche forma di progresso. Piuttosto, Lange sostiene che la teleologia ideale dell'uomo e il meccanismo spietato della teleologia naturale possono "cooperare" in modo costruttivo. Infatti, per quanto esse siano opposte da un punto di vista logico (o, hegelianamente, proprio perché sono opposte) possono comunque interagire sul piano storico.

In un certo senso, potremmo dire che secondo Lange dobbiamo sfruttare il meccanismo della teleologia naturale a nostro vantaggio. Cosa che, in effetti, già facciamo. Il metodo sperimentale per prove ed errori, impiegato dall'uomo nei più diversi campi della vita, non è infatti altro che una applicazione del meccanismo della teleologia naturale *per gli scopi posti dall'uomo*. Di conseguenza, esso riunisce in sé elementi di entrambe le forme di teleologia. Da un lato, esso procede impiegando *molteplici* tentativi, per poi *selezionare* quelli conformi allo scopo (come accade nella

teleologia naturale). Dall'altro lato, esso stabilisce intenzionalmente e anticipatamente uno scopo (come accade appunto nella teleologia ideale), il che permette anche una riduzione del numero di tentativi, scartando anteriormente tutti quelli che non si sposano con lo scopo previsto[56].

Nella discussione del darwinismo contenuta della *Storia del materialismo* Lange scrive:

> Se un uomo, per uccidere una lepre, tirasse milioni di colpi di fucile in una vasta pianura e in tutte le direzioni, se, per entrare in una camera chiusa, comprasse diecimila chiavi diverse e le provasse tutte, se per avere una casa costruisse una città e in seguito abbandonasse ai venti ed alle intemperie le case di cui non avesse bisogno, nessuno direbbe ch'egli agisce in conformità con uno scopo (*SM* II 241, traduzione leggermente modificata).

Ad ogni modo, anche se l'uomo può *mirare* alla lepre, *scegliere* una chiave, *progettare* una casa, ciò non significa che non abbia bisogno di diversi tentativi per colpire il bersaglio, scegliere la chiave giusta, o sviluppare metodi di costruzione efficaci. Anche se la teleologia *ideale* raggiunge i suoi scopi in modo perfetto, la teleologia effettiva che utilizziamo giorno per giorno è in realtà una sorta di compromesso tra la teleologia ideale e la teleologia naturale, nella misura in cui impieghiamo *numerosi* tentativi per raggiungere lo scopo *prefissato*.

Tuttavia, c'è da sottolineare una fondamentale differenza tra questa imperfetta teleologia umana e la teleologia naturale: la conoscenza dell'uomo. Non solo stabiliamo (e quindi conosciamo) in anticipo i nostri scopi, ma possiamo anche impiegare il nostro sapere scientifico per ridurre il numero dei tentativi, progettandone di sempre più raffinati. Ovviamente, poiché la scienza si basa sempre su un certo livello di astrazione, difficilmente essa potrà dirci con esattezza cosa dobbiamo fare per raggiungere i nostri scopi, specialmente in ambiti complessi come l'economia, la politica, e più in generale la vita dell'uomo. Pertanto, «la scienza deve rifiutare con decisione la pretesa di assicurare un nuovo ordine alla società»; tuttavia «è estremamente probabile che *con il suo aiuto*, una volta abbandonati i sentieri della sterile tradizione, si possano trovare forme più favorevoli di quelle attuali» (*AF* 17, corsivo mio).

L'aiuto che la scienza può fornire è la possibilità di analizzare i tentativi impiegati, mostrando a quali risultati essi conducono, così da poter valutare cosa funziona e cosa no. Per questo motivo Lange considera la statistica – e in particolare la cosiddetta "statistica morale" tipica dell'epoca[57] – come una delle scienze più importanti per il

[56] Lange non esplicita mai il fatto che il metodo sperimentale si basa su questa interazione tra teleologia naturale e teleologia ideale, ma tale concezione emerge in vari brani delle sue opere. Si veda ad esempio il passo in cui egli scrive: «Persino le grandi scoperte ed invenzioni che formano la base della cultura superiore e del progresso intellettuale sono ancora sottomesse a questa legge generale della conservazione del più forte, sebbene siano controllate secondo i metodi più delicati della scienza e dell'arte» (*SM* II 268).

[57] Lo scopo della "statistica morale" era analizzare per mezzo di strumenti statistici il comportamento umano. Ad esempio venivano studiati i dati su matrimoni, nascite, morti, crimini, etc.,

progresso dell'umanità, tanto da chiamarla «la più rivoluzionaria delle scienze» (*AF* 16). L'analisi statistica è infatti il principale strumento di controllo dei nostri tentativi, mostrandoci gli esiti dei nostri esperimenti[58]. Come si legge in *Die Arbeiterfrage*:

> Quando compaiono i segni sicuri di un cambiamento del mondo, e il vecchio mondo collassa, si può almeno guardare al futuro con crescente fiducia: infatti, *anche se non si può giurare su nessuna teoria*, anche se ogni frammento di esperienza deve essere impiegato al meglio in ogni nuova costruzione, questa esperienza ha comunque viaggiato nella storia, *è stata illuminata dalla statistica* ed è stata attrezzata da tutta la ricchezza delle scienze di *uno strumento eccellente per risolvere nuovi problemi* (*AF* 17, corsivo mio).

In breve, a differenza della natura, grazie alla conoscenza l'uomo ha la capacità di imparare dai propri errori, trasformando i tentativi falliti in un sapere che può essere impiegato per creare nuovi e migliori esperimenti. Pertanto, «le conseguenze pratiche tanto degli esperimenti infruttuosi, tanto degli esperimenti riusciti sono fattori di quel grande cambiamento che ha luogo in parte nelle istituzioni e negli eventi, e in parte nelle menti» (*AF* 350).

Ovviamente, le neonate (all'epoca) scienze sociali non sono ancora in grado di guidarci con mano sicura lungo la strada del progresso. Esse non sono nemmeno in grado di stabilire «con completa certezza in che modo le principali istituzioni *esistenti* influiscono sulle gioie e i dolori dei popoli», così che «rimane del tutto impossibile per ora inventare *nuove* forme statali e sociali di cui si possa determinare in anticipo il funzionamento, come si farebbe con una macchina concepita e progettata su carta» (*AF* 16, corsivo mio). Di conseguenza, Lange sottolinea che non è necessariamente una mancanza di *volontà* a impedire di migliorare la società e a ostacolare il progresso; più spesso è semplicemente una mancanza di *conoscenza* di cosa sia meglio per la società e di come realizzarlo (cfr. *AF* 16).

Ma come possiamo ottenere una migliore conoscenza della sfera politica, economica e sociale?

La risposta è, ancora una volta, il metodo sperimentale per prove ed errori, basato sulla combinazione di teleologia naturale e teleologia ideale. Sviluppando un'ampia gamma di esperimenti sociali possiamo vedere quali conducono a risultati che si sposano con gli scopi che ci siamo liberamente posti (come vuole la teleologia ideale) e quali sono invece destinati al fallimento (in accordo con la teleologia naturale).

confrontandone la frequenza presso diversi gruppi di persone, paesi, anni, etc. Lange tenne lezioni di statistica morale sia all'inizio (1857) che alla fine (1870) della sua carriera universitaria (O. A. Ellissen, *Friedrich Albert Lange*, cit., p. 99, p. 196). È significativo che nelle sue prime lezioni egli definisca la statistica morale come «la dottrina del progresso morale dell'umanità basata su dati certi» (*ibidem*., p. 249).

[58] Per esempio, la statistica può analizzare quali sono le *probabilità* che un individuo nato in una classe povera migliori la propria condizione sociale, mostrando così che il sistema gerarchico non è meritocratico, né dunque adatto a sviluppare i talenti individuali e il progresso dell'umanità (un esempio di questo tipo di analisi si trova nel terzo capitolo di *Die Arbeiterfrage*). Ma la statistica può anche indagare gli effetti di diversi sistemi politici ed economici sulla salute, l'aspettativa di vita, l'istruzione, etc.

Per Lange le nostre istituzioni sono infatti come «esseri viventi, che devono morire affinché di volta in volta nuova vita possa emergere dalle rovine» (*AF* 24). In altre parole, le istituzioni esistenti sono almeno *relativamente* conformi a scopi (nel senso darwiniano del termine) nella misura in cui si sono *conservate* nel corso del tempo. Tuttavia, anche se esse si sono conservate *finora* poiché avevano un'organizzazione accidentalmente adatta alle circostanze, ciò non significa che, a fronte di un mutare delle circostanze, non possano rivelarsi *non più adatte*, e dunque crollare per far posto a nuove e più adatte istituzioni. Questo processo ha coinvolto tanti imperi del passato, ma secondo Lange è in atto anche nella società capitalistica, con le crescenti ineguaglianze che essa porta con sé.

> Si può dimostrare cento volte che i successi degli speculatori e dei grandi imprenditori migliorano anche a poco a poco la condizione di tutti gli altri cittadini; finché sarà vero che ad ogni passo in avanti crescerà egualmente la differenza nella condizione degli individui e nei mezzi per prendere un nuovo slancio, sarà anche vero che ogni passo in questa direzione *ci avvicinerà ad un'evoluzione* in cui la ricchezza e la potenza di alcuni romperanno le barriere risultanti dalle leggi e dai costumi, in cui la forma del governo non sarà più altro che una vana apparenza, in cui un proletariato avvilito diventerà lo zimbello delle passioni dell'aristocrazia, *finché il terremoto sociale finisca per mandare all'aria tutto e inghiottisca l'ingegnoso edificio degli interessi particolari* (*SM* II 429, corsivo mio).

Da questa prospettiva, una rivoluzione è il modo in cui la teleologia naturale sancisce la non conformità a scopi di un'istituzione, la sua inadeguatezza alle condizioni di esistenza. La prova del tempo è infatti il banco di prova ultimo della conformità a scopi (sia che si tratti di un organismo vivente sia che si tratti di un'istituzione politica e sociale)

Dunque, da un lato dobbiamo evitare la violenza e la sofferenza delle rivoluzioni, che non è altro che la sofferenza e la violenza del principio di distruzione insito nella teleologia naturale. Dall'altro dobbiamo servirci della teleologia naturale per imparare quali istituzioni sono in grado di conservarsi nel corso del tempo e quali sono invece destinate a cadere. L'unico modo per conservare gli aspetti positivi della teleologia naturale (la prova del tempo) sbarazzandoci dei negativi (la distruzione e sofferenza) è sviluppare degli esperimenti sociali *su piccola scala*. Come non abbiamo imparato a progettare aeroplani costruendo enormi velivoli pieni di gente e lasciandoli schiantarsi al suolo, ma sviluppando una serie di esperimenti in scala ridotta che ci hanno permesso di acquisire una conoscenza dell'ingegneria aereonautica tale da progettare aerei che non cadono, così in ambito sociale non dobbiamo lasciare che si sviluppino grandi strutture politiche ed economiche e attendere se crollano o meno, con tutte le tragiche conseguenze del caso. Piuttosto, dobbiamo sviluppare una quantità di esperimenti sociali su piccola scala che ci permettano di imparare progressivamente cosa funziona e cosa no in modo incruento. Alcuni di questi esperimenti saranno destinati al fallimento, altri riusciranno ad andare avanti. In entrambe i casi avremo imparato qualcosa. Certamente, anche le rivoluzioni e le cadute degli imperi ci insegnano qualcosa. Ma appunto il nostro scopo è imparare nel modo più efficiente possibile, riducendo al minimo le sofferenze.

La necessità di sviluppare esperimenti sociali in scala ridotta è quindi un ulteriore argomento a sostegno della decentralizzazione. Può anche darsi che finora il corso della storia abbia teso verso lo sviluppo di istituzioni sempre più grandi, come affermano i sostenitori del darwinismo sociale, secondo cui lo stato più grande e potente finisce per schiacciare gli altri nella lotta per l'esistenza. Tuttavia, questo è il frutto della teleologia naturale. In quanto uomini dotati di ragione possiamo e dobbiamo immaginare un corso diverso della storia, in cui lo sviluppo di una quantità di piccoli esperimenti sociali nati dal basso (associazioni, cooperative, etc.) permetta di testare nuovi sistemi politici ed economici, facendo aumentare progressivamente le nostre conoscenze in ambito sociale, così da progettare nuovi esperimenti sempre più raffinati, conducendo così a uno stabile, continuo e pacifico progresso sociale[59].

Per consentire lo sviluppo di questi esperimenti sociali è necessario che gli stati nazionali garantiscano la massima libertà di associazione ai cittadini. Per questo motivo, Lange invoca «piena libertà anche per gli esperimenti a tutti gli effetti comunisti, nella misura in cui non ledono i diritti di chi non è coinvolto, e a maggior ragione per tutti gli esperimenti sociali che si distaccano meno dall'esistente, specialmente per le associazioni cooperative di ogni tipo, indipendentemente dal fatto che contengano elementi più o meno comunisti nella loro organizzazione» (*AF* 296). Inoltre, Lange ritiene che lo stato debba avere il compito di difendere questi esperimenti embrionali dagli attacchi del sistema politico centralizzato e delle organizzazioni economiche capitaliste, impegnate nella lotta per la *loro* esistenza. Di conseguenza, la strategia dell'auto-aiuto (*Selbsthilfe*) non solo non si oppone a quella dell'aiuto statale (*Staatshilfe*), ma non può fare a meno di esso se non si vuole che tutte le iniziative dal basso vengano schiacciate sul nascere. Per questo Lange scrive che la vera contrapposizione non è tra *Staatshilfe* e *Selbsthilfe*, ma tra centralizzazione e decentralizzazione (cfr. *MA* 139), ovvero tra stati federalisti che sostengono le iniziative dal basso e stati verticistici che le sopprimono in nome del governo centralizzato. Secondo Lange, «se i nostri stati lasciassero alle società comuniste mano libera – come esigono i principi di giustizia – si potrebbe immaginare che l'intero stato si dissolverebbe gradualmente in una pluralità di tali comunità» (*AF* 293). Ciò significa che lo scopo di una società comunista non verrebbe raggiunto per mezzo di un totale rovesciamento rivoluzionario del sistema esistente, ma attraverso un progresso continuo basato sullo sviluppo dal basso di esperimenti sociali comunisti.

Riassumendo, possiamo quindi affermare che nel pensiero di Lange sono individuabili tre forme di teleologia, ovvero tre forme di sviluppo finalistico: 1) una teleologia naturale che raggiunge strutture conformi a scopi per mezzo della legge dei grandi numeri, ovvero in modo non intenzionale, ma tramite i principi di sovraproduzione

[59] Questa concezione si ritrova anche nel pensiero pedagogico di Lange, che sostiene la libertà di educazione in opposizione all'istruzione gestita centralisticamente dallo stato. Secondo Lange è preferibile infatti avere una pluralità di scuole organizzate da associazioni differenti (incluse associazioni religiose), così da avere un «"campo sperimentale" pedagogico […] atto a promuovere la capacità di riforma del sistema scolastico» (F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange - Denker Der Pluralität*, cit., p. 78).

e distruzione; 2) una teleologia ideale, basata sulla posizione intenzionale di scopi e sull'adozione intenzionale dei mezzi adatti al loro raggiungimento; 3) e infine quella che vogliamo chiamare una teleologia riformista, anch'essa volta al raggiungimento di scopi intenzionali (come quella ideale) ma basata sul metodo sperimentale per prove ed errori (il che la avvicina alla teleologia naturale). Nella teleologia riformista, l'analisi dei risultati dei nostri esperimenti (sia dei loro successi che dei loro fallimenti) consente un graduale aumento delle nostre conoscenze, e quindi un lento ma costante progresso della nostra capacità di individuare i mezzi adatti al raggiungimento dei nostri scopi.

Alla teleologia naturale corrisponde la società umana basata sull'interesse egoistico e la lotta per l'esistenza, che conducono alla divisione gerarchica tra classi. Alla teleologia ideale corrisponde l'immagine perfetta di una società egalitaria in cui ogni individuo è in grado di coltivare la propria umanità in comunione con gli altri uomini. Alla teleologia riformista corrisponde l'immagine di una società in cui gli individui sono liberi di associarsi in comunità dove sperimentare nuove forme di produzione e amministrazione, così da sviluppare le nostre conoscenze in ambito politico ed economico e selezionare gli esperimenti sociali più adatti ai nostri scopi.

4. *Conclusioni*

Dall'analisi svolta risulta evidente che le concezioni politiche di Lange possono essere collocate coerentemente all'interno della sua più ampia visione filosofica, se questa viene letta alla luce dell'influenza di Schiller. In particolare, la figura di Schiller ci aiuta a inquadrare meglio il kantismo di Lange (che procede nel solco della reinterpretazione di Kant iniziata proprio dal poeta tedesco). Lange si rifà infatti a Schiller sia nel tenere ferma la distinzione tra mondo ideale e mondo reale (evitando la tentazione di riunificarli, in cui era caduto Kant), sia nell'indicare come essi possano entrare in relazione grazie al duplice compito posto dalla redenzione estetica.

Grazie al lavoro da me presentato si comprenderà quindi perché Lange scrive che «la "redenzione estetica"» di Schiller «con ogni probabilità è più strettamente legata alla soluzione della questione sociale (se essa può essere trovata senza passare prima per una catastrofe generale), di quanto si possa pensare a prima vista» (AF 142). La comprensione dei due momenti della salita verso l'ideale e della ridiscesa nella "vita della realtà" è infatti la chiave per capire come l'uomo possa incidere sulla realtà, plasmandola secondo i suoi ideali.

In questo modo il pensiero di Lange non appare più diviso tra una parte teoretica di derivazione kantiana e una parte politica (che alcuni interpreti hanno persino fatto rientrare nel social-darwinismo dell'epoca[60]). Al contrario, si può apprezzare l'unità del pensiero di Lange, tutto attraversato dalla tensione tra la conoscenza del mondo reale da un lato e le ideali aspirazioni etico-estetiche dell'uomo dall'altra.

[60] D. A. Stack, *The first Darwinian Left: Radical and Socialist responses to Darwin, 1859-1914*, in «History of Political Thought», 21 (2000), pp. 682-710, p. 683.

Hegelianism in Windelband: Culture, Values, and History

Sebastian Luft

Introduction: Neo-Kantianism as Initial Rejection of Hegelianism and Its Gradual Opening Towards Hegel

When discussing Hegel and Hegelianism in any thinker, the initial question always needs to be asked: What aspect of Hegel is one talking about?, and, more broadly: What is Hegelianism? The dialectical method? His philosophy of history (or generally his historic approach to philosophy)? His Logic? His theory of the Absolute Standpoint? In discussing a putative Hegelianism in Wilhelm Windelband, or perhaps more modestly *Hegelian elements* in Windelband's thought, these questions need to be answered, before one can talk about Windelband's Hegelianism in any meaningful way. But let us attempt to answer these in a roundabout way and return to them directly later. In any case, the following reflections here must be restricted to a few main points, getting right to the heart of the matter.

To begin to address these questions, it is useful to briefly expose the historical background both of Windelband and the broader movement of Neo-Kantianism, of which the latter was a crucially important member: In the second half of the 19th century, so the *standard story* goes, Hegel was a *persona non grata*, especially in the work of the (early) Neo-Kantians. In fact, it is in large part due to these thinkers, later called Neo-*Kantians,* that Hegel's philosophy witnessed this fate. The very term "Neo-Kantian" was already a term of provocation, in conjunction with the battle cry "back to Kant!" after, in their members' eyes at least, too many dealings with Hegel. The call back to Kant was, in effect, a "leaping back over" the Hegelian legacy.

What were the reasons for this radical rejection of Hegel and the -isms associated with his thought, and the concomitant firm embrace of Kant, such that the movement to which Windelband belonged is now first and foremost identified with Kant?[1] Is it his speculative approach; is it that he is too remote from contemporary natural science (or has an antediluvian, altogether "weird" view of them); that he is

[1] As an aside, it is well known that the label "Neo-Kantianism" was not without critique and without alternatives, such as "Neo-Criticism," "Neo-Fichteanism," "*Kritizismus*", and even others. That history would identify this entire movement as "Neo-Kantianism" in hindsight is not without problems and prejudices, both systematic and historical.

not aware of the naturalist challenge posed by Positivism and its siblings, Scientism, Materialism, Darwinism? All these points, and perhaps more, can amount to a general dislike of Hegel's thought in the late 19th century, the age of positivistic science. Windelband was certainly speaking in the same voice as the Neo-Kantians of other camps, e.g., the members of the Marburg School (whose rejection is equally peculiar, though different from Windelband's). And yet, as Katherina Kinzel rightfully notes, as of his mature and late phase, "Windelband's language assumes a Hegelian tone"[2]. What is Hegelian about this tone? Why would the dyed-in-the-wool Kantian assume such a tone?

In the following, I will highlight what I consider some, indeed the main Hegelian elements in Windelband's late thought. They will not only show that the Neo-Kantian is in his late phase in effect no less a "Neo-Hegelian", if this label may be permitted (with remarkable overlap with some more modern and even contemporary Neo-Hegelians, which also requires a separation between the historical Hegel and what they take to be "good" Hegelianism). In addition, this article will also, hopefully, have the effect of correcting the oft-voiced sentiment (voiced by the Neo-Kantians themselves) that Neo-Kantianism had absolved itself of the speculative elements of Classical German Philosophy. I will attempt to show, instead, that a good deal of Neo-Kantian effort, at least of the Southwest School, can be seen as being Kantian *as well as Hegelian*, or perhaps better, as aspiring to find a judicious solution and satisfying stance between the question as old as classical German philosophy itself: Kant or Hegel? It should be clear that the label "Neo-" is an index that is meant to philosophize "in the spirit" of Kant (or Hegel), thus that none of what is to follow (and this holds for *all* classical, seminal Neo-Kantians) is intended as a contribution to reading and interpreting Kant or Hegel correctly from an exegetical point of view[3]. Rather, all of these thinkers claimed a certain amount of originality to their positions, inspired by Kant or Hegel, but not adhering (as Cohen put it formulaically) "to the letter, but to the spirit" of the thinkers in question. The spirit in the late phase of the Neo-Kantian Movement was, thus, both Kantian as well as Hegelian.

The following attempt is divided into three parts. In the first, I will reconstruct the role of philosophy according to the late Windelband, who here stands under the influence of Hegel, as he himself acknowledges. What exactly are these Hegelian elements in Windelband's understanding of the role of philosophy in the concert of cultural work? In the second part, I will show how the arguably most famous part

[2] Cf. Katherina Kinzel, *Wilhelm Windelband*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/wilhelm-windelband/>.

[3] It was Windelband himself, who gave out the famous motto, which is valid for all original Neo-Kantians, "to understand Kant means going beyond him", cf. Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Ed. with annotations and an introduction by J. Bohr & S. Luft, Meiner, Hamburg, 2021, p. 4 (from the first Preface of the *Präludien* of 1883).

of the Southwest School's philosophy, the philosophy of values, is also a result of Hegel's influence. This move will perhaps come as a surprise, as it presupposes the fact-value distinction, based on that between nature and culture, that has become problematic not only since Hegel but even more so in the wake of evolutionary theory. The latter famously questions the distinction between beast and human necessary for the claim of us being amenable and answerable to values. The discussion of values, finally, will lead to a brief reconstruction of Windelband's ambiguous stance with respect to Hegel's big theme "reason in history" and the question of teleology despite the timelessness of values. These discussions will allow us to indicate, in conclusion, why and how some motives from Windelband's Hegelian stance might be of interest to some contemporary efforts.

1. *Philosophy as Investigation of Culture and the Role of Philosophy for the Work of Culture. The Way via History*

In order to focus the following reflections dealing with Windelband's stance on Hegel, it should be helpful to determine the main resource for Windelband's alleged Hegelianism and the context where it is uttered, namely his speech (later published as article), *Die Erneuerung des Hegelianismus* (*The Renewal of Hegelianism* of 1910), which becomes part of his famous essay collection (indeed one of the most-read and -cited text of the entire Neo-Kantian movement) *Präludien* (henceforth "P"). This volume, which experienced five editions during Windelband's lifetime[4], collects essays on "philosophy and its history"[5]. However, I shall also quote from esp. one other text, his last book *Einleitung in die Philosophie* ("EP") of 1914, which, though appearing with a rather innocuous title, can be considered his "last word"[6]. Given that Windelband died at the relatively early age of 67 in 1915, both of these writings can

[4] Cf. *Präludien*, cit., pp. 3-7.

[5] Cf. the new edition of 2021 and the editors' introduction (Bohr & Luft).

[6] Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1914. The *Einleitung* is intended as a non-historical, purely systematic introduction to philosophy, which, however, is supposed to be read in tandem with his (equally purely) historical *Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie* (a quite popular work, edited in several editions). The key to understanding the connection between systematic and historical modes of philosophy is to be found in his article of 1907, "*Geschichte der Philosophie*," as Windelband reveals in the "Vorwort" to the *Einleitung*, p. v. In this article, Windelband lays out the Neo-Kantian idea(l) of *history of problems* (*Problemgeschichte*), according to which "history [is] the 'organon of philosophy', as a guide to the absolute values that the critical method seeks to reveal" (Kinzel, *Wilhelm Windelband*, cit., p. 25). This method of writing the history of philosophy has suffered much critique in the 20th century, but has also been resuscitated in newer philosophical historiography, cf. Richard Rorty, *Historiography of Philosophy: Four Genres*, in *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, CUP, 1984, pp. 49-76. I cannot devote more space to this issue here, though it would also merit inclusion in the list of timely topics from Neo-Kantianism in contemporary philosophy.

be considered late(st) texts in the thinker's oeuvre, summing up his achievements and staking out his mature position.

To begin with, a few words on the text with the most obviously Hegelian flavor, the talk before members of the Heidelberg Academy of Science of 1910, on the "Renewal" of Hegelianism. The talk was given as *Akademierede* of 1910 at the newly founded Academy of Sciences at Windelband's university. Windelband was instrumental in founding it. 1910 was the year of its inauguration and Windelband proudly gives the inaugural speech as its first president[7]. It is remarkable that for a Neo-Kantian – the term had established itself widely by then and Windelband was considered one of its main representatives – would choose the (erstwhile) arch-enemy Hegel as the first subject of the academy's founding. Yet fittingly, the talk of renewal of Hegel(ianism) occurs in the context of a meditation on the nature and purpose of an academy of sciences in general, and the role of philosophy in the context of such an academy in particular. In this context, Kant assumes a seminal role; for it was Kant who not only revolutionized philosophy as it was known; his notion of the a priori ("this so oftentimes misunderstood word")[8] was also placed in a foundational role with respect to the individual scientific disciplines. Indeed, it is the task of Kant's transcendental philosophy that it "investigates the conceptual foundations of knowing, morality, right, history, art, religion, and it does it in a manner that these foundations are revealed in their substantial self-evidence [*sachliche Selbstverständlichkeit*], as they hold valid (…) in themselves"[9].

Philosophy, as of Kant, is in the service of providing the philosophical (a priori) foundations for all cultural domains. It is in this sense, thus, that "philosophy has its proper right [*Eigenrecht*] and its place of research [*Forschungsstelle*] also in an academy and also should participate in its work in this manner"[10], in the light of the fact that such academies typically deal with specialized work in scientific disciplines. From this vantage point, philosophy may be permitted – especially on a day of festivity, to remain in the context of the festivities – to inquire into more general issues. As an assessment of philosophy's role in a place dedicated to research alone, this meditation pertains also to Windelband's self-assessment of where he stands at the status quo and to the path he has traversed so far. And as the philosopher surveys this work of the special science, he makes the curious observation in the year 1910:

> And when the representatives of philosophy […] attempt to interest the public in something more general and will raise a question, which hangs together with the current position of his science to the general life of the spirit. If I do this, then I am tempted today to justify a fact that surely must be noticed by everyone who takes an interest in

[7] More details about the founding of the Academy and Windelband's "wheeling and dealing" to bring it about can be found in the volume on the "research foundations" (*Forschungsgrundlagen*), ed. by J. Bohr & G. Hartung. Suffice it to say that this founding was something that Windelband pursued with great energy and enthusiasm and was considered the crowning achievement of his academic career.

[8] P, p. 243.

[9] Ibid.

[10] P, p. 244.

> current philosophy, its literary and academic work [*Betrieb*], a fact which raises eyebrows everywhere: this is the renewal of Hegelianism[11].

What reveals itself, hence, to the philosophical-historical onlooker is that the necessary progress that occurred in the time of classical German philosophy – from Kant via Fichte and Schelling to Hegel – the same progression now repeats itself 100 years later:

> When post-Kantian philosophy had to direct itself with its conceptual work to the development of a system of reason, then it was indeed a necessary progression leading from Kant via Fichte and Schelling to Hegel, and the repetition of this process in the progression of the most recent philosophy from Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism is not random, but contains within itself a substantial necessity [*sachliche Notwendigkeit*][12].

The purely formal upshot, so far, is, according to Windelband, that Neo-Kantianism now (1910) has moved into a Neo-Hegelian phase, which obviously includes Windelband himself[13]. To understand Windelband's new stance, it is necessary to first assess his view of Kant, which is, in turn, informed by Hegel's view on Kant. What follows is a meta-reflection, namely a *Neo-Hegelian* view on his Neo-Kantian stance, with, in turn, a Neo-Kantian view of Kant. Here is, first, Windelband's Neo-Kantian rendering of Kant's achievement:

> It is necessary [according to the Kantian positing of a priori research] to investigate that a priori, the substantial in-itself of reason, which holds valid [gilt], independently of all empirical comprehension, for the world of experience. (…) Our experience finds within itself (…) a number of presuppositions without which our common spiritual life [*gemeinsame Geistesleben*], generating the essence of all culture, would be impossible. (…) These presuppositions inform [*zugrundeliegen*] all scientific thought, all moral life, all artistic engagement and enjoyment, all religious conviction and activity[14].

Windelband's reading of Kant is thus already Kant as a philosopher of the *entire* culture, searching out the a priori presuppositions in *each individual* cultural domain; domains, however, which we all have in common as cultural creatures[15]. Here, too,

[11] Ibid. In the following, I quote from the new critical edition of Windelband's *Präludien,* ed. by J. Bohr & S. Luft (the critical edition contains the original pagination in the margins).

[12] P, p. 247.

[13] This assessment is reminiscent of Rorty: In his famous introduction to Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Rorty speaks of Sellars ushering in the "Kantian" phase of Analytic Philosophy, after its first "Humean" (empirical) phase. It is Brandom, who presumably ushers in its "Hegelian" phase. So the same movement, delayed and in a different context, happens yet another almost 100 years later once again! I can only point to this parallelism and cannot investigate it further, although the parallelism between Kant, Neo-Kantianism and Neo-Hegelianism on the European continent and between early, middle, and late analytic philosophy would certainly be worthy of a study of its own.

[14] P, pp. 247 f.

[15] Note the formal proximity to the Marburg School philosophy of culture: an a priori account of all cultural forms in their specificity. I shall return to this issue below, as the similarities but also differences between both Neo-Kantian schools are philosophically interesting.

the anthropological view held by our Neo-Kantian emphasizes the definition of the human being as *animal culturale*, over against that of *animal rationale*. In this view of Kant, or the Kantian project as it *ought to be* executed, the transcendental philosophy extends to all domains of human activity and productivity, insofar as these are not accidental empirical doings. Instead, what is seemingly merely empirical and historical is enabled (made possible, transcendentally) by our a priori capacities, that is, by what we have in common in our essence as humans. The actual cultural work, however, is something *empirical* occurring over the course of history.

What, now, has Hegel added in the further development of post-Kantian philosophy? It is here that Windelband posits the two movements after Kant "at this Heidelberger lectern" as a dialectical opposition: Jakob Heinrich Fries, professor in Heidelberg between 1805-16 (though of mathematics and physics), and Hegel, who served as professor there between 1816-1818. The dispute between Fries and Hegel revolves around the ambiguity already present in Kant, who famously wavers, from the first to the second edition of the First Critique, between a subjective or objective deduction of the categories. The "subjective" deduction opens the door to an *empirical* derivation of the a priori. This is where the difference between Fries and Hegel becomes manifest, since this empirical path has been understood in a twofold way, as psychological or historical[16]. While both interpreters of Kant know that one must not "mistake the actual validity of values of reason with those that they find in psychology and history"[17], they nevertheless see the "organon of philosophy"[18] in psychology and history, respectively, which are "antithetical poles"[19]. Which one is viable?

Fries consciously follows the path that already Kant flirted with but ultimately rejected in the development of his critique, namely a path that leads into psychologism: trying to derive insights about the mind from an investigation of individual mental life. But these processes that we share "with all animal creatures"[20] are "completely indifferent concerning their value and meaning and their rational meaning"[21]. Psychology can never be more than just a natural science; it can never, thus, be even as much as a supplement to the a priori philosophical investigation. But is there another empirical path that can lead to the human being as a *cultural* creature, elevated above brute nature?

This is Hegel's path via history. Indeed, when Hegel launches an investigation into the "reason of the human species in all of its historical formations"[22] in his

[16] Windelband accords both empirical and a priori methods their respective due, under the titles of "genetic" and "critical" methods. I shall return to this later. Windelband's critique of Fries turns on the, in his view, *faulty execution* of the empirical method.
[17] P, p. 248.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] P, p. 250.
[21] Ibid.
[22] P, p. 248.

Phenomenology[23], this empirical path leads, via history and its manifestation, to the true understanding of the human as such, since the human being itself "bears, as a cultural human being, the entire totality [*ganze Fülle*] of historical tradition in himself"[24]. The empirical human being is thus not fully *comprised* of her historical existence, but equally cannot be understood *without* it. Explicitly employing the Hegelian language of spirit, Windelband writes:

> The actual hearth for our knowledge of the values of culture [*Kulturwerten*] is precisely history, in which these values are acquired with the progressive concrescence of peoples to a humanity through the effort of all of them – science, morality, right, as well as art and religion. The human being as rational creature is not given [*gegeben*] but historically given as a task [*aufgegeben*]. We partake in world-reason [*Weltvernunft*, translatable also as "reason in the world"/SL] only as historical creatures, as species in the course of its development. Therefore history is the true organon of philosophy: in Hegel's language, the objective spirit is the dwelling space [*Wohnstätte*] of absolute spirit[25].

To paraphrase, absolute spirit is the "essence" of humanity, and it will have to be seen in the next section what exactly it consists in. But this essence must be executed somewhere, and this locus is history; indeed, spirit manifests itself and becomes efficacious in history as objective spirit. Windelband thus comes before the "antinomism", as he himself calls it[26], between supra-temporal truths and their necessary manifestation in human history in its development and temporal progressive unfolding[27]. I shall return to this antinomy in the next section.

[23] As Levy points out in his succinct but excellent presentation of Hegel's influence on Windelband, the latter takes his cue mainly from the developmental story in the *Phenomenology* and regards Hegel's "metaphysical logic" (Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Heise, Charlottenburg, 1927, p. 65) rather as a "problem" to be solved by the further development of his school. This occurs most pointedly in Lask's *Logic of Philosophy*, cf. ivi, p. 75.

[24] P, p. 250.

[25] P, p. 250 italics added. It cannot be accidental that Windelband employs the Marburg coinage of "*gegeben*" and "*aufgegeben*" to describe the task of philosophy as seeing the essence of the human being as something "given as task" of the future. The difference between Windelband and Marburg seems to be that for the Marburgers, the Aufgabe will at a given point in culture's development become a Gabe, a given (something reached), which will, in turn, "liquify" once again into a Aufgabe, and hence for the Marburgers the work of culture will continue ad infinitum, without a final telos ever reachable. Windelband, in turn, seems to believe in a rather simple teleology. This difference, too, can only be stated here but would require a comparative investigation of its own.

[26] EP, p. 40.

[27] It is thus quite misleading when Brandom characterizes Windelband's role in his time as follows: "[In the 2nd half of the 19th cent.], the very idea of reason as efficacious in our lives would be called in question by globalizing the genealogical enterprise [begun by Marx and Nietzsche] to extend it to all discourse. This challenge would come to be expressed explicitly in various forms in the twentieth century, but the neo-Kantian Windelband could already find it implicit in the aspirations of his nineteenth century historicist opponents." (Robert Brandom, *Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity*. Howison Lectures in Philosophy Series, UC Berkley. URL = <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf>). This implies, if I am

How is Hegel's turn to history instead of the human psyche an avoidance of historicism, if it is not to be just another form of relativism besides psychologism? How can Windelband claim Hegel's "victory" over Fries? As he admits, "This victory cannot be gained at the expense of a fallback into historicism, which is a case of relativism at least as worrisome as psychologism"[28]. The answer Windelband gives is analogous to that regarding the human being as both a rational as well as historical creature. His answer opens the path towards his arguably biggest theme, that of values: Not everything occurring (or simply happening) in history lends itself to a "critique of cultural research"[29], as Windelband terms the reconceived transcendental philosophy. Instead, the task of this critique is to sift through the historical material in order to *find* what is rational. What is rational is what is timeless, and the word for this is, following Lotze, *values,* or as Windelband calls more precisely "rational values" (*Vernunftwerte*). To put a twist on Hegel's famous dictum concerning the "real being rational and the rational real" from the *Rechtsphilosphie*, one finds the rational when one gazes at history in a rational manner; history "gazes back" at the inquirer when she looks at it thusly, trying to see the rational in the contingent. One could call Windelband's task a "rational reconstruction" (Brandom) of history regarding what is of value in its various empirical forms. What is Hegelian about such this is if we briefly insert a contemporary interpretation of Hegel. *Brandom* describes Hegel's method as a "retrospective recollective narrative that makes explicit a noumenal reality found to be already implicit in its various phenomenal appearances"[30]. This goes for Windelband too when he says, "The rationality or the rational value of our psychological or historical activities[31] is obviously completely independent of precisely these [empirical human] activities. Contrariwise, our activities only receive their rational value by making these contents [of our activities] their theme"[32].

not mistaken, that Brandom reads Windelband as an anti-historicist, which is certainly true if one focuses on his (better known, to be sure) philosophy of values alone. But the foray into this Hegelian historicism should make clear that Windelband is not a clear case of anti-historicism, but citing his famous dictum, "history is the organon of philosophy". I shall return to this point in the conclusion.

[28] P, p. 252.

[29] P, p. 251.

[30] Robert Brandom, *Heroism and Magnanimity. The Post-Modern Form of Self-Conscious Agency*, Marquette University Press, Milwaukee, 2019, p. 10 f. The significant difference to Brandom is, to be sure, that the latter is committed to a "naturalized" version of this sort of reconstruction (cf. ibid.), a naturalism he also attributes to Hegel. Whether this reading of Hegel is correct, is something I shall leave open here. Brandom is attempting to defend Hegel against a "metaphysical" reading, whatever that may be, which Windelband also does; but it is not certain that the alternative is a naturalism.

[31] By including the psychological besides the historical activities of human beings, Windelband, interestingly, leaves open the possibility of a critical psychology, which also does not have to lead to psychologism. But as far as I can tell, he leaves this option unexplored. At this systematic juncture, it would be worth comparing this possibility with Natorp's idea of a "rational psychology" or "psychology according to critical method", which is the inverse, "reconstructive" path the Marburg transcendental method goes.

[32] P, p. 252.

Once again, not all contents are automatically rational just by "sifting through" the historical material. Rather, this process is a critical one that separates the grain from the chaff. The real yield, thus, are values. The ontological status of these rational values are, again following Lotze, that of "holding valid" (*gelten*; validity: *Geltung*). This is the term of art for their apriority. These will be explored in the next section. For now, we can conclude this section by saying that Windelband favors Hegel's *way to* rational values *through* history, though they may not be *reduced* to history. But since we are, first and foremost, historical creatures, the most readily available avenue to search for these values is through history. But what the search for values affords us is a *critique* precisely of history and us in history, to the extent that the rational has or has not been achieved in it. Values, thus, always have their concrete bearing on us as creatures in history, and in our making of it progressively.

What occurs, conversely, when the rational reconstruction finds values in history, is that these contents are placed into their proper space, the "Space of Reason". Windelband here almost literally anticipates the Sellarsian phrase of "placing into the space of reason" when he says: "All contents of external experience acquire objectivity – that is, general and necessary validity – only through placing them into a nexus of an infinite space, which is not itself an object of experience (…)"[33]. The rational-reconstructive philosopher, in other words, assigns these contents their proper space: in the space of reason. But this demand is given as a task (*aufgegeben*), not simply given; the look at historical facticity has as a postulate to *find* rational values and to continue doing so, even in the darkest times. It is, thus, a work that must be actively pursued, and it is something that is perhaps not always easy, and perhaps requires an unreasonably optimistic view of the human being (as discussed in the Conclusion).

2. *Timeless Values and Their Manifestation in Mind and History*

We already noted the "antimonious" character of Windelband's thought in that it posits the realm of the natural and that of the normative as two irreducible realms of being. Natural entities exists – values hold (*gelten*), following Lotze's reading of Plato's Theory of the Forms. This antimonious dualism also holds for Windelband's famous distinction between nomothetic sciences (those dealing with nature to which general laws are ascribed) and idiographic sciences (those dealing with individual cultural events, to which values are ascribed), which extends this ontological predicament[34]. This means that, methodologically, this distinction is equally unbridgeable. This double dualism, both ontological and methodological, holds firm

[33] P, p. 253.

[34] Whether norms and values ultimately are the same or have a common ontological root, is part of Windelband's metaphysical speculation, which he leaves unresolved. Cf. Levy's succinct reconstruction of this dilemma (and the dissatisfactory nature thereof) and his critique in Levy, *Die*

or stands as a rigid antithesis, in Hegel's terminology. In positing this unbridgeable ontological difference, no synthesis is possible here, other than in high-flying speculation, though it is a speculation neither Windelband nor Lotze himself was inimical to[35]. Yet this is merely a gesture to a form of speculative enthusiasm that may be permitted from time to time, but has no place in the bathos of culture and its philosophical account.

Thus one will have locate Hegel's influence elsewhere. This influence is to be found in a different synthesis. To begin with, the difference between the natural being and the being of values is that the latter hold, they hold valid. But how is this validity manifested? Windelband's answer is that, as positing validity, they also stipulate how things *ought* to be[36]. They become, in other words, norms, laying down how being *ought* to be. Values have, thus, not only indicate the being of values, but values have an intrinsically *normative force*, indicating how things in the realm of culture *ought to be*[37]. Thus, the being of rational values (*Vernunftwerte*) consists in the forms of their "holding-valid" (*Gelten*), "through which they become norms for human rational functions, with which the latter have to comply [*sich fügen*]"[38].

The issue of values, thus, is that of normativity, of ought. To define values as essentially normative is a twist on the Kantian is-ought distinction: objects of nature are, objects of culture ought to be (according to values as norms). This means: rational is what *ought* to be correctly thought, done, felt. The imperative "ought", thus, is not restricted (as in Kant) to practice, but pertains to the trias of thinking, doing, (aesthetical) feeling. If all of these three have the ontological "index" of ought, however, this means as a consequence that Kant's distinction between theoretical and practical reason and, *a fortiori*, between theoretical and practical philosophy becomes sublated in a Hegelian synthesis. As all of the realm of value carries the character of "ought", the distinction between what reason is and what it does (or ought to do), becomes sublated. If Fichte's move from the ego as *Tatsache* amounts to an active principle of activity (as *Tathandlung*), thus to a subjective idealism, then Hegel's absolute idealism consists in declaring theoretical and practical reason as at

Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus, cit., p. 63 f.

[35] Cf. P, p. 252, where Windelband cites approvingly Lotze's "exemplary commitment to Hegel", Cf. P, p. 575 f., where the editors cite the passage from Lotze's *Logic* of 1880. Here, Lotze holds that it was the task of Plato's "speculative dialectic to deduce all synthetic truths from a highest principle": "rightfully one can take this to be the goal of Hegel's renewal of this attempt" (P, p. 575). To this Lotze adds his own "confession", "that I, too, hold this much-maligned form of speculative intuition to be the highest and absolutely unattainable goal of science" (P, p. 576).

[36] As a linguistic reminder, the verb *gelten* and its cognate noun *Geltung* are etymologically related to *Geld* (= money, currency), as something that holds a validity or worth.

[37] Values are thus the general lawfulness of cultural things (how they *should* be), natural laws are the general lawfulness of how things are (natural things as standing under laws of nature). Both are, however, by virtue of their ideality general and a priori.

[38] P, p. 252.

bottom one. Levy calls this the "furthest move [*Vorstoß*] towards Hegelianism"[39] in Windelband's thinking, "since Kant's decisive distinction between theoretical and practical philosophy is declared to be untenable"[40]. This move had been anticipated by Kant himself with his "universalistic principle of practical reason" and demanded by the latter, but it would be up to Hegel's philosophy, which Windelband here dubs "the great movement of the philosophy of identity"[41], to bridge the gap.

This identity is, once again, not given, but given as a task in the form of a postulate in history:

> The nexus of rational values is not given, but given as a task through the postulate of rational unity. We find it, historically contingently, individually and in individual nexuses, which we are able to experience retroactively [*nacherleben*] as the contents of our rational functions. But since their validity is independent of these functions of ours, their immanent substantial nexuses in its totality become a necessary presupposition[42].

Windelband, thus, resists taking the ultimate Hegelian plunge, which to Windelband would consist in a "metaphysical hypostatization of ideas"[43], but he nonetheless overcomes (or sublates) the Kantian distinction between theory and practice *within* the realm of values. The entire realm of values is *inherently normative* as in setting up norms of how we *ought to* think, act, feel. And once again, this ought is a postulate, a task (*Aufgabe*), a regulative idea of how we ought to exist despite our factual-empirical existence as finite creatures in history, who fail to live up to the values we ourselves posit. Thus, while Windelband remains a dualist in the distinction between the natural and the normative, the very term "normativity" for the latter realm indicates the Hegelian move to synthesize all dualisms in this realm, while at the same time not blurring the lines between the rational functions of thinking, acting and feeling.

This caveat to follow Hegel's speculative metaphysics all the way can ultimately be gleaned in Windelband's insistence that philosophy ("if it wants to be a science of its own"[44]) has to heed its task as "a special research [*Spezialforschung*] concerning the conceptual structure of all cultural consciousness"[45]. In this respect, it remains a part of the critical task that a philosophy of culture can ideally hope to achieve. It is part of the effort to understand culture in investigating and clarifying this "conceptual structure of all cultural consciousness," but as a *Spezialforeschung* of this sort, it is not in the business of building an all-embracing theory or system of culture.

[39] Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, cit., p. 62.
[40] Ivi, p. 63.
[41] Ibid.
[42] P, p. 254.
[43] Ibid.
[44] Ibid.
[45] Ibid.

3. *Teleology in History: Windelband Between Kant and Hegel*

When it comes to the problem of history, arguably Hegel's greatest philosophical contribution and legacy, Windelband's position is an attempted synthesis of Kant and Hegel (or at least the attempt at it). What sounds hugely ambitious, comes down to a rather modest claim that seeks to synthesize both positions. I can only sketch Windelband's position in conclusion, as a full treatment would warrant a study of its own[46].

What could a synthesis between Kant and Hegel mean? Windelband agrees with Kant that we are "crooked pieces of timber," that we will never be able to achieve the ought demanded by values. At the same time, we are guided by values, and the more this consciousness comes to conceptual clarity (aided by philosophy), and the more this is the case, ideally, we gain an understanding of the *normative force* exerted by values and accordingly the need to achieve them thoroughly in all areas of culture. If this is the case, humanity as seen from an historical vantage point makes progress; this progress, or the element in which it takes place, is called *culture*. Culture, thus, is a teleological self-formation of humanity, as Windelband says in his last book: "The self-formation [*Selbstgestaltung*] of humanity is to us, thus, the ultimate meaning of historical progress, and if this self-formation means precisely a self-determination [*Selbstbestimmung*], then we can agree with the Hegelian phrase that history is the progress in the consciousness of freedom"[47].

Both self-forming and self-determining are, thus, forms of realizing our autonomy, which, however, is not an individual affair, but instead that of us as cultural creatures – as constituted, in other words, both intersubjectively and historically. Viewed teleologically, in the historical register, this autonomous activity becomes a progress, with the full consciousness that this progress can always come to a halt, backslide or even reversed. Thus, while cultural progress is a matter of progress in the consciousness of freedom (teleological view of history of culture), it is a further realization of humanity in culture, as understood by sciences of culture, and placed into its proper space (of values) by philosophy. Thus, Windelband's stance is Kantian in that it continues to be guided by the idea of Enlightenment as thinking for oneself and leaving behind the shackles of immaturity and tutelage. This is Kantian because it is a postulate despite our inherently fallible nature as "crooked pieces of timber." But Windelband's stance is also Hegelian, in that this self-formation according to self-imposed values leads to a progress in the consciousness of freedom over time.

[46] On the problem of history in Windelband, cf. Ernst Wolfgang Orth, *Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie*, in D. Pätzold & C. Krijnen (eds.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, pp. 123-134; Erik Kreiter, *Philosophy and the Problem of History: Hegel and Windelband* in D. Pätzold & C. Krijnen (eds.), cit., pp. 147-160, and Jacinto Páez Bonifaci, *Windelbands Weg zum Neu-Hegelianismus und die Aufgabe der Erneuerung einer Philosophie*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 69 (2021), pp. 214-228.

[47] EP, 350.

Culture, thus, is a historical project of humanity that it is given as a task to be realized, as *Aufgabe* with, however, no ideal end point, no absolute stance, but an endless task that can always lose track of its true goal. It thus combines both the Kantian optimism about Enlightenment and the Hegelian optimism about our historical progress.

Conclusion. Windelband's Attractivity for Some Contemporary Efforts

Instead of a summary, some thoughts on Windelband's possible attractivity for contemporary philosophical efforts.

For one, Windelband's stance between Kant and Hegel and his peculiar both Neo-Kantianism as well as Neo-Hegelianism should make him interesting for contemporary Neo-Hegelians. I have already mentioned Brandom and McDowell above, as the main representatives of the so-called Pittsburgh School of Neo-Hegelianism. A comparison between the Southwest and Pittsburgh Schools is beyond the limits of the present attempt. To be sure, contemporary Neo-Hegelianism is also heavily influenced by Analytic philosophy of the 20th century and also, especially (in the case of Brandom) by American Pragmatism. To what extent American Pragmatism and philosophy in the German tradition can be reconciled is also an altogether different story. But only this much bears reminding, that it was no other than Windelband himself, who, as organizer of the Third International Congress of Philosophy in Heidelberg in 1908, invited American Pragmatists for a discussion of their ideas[48]. But in the spirit of a "rational reconstruction", there remains a lot of work to be done to achieve an historically satisfying reproachment.

Secondly, the project of philosophy as a "critique of culture" in all its manifestations[49] bears close proximity to the philosophy of the Marburg School. Again, an historical reconstruction of the relation of the two schools has been attempted but not fully achieved yet. But systematically speaking, given the current impressive rise of interest in Cassirer's philosophy of culture, the philosophy of culture on offer

[48] Cf. the Proceedings, edited by Th. Elsenhans, Winter, Heidelberg, 1909, pp. 711-740.

[49] Windelband also defines culture as follows: "the totality [of culture] does no longer exist as an actual unity, but it presents merely a continuum of functional nexuses" (cited by Orth, *Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie*, cit., p. 130). In this light, what Windelband provides can be called, or at least likened to, a functional definition of the human being and its achievements in culture. If this were the case, then Windelband's conception of a philosophy of culture shows great similarity to that of the Marburg School, esp. Cassirer. This has been noted before, e.g., by Orth, who writes: "In the conscience of the creative synthesis culture has attained self-knowledge, for it [culture] is, according to its inner essence, nothing else. (…) This is, in Hegelian words, Cassirer's program. (…) This usage of the concept of function is the precursor of a basic motive of Cassirer" (Orth, *Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie*, cit., p. 130). I merely want to point out this proximity to Cassirer; for reasons of space, I cannot pursue this comparison here. Cf. also Kreiter, *Philosophy and the Problem of History: Hegel and Windelband*, cit.).

by Windelband should also be considered for tapping more resources available to a critical philosophy of culture in the transcendental tradition.

Lastly, in trying to define a justifiable philosophical stance between Kant and Hegel, the attempt by Windelband deserves to be recognized as well besides other attempts. The history of Neo-Kantianism has not been fully told yet, and its systematic resources have also not been fully realized yet. A circumspect account considering the historical as well as systematic possibilities afforded by Windelband's philosophy has yet to be written.

Finally, I end with some critical remarks on the general optimism that a philosophy of culture of Windelband's sort exudes. In the light of contemporary political and cultural crises and new wars at a time when modern humankind had thought these were a thing of the past, one may ask the question, whether or not this Windelbandian view of culture and the task of philosophy in it may not be too optimistic. Indeed, such reservations must have been on Windelband's own mind as he penned his last book during the Great War (though he would not live to see Germany's terrific defeat). To put it bluntly, what is rational about history, where are the timeless values, as we currently witness a horrific war and crimes against humanity, which modern humankind had thought it had left behind for good? Is not an Hegelian sentiment expressed in the "what is real is rational"-slogan cynical and plain wrong in the face of these atrocities?

But perhaps this is a political and not a philosophical question, a question, in other words, which can only be answered by politicians and which philosophers have been called upon to answer since Plato's political philosophy, but with little success. Perhaps the best answer to this question was given by Hegel after all in his image of the Owl of Minerva that only flies at dawn.

Zu einem heterologischen Überdenken des Menschlichen

Roberto Redaelli

Zum Thema Menschlichkeit haben sich im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche Definitionen angehäuft, mit denen man versucht hat, neues Licht auf die kennzeichnenden Merkmale des Menschengeschlechts zu werfen. In diesem Labyrinth von Bildern und Beschreibungen ist der Mensch *alternativ* entweder ähnlich den Engeln und nach dem Bild Gottes geschaffen zum spirituellen Wesen erhoben worden, oder ohne jeglichen göttlichen Hauch und außernatürliche Basis zum kranken Tier[1] oder Mängelwesen[2] deklassiert worden. Inmitten dieser Gegensätze haben sich im Laufe der Geschichte der Menschlichkeit zahlreiche Definitionen[3] abgewechselt, die von Mal zu Mal eine besondere Form der proteischen Menschennatur hervorgehoben und in dieser Form das Wesen der gesamten Menschlichkeit erkannt haben. Nur um ein Beispiel zu nennen, der Mensch, der heutzutage als Ansammlung von Neuronen[4] oder als ultrasoziales Tier[5] definiert wird, wurde einst von Philosophen und Wissenschaftlern unter dem Namen *animal rationale*, *homo faber*, *homo politicus* rubriziert, entsprechend der jeweils dominierenden Sichtweise der *humanitas*, die das *Eigene* des Menschen jeweils mit der Rationalität, der technischen Fähigkeit oder mit seinem Wesen als sozio-politisches Tier identifiziert.

Der Rückgriff auf diese und andere Definitionen hat dennoch zu keiner eindeutigen Lösung dessen geführt, was von mehreren Seiten als ein Enigma[6] definiert

[1] Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, 1892, S. 129.

[2] Vgl. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, 1985; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, 1940.

[3] Unter diesen Definitionen hat das *Menschenbild des Rechts* eine umfassende Debatte in Europa ausgelöst, siehe diesbezüglich A. Funke, K. U. Schmolke (hrsg.), *Menschenbilder im Recht*, Tübingen, 2019.

[4] Vgl. F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul*, New York, 1995.

[5] Vgl. M. Tomasello, *The ultra-social animal*, in «European Journal of Social Psychology», 44 (2014), S. 187-194.

[6] Zur Rätselhaftigkeit der anthropologischen Frage haben sich wiederholt die höchsten Vertreter der *philosophischen Anthropologie* geäußert, wobei sie ein derartiges Enigma mit dem Philosophieren selbst verbunden haben. Während Scheler in der Eröffnung zur berühmten Konferenz *Die Stellung des Menschen im Kosmos* unterstreicht, dass der Mensch sich selbst nie so rätselhaft war wie in der aktuellen Epoche, ist eine solche Rätselhaftigkeit für Plessner eng mit dem Statut der Philosophie selbst verbunden: die Philosophie befasst sich nicht mit Problemen, sondern mit Rätseln, unter

worden ist. Mit dem Aufkommen der Biotechnologie und der künstlichen Intelligenz hat sich das Mysterium-Mensch noch weiter verdichtet und verkompliziert, wie unter anderem die heutigen Phänomene des Posthumanismus und des Transhumanismus beweisen. Aus diesem Grund entwickelt der facettenreiche sozio-kulturelle Horizont nun andere Bilder der Menschheit, die sich von den traditionellen entfernen. In diesen Bildern kommt nun mehr die Komplexität eines strukturell offenen Problems zum Ausdruck als eine definitive Lösung des zugleich kantischen Problems, das die Frage betrifft: *Was ist der Mensch*?

Im Folgenden werden wir in unserer Untersuchung, die nicht eine Lösung, sondern vielmehr eine Wiederaufnahme dieser offenen Frage anstrebt, den Fokus auf die *kulturphilosophische*[7] und in gewissem Sinne *anthropologische* Reflexion richten, die in einer Gedankenlinie das Werk Wilhelm Windelbands mit dem seines Schülers Heinrich Rickert verbindet. Ein besonderes Augenmerk legen wir dabei auf die doppelte Bedeutung des Begriffs der Menschheit in der Reflexion dieser beiden Autoren, um die selbstgestaltende Natur des Menschlichen aufzuzeigen, die ihre verschiedenen Formen durchzieht und, wie wir behaupten, ihr kennzeichnendes Merkmal wird. Gemäß dieser These, die wir nun vorwegnehmen, ist der Mensch gleichzeitig Subjekt und Objekt eines unendlichen Prozesses der Formgebung und der Selbstgestaltung, der die doppelte Dimension des Naturmenschen und des Kulturmenschen[8] miteinbezieht, d.h. die Dimension der biologischen Spezies und der werthaften Realität[9]. Wie wir sehen werden, zeichnet sich dieser Prozess fichtescher

denen das Rätsel Mensch einen zentralen Platz einnimmt. Das würde laut Plessner den ewigen Charakter der Philosophie rechtfertigen, d.h. dass sie weder einen Fortschritt noch ein Ende hat, sondern eine ewige schöpferische Wiederholung ist. Dem Enigma Mensch ist auch das zentrale Werk von Paul Alsberg *Das Menschheitsrätsel* gewidmet, das einen entscheidenden Einfluss auf die philosophische Anthropologie zu Beginn des letzten Jahrhunderts hatte. Vgl. H. Plessner, *Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie?*, in Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. M., 1985, S. 169-191; P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Wien-Leipzig, 1937.

[7] Zur Natur dieser Reflexion und des Neukantianismus im Allgemeinen siehe die verschiedenen Perspektiven von F. H. Tenbruck, *Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, in E. W. Orth, H. Holzhey (hrsg.), *Neukantianismus. Perspektive und Probleme*, Würzburg, 1994, S. 71-87; M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 103 (1998), S. 367-388; C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, in N. De Warren – A. Staiti (eds.), *New approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, 2015, S. 111-126.

[8] Zur Unterscheidung zwischen Natur und Kultur siehe H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen und Leipzig, 1902; H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Tübingen, 1934, S. 158.

[9] Beide Autoren haben wiederholt darauf hingewiesen, dass diese Dualität vor allem dann im wissenschaftlichen Bereich deutlich hervortritt, wenn die *Menschheit* das Forschungsobjekt der Natur- oder Kulturwissenschaften ist. Im Falle der *Naturwissenschaften* ist mit dem Ausdruck 'Mensch' die biologische Spezies gemeint, die invarianten Gesetzen unterworfen und wertindifferent ist. In der Perspektive der Kulturwissenschaften wird das menschliche Wesen dagegen aus historischer Sicht

Prägung[10] durch eine originale Bewegung aus, durch eine immerwährende Spannung zwischen den Sphären der Kultur und der Natur. Infolge dieser Bewegung übernimmt der Mensch, was auf den ersten Blick paradox erscheint, die Rolle des Akteurs und Zwecks seines eigenen Handelns, seiner unendlichen Selbstgestaltung.

1. *Windelband und der Große Krieg: der Übergang vom Konzept zur Idee der Menschheit*

Die zweifache Dimension, die den Menschen kennzeichnet, wird von Windelband in der berühmten *Kriegsvorlesung* mit dem Titel *Geschichtsphilosophie* thematisiert. Im Zentrum dieser Vorlesung, die von seinem Sohn Wolfgang und dem Schüler Bruno Bauch posthum veröffentlicht wurde, steht, wie der Titel selbst sagt, die geschichtliche Dimension des Menschen. Genauer gesagt beginnt Windelband mit dieser Vorlesung eine doppelte Reflexion über die Geschichte und den Status der Geschichtsphilosophie, dabei ruft er sowohl den theoretisch-erkennenden wie auch den metaphysisch-ontologischen[11] Plan auf. Der daraus entstehende Begriffsrahmen, in dem sich die beiden Betrachtungsebenen abwechseln, stellt eine *summa* der Forschungen des Philosophen dar und ist zugleich ein Deutungsinstrument für deren historischen Kontext, auch wenn es nicht frei von offensichtlichen Grenzen[12] ist.

in seiner Rolle als freies Wesen, als Träger der axiologischen Ebene betrachtet. In einer solchen Klassifizierung der Wissenschaften, die sich auf die doppelte Dimension des Menschlichen beruft, muss man auch die Bedeutung der Biologie in Betracht ziehen, die bei Windelband und bei Rickert einen besonderen Status besitzt, da sie, um es mit Windelband zu sagen, sowohl nomothetische als auch idiographische Wissenschaft ist. Die Biologie ist sowohl idiographisch, insofern sie sich mit der Evolutionsgeschichte befasst, als auch nomothetisch, da sie die Gesetze, die seinen Organismus regieren, untersucht: «Als Systematik ist sie nomothetischen Charakters, insofern als sie die innerhalb der paar Jahrtausende bisheriger menschlicher Beobachtung sich stets gleichbleibenden Typen der Lebewesen als deren gesetzmässige Form betrachten darf. Als Entwicklungsgeschichte, wo sie die ganze Reihenfolge der irdischen Organismen als einen im Laufe der Zeit sich allmählich gestaltenden Process der Abstammung oder Umwandlung darstellt, für dessen Wiederholung auf irgendeinem andern Weltkörper nicht nur keine Gewähr, sondern nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, da ist sie eine idiographische, historische Disciplin» (W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität, geh. am. 1. Mai 1894*, Strassburg, 1894, S. 13).

[10] Auch wenn die Schule Windelbands in der Tradition des Neukritizismus steht, wird sie nachhaltig von Fichtes Denken beeinflusst, sodass Heidegger von einem *Neufichtianismus* spricht, M. Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung:* Vorlesungen, Bd. 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegnotsemester 1919)*, hg. v. B. Heimbüchel, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Frankfurt a. M., 1999.

[11] Zur Kopräsenz beider Ebenen in der Kriegsvorlesung von Windelband vgl. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956, S. 190-191.

[12] In dieser Vorlesung lässt Windelband, wie Cantillo treffend beobachtet, einen, wenn auch marginalen, Raum für «leidenschaftliche oder antirationale Bewegungen: wie im Hass gegen die westeuropäischen Feinde Deutschlands […] oder der rassistische Hass gegen farbige Völker» (G.

Zu Beginn ist zu bemerken, dass sich der Begriff der Menschheit deutlich vor dem Hintergrund der Betrachtungen abzeichnet, die Windelband in der Kriegsvorlesung anstellte. Die Definition dieses Begriffs erwies sich gerade für die Geschichtsphilosophie als notwendig, da laut Windelband «das eigentlich Historische der Mensch bleibt»[13]. Bereits in der Rektoratsrede schrieb der Philosoph, «Der Mensch ist, um ein antikes Wort zu variiren, das Thier, welches Geschichte hat»[14]. Daher muss jede *geschichtsphilosophische* Reflexion einen Bezug zum Begriff der Menschheit herstellen, der in der *Kriegsvorlesung,* mehr als in anderen Werken Windelbands, eine privilegierte Position einnimmt. Der Grund für die Zentralität dieses Begriffs in den letzten Reflexionen Windelbands ist einfach zu verstehen, wenn man den Kontext bedenkt, in dem die Kriegsvorlesung entstanden ist. Die Krise der europäischen Kultur und ihrer Ideale, die durch die Barbareien des Krieges, der am Anfang des letzten Jahrhunderts die politischen und sozio-kulturellen Gleichgewichte der Welt erschütterte, ausgelöst wurde – zwingt den Philosophen darüber nachzudenken, wer der Mensch ist und worauf sein Handeln abzielt.

Angesichts dieser unausweichlichen Aufgabe beruft sich Windelband in seiner Geschichtsphilosophie auf die Unterscheidung zwischen Naturmenschen, verstanden als zoologische Spezies, und Kulturmenschen oder Wertesubjekt, die er aufgrund der kantischen Trennung zwischen *Begriff* und *Idee* abwandelt. Während man im *Begriff der Menschheit* das wissenschaftliche natürliche Konzept des Menschen identifizieren kann, also das biologisch-zoologische Konzept, sieht man in der *Idee der Menschheit* den ihr von Kant zuerkannten regulativen Wert:

> Die Idee spielt hier ganz die Rolle, welche Kant ihr in seinem System der transzendentalen Logik zugewiesen hat, die Rolle des heuristischen Prinzips, welche sachlich eine notwendige Aufgabe enthält, die niemals gelöst werden kann. Die Menschheit als Lebenseinheit, in der sich ein vernünftiger Gesamtsinn entwickelt, ist niemals fertig gegeben, so wie es etwa die Menschheit als biologische Gattung tatsächlich ist, sondern immer nur aufgegeben, aber mit einer unentfliehbaren Notwendigkeit[15].

In Windelbands Perspektive, die nicht nur den Einfluss des kritizistischen Ansatzes, sondern auch die Erneuerung des Hegelismus Anfang des 20. Jahrhunderts[16]

Cantillo, *Presentazione*, in W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, Salerno, 1992, S. 5-9, hier 8-9). Für eine detaillierte Analyse der Kriegsvorlesung verweisen wir auf die Studie von G. Morrone, *La forma infranta. La "Lezione di Guerra" di Wilhelm Windelband,* in M. Rotili, G. Pignatelli (Hrsg.), „*Si vis pacem, para bellum. La memoria delle armi*", Napoli, 2017, S. 67-72.

[13] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlass von Wilhelm Windelband*, hg. von Wolfgang Windelband und B. Bauch, in: «Kant-Studien», 38 (1916), S. 38.

[14] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, a.a.O., S. 19.

[15] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, a.a.O., S. 56-57.

[16] Zum Wiederaufblühen des Interesses für Hegel im Neukantianismus vgl. H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg, 1927, S. 58 ff. Siehe in diesem Band S. Luft, *Hegelianism in Windelband: Culture, Values, and History*.

spürt, zu dem Windelband selbst beitrug, stellt die Menschheit als lebende Einheit, als Ganzes den Entfaltungsort der rationalen Ebene dar, die mit der axiologischen Sphäre identifiziert wird. Die Realisierung einer solchen Sphäre, die das *Sollen* darstellt, ist Aufgabe und Zweck der ganzen Menschheit sowie Unterscheidungskriterium zwischen dem, was historisch ist und nicht. In den Augen des Philosophen hat das, was sich ereignet, historischen Charakter, wenn es zur Realisierung des Sollens beiträgt oder sie in Frage stellt, während das, was diesem gegenüber gleichgültig ist, nicht den Kern der sogenannten *Geschichte* betrifft. Die Unterscheidung zwischen Begriff und Idee der Menschlichkeit wird so, in der knappen Argumentation der *Kriegsvorlesung*, das geeignete Instrument zur Unterscheidung zwischen natürlicher Entwicklung und historischem Verlauf, d.h. zwischen dem biologischen Substrat des Menschen und seiner Evolutionsgeschichte und der «werthaften Realität»[17], die er im Geschehen erkennt, das der Geschichte Form gibt.

Der Übergang vom Begriff zur Idee von Menschheit, d.h. vom biologischen Konzept zum Subjekt, das kulturelle Werte realisiert, führt Windelband dazu, über den besonderen Prozess der Humanisierung unserer Tierart[18] nachzudenken. In diesem Prozess erkennt er eine Selbsterzeugung der Menschheit[19], deren Höhepunkt die Bildung der Person[20] darstellt. Genauer gesagt, in der windelbandschen Exegese verwirklicht sich diese fichtesche[21] Natur mittels der Loslösung des Menschen von der rein biologisch-impulsiven Dimension, durch die sich der Übergang «vom Naturmenschen zum sozialen und daher ethischen Menschen»[22] vollzieht. Durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft, einem Ganzen, in dem er zu den Werten Stellung nimmt[23], wird der Mensch, der eine immer größere Autonomie von der natürlichen Welt erhält, zur Person.

Die von der *Kriegsvorlesung* präsentierte Bildung des menschlichen Subjekts stellt die Sozialität des Menschen in den Mittelpunkt des Übergangs vom natürlichen Zustand zur kulturellen Welt. Die Sozialität des Menschen ist eng mit der axiologischen Ebene verbunden und – so fügen wir nun hinzu – mit der Suche nach einer ständigen Bleibe, die schließlich zur Sesshaftwerdung führt. Denn mit dem Beginn des Ackerbaus kommt im Menschen das auf, was der Philosoph mit dem Ausdruck «die Bindung an die Scholle» definiert, «um seinetwillen schließt das

[17] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, a.a.O., S. 56.
[18] Ebd., S. 58.
[19] Vgl. G. Morrone, *Cultura e storia. La* Geschichtsphilosophie *di Windelband*, in «Laboratorio dell'ISPF. Rivista elettronica di Testi, Saggi e Strumenti», 18 (2017), S. 27.
[20] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, a.a.O., S. 59.
[21] Ebenda.
[22] Ebenda.
[23] Zur Erklärung des Übergangs vom Naturmenschen zum Kulturmenschen zieht Windelband, wenn auch mit einigen Vorbehalten, Comtes Hypothese in Betracht, die eine Umkehr des Primats des egoistischen Impulses zugunsten des altruistischen vertritt (W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, a.a.O., S. 58).

Volk sich und sein Gebiet gegen die Umwelt ab»[24]. Auf diesen Isolationsprozess folgt dann das Aufeinandertreffen und die Auseinandersetzung zwischen den Völkern bei Kriegen, Handel und Migrationen. Diese Faktoren führen, in einer letzten Instanz, zur Vermischung und zu «der Vereinheitlichung der Völker zur Menschheit»[25]; eine Vereinheitlichung, die die ständige Nivellierung zwischen den verschiedenen Kulturen ist[26].

Aus den Reflexionen Windelbands geht hervor, dass das unlösbare Geflecht von Vermischung und Nivellierung das in Bewegung setzt, was wir unter dem Titel der Geschichte *der* Menschheit rubrizieren können, wobei der Genitiv hier einen *subjektiven* wie *objektiven* Wert hat. Die Menschheit ist Schöpferin der Geschichte und gleichzeitig ihr Produkt. Diese Menschheit nimmt erst in dem dichten Netz Form an, das zwischen den Völkern und den von diesen übermittelten verschiedenen Kulturen gewoben wird. Der Menschheit wird die Aufgabe zugeteilt, universell gültige Werte innerhalb des magmatischen Terrains der Geschichte zu vermitteln. Diese besondere Dynamik macht den Menschen zum Subjekt *für* die Geschichte und gleichzeitig zum Subjekt *der* Geschichte, d.h. er ist Subjekt und Objekt eines unaufhörlichen Prozesses der Selbstbildung, der Selbstgestaltung, in dem sich der Mensch seines biologischen Substrates bedient. In diesem Substrat ist das Leben als Mittel zur Realisierung der Wertewelt verwurzelt, die wiederum das Ziel darstellt[27].

Im Zentrum dieser Dynamik, die die körperliche Sphäre mit der axiologischen verbindet, zeichnet sich klar die doppelte Bedeutung des Naturmenschen und des Kulturmenschen ab, die im Mittelpunkt unserer Reflexionen steht. Der Kriegsvorlesung kommt das Verdienst zu, wenn auch innerhalb unumgänglicher Grenzen, die Dynamik dieser "anthropologischen" Dualität, die die Begriffe vereint, ins Licht zu rücken und dabei der sozusagen kulturellen Menschheit den Status der Idee in kantischem Sinn zuzuweisen. In diesem Sinne ist das menschliche Wesen das einzige Lebewesen, das innerhalb eines Horizonts agiert, der zukunftsoffen ist oder die Idee einer vereinten und solidarischen Menschheit verfolgt. Hier steht nichts anderes als die *humanitas* selbst oder besser gesagt die Form selbst des Menschseins, sein Abdruck, sein Bild auf dem Spiel. Die Form des Menschen ist also eine ständige Bil-

[24] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, a.a.O., S. 59.

[25] Ebenda.

[26] In diesem Zusammenhang muss bemerkt werden, dass sich die Idee der Menschheit, Windelbands Analyse zufolge, durch diese Nivellierungen zwischen Völkern nicht verwirklicht, da die Menschheit als ein einheitliches und solidarisches Lebensganzes verstanden wird, das den unterschiedlichen Stimmen, aus denen es besteht, Raum gibt. Vielmehr wird hier eine radikale Vereinheitlichung der Individuen und der Gesellschaft herbeigeführt, die typisch für die moderne Epoche ist.

[27] Die axiologische Ebene muss für Windelband und Rickert, ausgehend von der historisch-materiellen Ebene, die die Funktion eines Werteträgers ausübt, untersucht werden. Diese Funktion, die das Material der Geschichte erfüllt, steht im Mittelpunkt der Reflexion des späten Rickert, in der die physisch-körperliche Sphäre eine Rehabilitierung erlebt.

dungsbewegung, ein unendlicher ‚Figurationsprozess' – ein Übergang vom Begriff zur Idee der Menschlichkeit – die dem Naturmenschen eine sowohl unumgängliche als auch endlose Aufgabe stellt: die Aufgabe, sich selbst eine Form zu geben, sich zu bilden und, in diesem präzisen Sinne, Mensch[28] zu *werden*, wobei er den Leitlinien, den Regeln seiner eigenen Vernunft folgt, die beim späten Windelband ein nicht nur logisches, sondern offensichtlich auch metaphysisches[29] Profil aufweist. Kennzeichnend ist hier eine freie und radikale Stellungnahme des Menschen.

2. *Die philosophische Anthropologie Rickerts: die doppelte Dimension des Menschen*

Die Grundzüge des Teleologismus, der die natürliche und die kulturelle Sphäre im menschlichen Leben miteinander verbindet, werden in Rickerts Reflexion zur Anthropologie, die die Dualität *Kulturmensch/Naturmensch* wiederaufnimmt. Diese Dualität wird bei Rickert zu einem anderen Zweck als bei Windelband verwendet und eingehender behandelt. Denn mit der Bezugnahme auf diese Dualität erklärt Rickert, ausgehend von einigen Werken aus den dreißiger Jahren[30], nicht nur, wie Windelband in seiner *Kriegsvorlesung*, den geschichtlichen Charakter des Menschlichen. Er geht einen Schritt weiter und versucht, ein präzises Untersuchungsfeld der philosophischen Anthropologie abzustecken und einzuweihen, deren *Fokus* auf die

[28] Der Sinn der windelbandschen Reflexion ist keineswegs in der Vergangenheit verankert, sondern erweist sich auch in der gegenwärtigen Diskussion als aktueller denn je. In dieser Debatte geht es um verschiedene Zeitphänomene – darunter die Konflikte und die daraus entstehenden Migrationsflüsse –, die den Menschen dazu aufrufen, sich um eine solidarische Menschlichkeit und ein friedliches Zusammenleben zu bemühen und die Feindseligkeit gegenüber dem anderen zu überwinden. Dennoch blieb Windelband selbst seinem Bestreben nicht treu und war von einer Unruhe durchzogen, die das andere auslöst, wenn es nicht mehr in seiner strukturellen Nähe, sondern als Feind erkannt wird. Ein Beispiel ist der Erste Weltkrieg: In seiner Rolle als Intellektueller und Wissenschaftler agierte der Philosoph gegenüber Deutschland feindlich gesinnten Völkern und Nationen als Sprachrohr der deutschen Kultur. In diesem Sinne verkörpert Windelband jene Spannung zwischen Begriff und Idee der Menschlichkeit, da er einerseits einen stolzen Nationalismus zeigt, andrerseits eine kosmopolitische Gesellschaft nach Kants Modell anstrebt.

[29] Im späten Denken Windelbands bemerkt Rossi treffend, dass «der Sinn der Geschichte immer in einem absoluten Fundament verankert ist, d.h. in der Beziehung der Kultur zu einer Welt von transzendenten Werten – die eine universelle und notwendige Gültigkeit besitzen. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen zwei ontologisch getrennten Ebenen: einerseits die Ebene der empirischen Realität, die in Beziehung zu Werten steht und daraus ihren Sinn ableitet, andererseits die Ebene der Werte, die diesen Sinn gibt und stabilisiert. Die gleiche Perspektive der Werttheorie weist eine metaphysische Orientierung auf, die von der Ontologisierung der Werte in eine eigene Welt fortschreitet». Vgl. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, a.a.O., S. 191. Diesbezüglich erkennt Besoli beim späten Windelband «eine Zustimmung zu einem – auf den ersten Blick etwas schematischen – Platonismus, der ein Reich idealer und unabhängiger Werte voraussetzt» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Firenze, 1996, S. 16).

[30] Die bereits zitierten *Grundprobleme der Philosophie* nehmen in Rickerts Werken der dreißiger Jahre einen zentralen Platz ein.

Sphäre der *Kultur* gerichtet ist: «Für die Anthropologie kommt in der Hauptsache nicht der Naturmensch, sondern der Kulturmensch in Betracht»[31].

Dieses vordergründige Interesse gegenüber dem *Kulturmenschen* – der zum autonomen Subjekt der Untersuchung der *philosophischen Anthropologie* als «Lehre vom Sinn des gesamten menschlichen Lebens im Weltganzen»[32] geworden ist – beruht auf einer doppelten Voraussetzung, die wir hier in den Vordergrund stellen, um die eigentliche Gestalt zu beleuchten, die das menschliche Wesen im konzeptuellen Netz der Badener Schule annimmt. Die erste Annahme bringt Rickerts Erkenntnis des Menschen mit der von Windelband in Verbindung: der Mensch ist *Mensch* als *kulturelles, historisches und soziales* Wesen. Wie bereits erwähnt, stellt der in eine Gemeinschaft eingezeichnete Mensch Güter her, an denen Werte haften, die ein normatives Profil präsentieren. In dieser Perspektive ist das menschliche Subjekt *Wertsubjektivität*, Wertesubjekt und die Kultur selbst ein *Wertbegriff*[33].

Das letzte Ergebnis dieser Axiologisierung des Menschen und der Kultur, zu dem die beiden Hauptvertreter des südwestlichen Neukantianismus auf unterschiedliche Weise gelangen, ist daher die Trennung zwischen dem menschlichen Lebenden und dem nicht-menschlichen Lebenden in der Bildung einer Welt von materiellen und immateriellen Gütern, die Träger von *Eigenwerten* sind. Nur der Mensch produziert in seiner geschichtlichen Entwicklung Kultur und verkörpert dabei eine axiologische Ebene, die sich nie erschöpft und als unendliche Aufgabe[34] bleibt. Daraus leitet sich, zumindest bei Rickert, die Notwendigkeit ab, ein *offenes* Wertesystem[35] zu erarbeiten. Durch seine Öffnung auf die Zukunft ist der Mensch das einzige Lebewesen, das ständig Stellung nimmt, sich vor der axiologischen Ebene positioniert und sowohl sich selbst als auch die mondäne Sphäre, zu der er gehört, neu bestimmt.

Die zweite Annahme, die eng mit der ersten verbunden ist, betrifft die Unmöglichkeit einer tatsächlichen Bestätigung dessen, was wir als *Naturmenschen* bezeichnen. Auch wenn der Mensch kulturarm sein kann, wird er nie vollkommen *kulturlos*[36] sein. Aus diesem Grund erweist sich der Naturmensch, laut Rickert, für uns als nicht erfahrbar und kann folglich nicht privilegiertes Objekt der anthropologischen Forschung

[31] H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, a.a.O., S. 158.
[32] Ebd, S. 150.
[33] Ebd, S. 158.
[34] Diesbezüglich ist hervorzuheben, dass Rickert auf seinem *Denkweg* versucht, die Dimension der Werte von der normativen Dimension loszulösen. Das *Sollen* der Werte ist daher in den späten Reflexionen des Philosophen ein bloßes Prädikat der Werte (Vgl. H. Rickert, *System der Philosophie. I. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921, S. 116). In dieser Tendenz hat der von Lask auf Rickert ausgeübte Einfluss sicherlich eine entscheidende Rolle gespielt, schon 1905 schrieb er: «Der Sollens- oder Normcharakter ist ja auch, wie zugegeben ist, zweifellos ein zutreffendes *Prädikat* des Wertes. Und doch ist er nicht ganz gleichbedeutend mit dem Wert selbst, er bezeichnet nur eine bestimmte *Seite* von ihm» (E. Lask, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, in Ders, *Sämtliche Werke*, Jena, 2002, Band I, S. 285-294, hier S. 290).
[35] Bezüglich der Idee des offenen Wertesystems vgl. H. Rickert, *Vom System der Werte*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 4 (1913), S. 295-327.
[36] H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, a.a.O., S. 158.

sein: der Mensch ist ursprünglich in eine historische, kulturelle und soziale Dimension eingebettet, die das Wesen seiner eigenen Menschlichkeit ausmacht. Andererseits ist hier jedoch zu bemerken, dass die rickertsche Anthropologie nicht bei der traditionellen Identifizierung des Menschen mit dem Kulturwesen stehen bleibt, sondern in die entgegengesetzte Richtung weitergeht und der Sphäre der Natur eine entscheidende Funktion im unendlichen Prozess der Vermenschlichung zuweist, auf die Windelband in der *Kriegsvorlesung* hingewiesen hatte. Aus Rickerts Sicht ist der Naturmensch und genauer gesagt seine körperliche Dimension die *conditio sine qua non* jeder sinnvollen Existenz[37]:

> Wir wissen, daß jeder Mensch ein Körper „ist", oder, wie man auch sagt, einen Körper „hat", und daß ohne ihn ein „Leben" in der uns bekannten Welt oder eine diesseitige „Existenz" nicht möglich wäre. […] Philosophisch bleibt vor allem wesentlich, daß der Mensch ohne einen Körper überhaupt kein Leben, also auch kein sinnvolles Leben in der diesseitigen, erfahrbaren Welt führen könnte[38].

Die Kultur findet, wie wir dieser Passage aus den *Grundprobleme der Philosophie* entnehmen können, im organischen Körper einen fruchtbaren Boden, auf dem sie keimen[39] kann und ihr erstes und ursprüngliches Verwirklichungsinstrument. Unser Körper ist Ausdrucksmittel, Vehikel von Sinn und Bedeutung. Er ist Träger der irrealen und nicht-sensiblen Ebene des Sinnes, sowie *mittelbar* derselben axiologischen Sphäre. Die organische Natur des Menschen kann Rickert zufolge weder als Differenzierungselement gegenüber dem Rest des natürlichen Reiches noch als zusätzliches Element in der Selbstgestaltung der menschlichen Art betrachtet werden, sondern stellt vielmehr deren empirische Entstehungsbedingung dar. Spiegelbildlich kann man nur und ausschließlich innerhalb der *Öffnung des Sinn*s durch die Kultur und insbesondere durch das philosophisch-wissenschaftliche Wissen vom natürlichen Menschen sprechen. Die Beziehung zwischen Kultur- und Naturmenschen, die durch die *Kinesis* ihre Form erhält, strukturiert sich in Rickerts Reflexion zur Anthropologie gemäß einer besonderen Logik. Dieser Logik liegt das zugrunde, was der Philosoph als *heterologisches Prinzip* bezeichnet. In Übereinstimmung mit einer solchen Logik ist die Heterothese die positive Ergänzung der These[40], d.h. es gibt die eine nicht ohne die andere; die eine und die andere bilden zusammen das Ganze.

[37] Vgl. ebd, S. 165.

[38] Vgl. ebd, S. 146-147.

[39] Rickert verwendet zur Unterscheidung von Kultur und Natur oft eine botanische Metapher. Der Kultur entsprechen die *Kulturpflanzen*, die vom Menschen angebaut werden, und der Natur die *Naturpflanzen*, die spontan wachsen. Zur Unterscheidung zwischen Natur und Kultur bei Rickert siehe auch R. Redaelli, *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e* Wertlehre *in Windelband, Rickert e Lask*, Macerata, 2021, pp. 36-42.

[40] In den *Thesen zum System der Philosophie* erklärt Rickert das heterologische Prinzip mit diesen Worten: «Um zum Ganzem vorzudringen, hat die Philosophie überall *das Eine und das Andere* zu erforschen, also heterologisch zu verfahren. Ihre Methode ist der ‚dialektischen' (im Sinne Hegels) verwandt und trotzdem scharf von ihr zu trennen. Die *Negation* der Thesis oder die ‚Antithesis' reicht nicht aus. Auf die Heterothesis als *positive Er-Gänzung* der Thesis kommt es an», H. Rickert, *Thesen zum System der Philosophie*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der

Wendet man dieses Prinzip auf den Bereich der Anthropologie an, so zeigt sich abermals jene komplementäre doppelte Dimension von Natur und Kultur, die Gegenstand unserer Reflexionen ist. Die erste Dimension, die ohne eigenen Wert ist und invarianten Gesetzen unterliegt, wird vom organischen Körper dargestellt, die zweite, die die Stellungnahme miteinbezieht, ist dagegen innerlich mit der axiologischen Sphäre verbunden. Dadurch nimmt der Mensch im eigentlichen Sinn Form an und löst sich – aber nie vollständig – vom rein organischen Reich. Wie wir bereits gesehen haben, sind solche Dimensionen untereinander und innerlich durch eine besondere Prozessualität verbunden. Aus diesem Grund gibt es im menschlichen Leben ohne organisches Substrat keine Kultur und kein *rein* organisches Substrat, sondern immer und nur einen lebenden Körper als *medium*, als Instrument zur Verwirklichung der Güter. Es handelt sich um einen Körper, der in diesem Sinne Vehikel von Werten wird. Damit erhält der Naturmensch als formendes Mittel der Kulturwelt[41] Wert. Aufgrund dieser Funktion ist das menschliche Wesen nicht reines Kulturwesen, sondern immer *Natur* und *Kultur*, das eine und das andere zusammen, von der Kultur gebildetes Leben und im Leben verwurzelte Kultur. Er ist, in anderen Worten, das einzige Lebewesen, das von einer heterologisch bestimmten[42] Dimension durchzogen ist – der organischen und der ‚praktischen'.

Dieses heterologische Prinzip, das von Rickert *in primis* in der Philosophie der Mathematik[43] angewandt wird, kommt auch in der anthropologischen Reflexion zum Ausdruck, der sich der Denker in seinen letzten Arbeiten widmet[44]. In diesen Werken bestimmt Rickert das Objekt der Philosophie, und zwar als ganze Welt, die vom Menschen und von der Welt, vom einen und vom anderen gebildet wird. In der Verbindung zwischen diesen beiden Elementen erkennt er etwas Paradoxales, das die menschliche Sphäre betrifft und das bestätigt, was wir bisher gesagt haben:

> In diesem trennenden "und" steckt [das] Problem. Giebt es etwas außer Welt? Ist Welt nicht Alles? Mensch ist danach Teil der Welt, und stellt sich doch zugleich „Welt" gegenüber. Was bedeutet das? Hier liegt Eigenartiges vor: wir denken Welt als Welt und Mensch, also als das Eine und das Andere, und erst beide zusammen sind das Ganze: das ist auffallend[45].

Kultur», 21 (1932), S. 97-102; jetzt in H. Rickert, *Philosophische Aufsätze*, hrsg. von Rainer A. Bast, Tübingen, 1999, S. 319-324, hier S. 320.

[41] Rickert sagt, dass «die Natur irgendwie auf eine Kultur bezogen sein muß, um für den Sinn des menschlichen Daseins wichtig zu werden» (H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, a.a.O., S. 158). Dem ist mit Rickerts Worten hinzuzufügen: Die Natur stellt in der anthropologisch-philosophischen Untersuchung die «notwendige Bedingung des menschlichen Kulturlebens» (ebd, S. 166) dar, in den Naturwissenschaften hingegen ist sie wertindifferent.

[42] Auch wenn eine heterologische Logik in Windelbands Reflexionen fehlt, sind die Merkmale des rickertschen Menschenbildes erkennbar: die doppelte Dimension des Menschlichen, der instrumentelle Charakter der Natur und die Identifizierung des Menschen mit dem kulturellen Tier.

[43] Vgl. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» 2 (1911/1912), S. 26-79.

[44] Vgl. H. Rickert, *Sozialphilosophie I. Einleitung* (S.S. 1932), Hs. 2740 II C-140, S. 1-79.

[45] Ebd, S. 8.

In dieser philosophisch-anthropologischen Perspektive ist der Mensch selbst Welt: er ist Teil der sensiblen Welt, ein Lebewesen unter Lebewesen, daher kann er Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaften[46] werden. Nichtsdestoweniger ist das menschliche Subjekt nicht auf den reinen Teil der philosophischen Welt zu reduzieren, da es sich vor die Welt stellt, ihr gegenüber Stellung nimmt. Mit anderen Worten, der Mensch hebt sich, Rickert zufolge, vom weltlichen Hintergrund ab, stellt die Welt dabei vor sich und nimmt Stellung gegenüber dem axiologischen Profil, das ihn kennzeichnet. Diese letzte Fähigkeit, die mit den Behauptungen Windelbands übereinstimmt, stellt in den Augen Rickerts die letzte Form unserer Menschlichkeit, ihren kennzeichnenden Charakter dar, d.h. das, was den Menschen zu einem besonderen Teil der Welt macht, der sich an die Wert-Ebene wendet, die der Welt anhaftet. Wir können also bestätigen, dass der Mensch in weitem Sinn ein Subjekt ist, das sich positioniert, das Stellung nimmt in seinem ständigen Prozess der Selbstgestaltung, oder besser, er selbst *ist* der Prozess der Formgebung, der ständigen Selbstbildung und Weltbildung, deren Teil er ist.

3. *Neukantianismus und anthropologische Philosophie. Das menschliche Subjekt heute*

Die von Windelband und Rickert entwickelte Reflexion über das Menschliche weist eine besondere doppelte, d.h. historiographische und theoretische Bedeutung auf. Zunächst beleuchtet eine solche Reflexion einen noch wenig untersuchten Aspekt der Wertephilosophie, die von Windelband eröffnet und von seinem Schüler Rickert weitergeführt wurde. Jene Philosophie wurde zuerst anhand einer Theorie des Wissens interpretiert, anhand einer logischen und methodologischen Überlegung, die eine *Wissenschaftslehre* fichtescher Prägung verfolgte, und zweitens in Form einer Kulturphilosophie. Dennoch weist diese Wertephilosophie vor allem beim späten Rickert ein deutliches anthropologisches Profil auf. Die Einführung der *philosophischen Anthropologie* in Rickerts Philosophiesystem ist demnach nicht als eine exzentrische Geste gegenüber den Absichten, die von dieser Gedankenschule geteilt werden, zu verstehen. Sie stellt vielmehr die Vollendung dessen dar, was in Windelbands Reflexion schon angedeutet war. Darüber hinaus setzte sich die Reflexion beider Autoren zum Ziel, durch eine Verankerung der Werte in der kulturell-rationalen Kultursphäre die post-idealistische Identitätskrise und das Gespenst des Nihilismus[47] zu bewältigen, die in der europäischen Kulturszene dominierten und die großen Gedankensysteme, *in primis* das hegelsche ins Wanken brachte.

In diesem historisch-kulturellen Kontext entstand das Interesse für die transzendente Sphäre der Werte, die anhand ihrer Konkretion auf der historischen

[46] Diesbezüglich behauptet Rickert, dass "wir in der Welt sein können, ohne dazu Stellung zu nehmen. In diesem Fall sind wir reine Teile der Welt und Objekte der Fachwissenschaften" (ebd, S. 12).
[47] Vgl. C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, a.a.O., S. 113.

Ebene erforscht wurde. Darin besteht das eigentliche Wesen der philosophischen Untersuchung des Badener Neukantianismus und insbesondere der *kulturphilosophischen* Reflexionen dieser Schule. Folgt man der Gedankenlinie dieser Schule, die den historischen, sozialen und kulturellen Charakter des Menschen in den Vordergrund stellt, wird deutlich, dass ihre Reflexionen als anthropologische Untersuchungen betrachtet werden können. Die neukantianische Philosophie bewegt sich ihrer Berufung zufolge nicht mehr nur ausschließlich auf der *erkenntnistheoretischen* Ebene des transzendenten, abstrakten und überindividuellen Subjekts, sondern auf der konkret-empirischen Ebene des Menschen. Dabei wird die Fähigkeit des Menschen hervorgehoben, in den verschiedenen axiologischen Bereichen Stellung zu nehmen, wo sich der unaufhörliche Prozess der Selbstgestaltung unserer *humanitas* verwirklicht.

Mit diesem Prozess der Selbstgestaltung ist die theoretische Bedeutung der bis hierher ausgeführten Überlegungen verbunden. Der Versuch des Menschen, sich mittels seines körperlichen Substrats selbst zu verwirklichen, wobei oftmals die biologischen Grenzen überschritten werden, zeigt sich heute auf extreme Weise in den Tendenzen, deren Ziel darin besteht, ein Bild des Menschen zu formen, das über die biologisch verankerte menschliche Dimension hinausgeht. In diesen Tendenzen ist ein Moment des Prozesses der Selbstbildung erkennbar, dessen Protagonist und zugleich Objekt der Mensch ist; ein Prozess, den Rickert und Windelband hervorgehoben haben. In diesem präzisen Sinn weist die vom Badischen Neukantianismus verfolgte Linie gewissermaßen auf das Schicksal hin, dem der Mensch entgegengeht: die Verwirklichung (oder Nichtverwirklichung) der von der Vernunft gegebenen und von der Technik erweiterten Möglichkeiten. Das ist der Punkt, über den man heute nachdenken[48] muss, um zu entscheiden, welche Form der Mensch in der Gegenwart und in der Zukunft verantwortungsvoll annehmen soll. Bei dieser Entscheidung steht das Konzept der Menschlichkeit selbst auf dem Spiel. Das, was wieder *hic et nunc* erscheint, ist die typische menschliche Fähigkeit, Position zu ergreifen, die auch im Zentrum der Untersuchung des Badischen Neukritizismus steht. In dieser Untersuchung wird ausgehend vom Begriff der *Stellungnahme*[49] die

[48] Zu dieser Überlegung ruft C. Di Martino in seinem *Corpus sive Cultura: Nota su tecnica e corpi* auf. In Anlehnung an Günther Anders' Überlegungen kritisiert er die Reduzierung des Könnens auf das Sollen, wodurch das Mögliche heutzutage eine Pflicht, ein Befehl wird. Angesichts einer solchen Tendenz erklärt Di Martino, in Anlehnung an Derrida: Nur wenn «dem Möglichen Grenzen gesetzt werden, kann es geschützt und die Zukunft des Menschen und seines technischen Körpers offen gehalten werden» (C. Di Martino, *Corpus sive cultura*. Nota su tecnica e corpi, in «Aisthesis», 12 (2019), S. 39-50, hier S. 50).

[49] Auf den Begriff der Stellungnahme beruft sich heutzutage, auch im phänomenologischen Bereich, die von Roberta De Monticelli vorgeschlagene Philosophie der Person. Mit einer präzisen Charakterisierung der *Stellungnahme* beabsichtigt De Monticelli auf folgende Frage zu antworten: *Welche Art von Entitäten sind menschliche Personen?* Vgl. R. De Monticelli, *Alles Leben ist* Stellungnehmen. *Die Person als praktisches Subjekt*, in V. Mayer, C. Erhard, M. Scherini (hrsg.), *Die Aktualität Husserls*, Freiburg/München, 2011, S. 39-56.

Dualität hervorgehoben, die den Menschen in jeder Epoche betrifft und die auch in der Gegenwart im Zentrum großer organischer und ethischer Transformationen steht. Hinsichtlich dieser Umwandlungen hat die neukantianische Reflexion auf der inhaltlichen Ebene vielleicht wenig zu sagen. Im Gegensatz dazu zeigt sie auf der formalen Ebene die Linien dieses Prozesses der Selbstgestaltung auf, der eine innere Prozessualität der Natur und Kultur zugrunde liegt. Nun gilt es, das letzte Ziel dieser Selbstgestaltung zu hinterfragen. Bei dieser Frage geht es nicht so sehr darum, menschlich zu bleiben, sondern ständig menschlich zu werden, sich dessen bewusst zu werden, dass die Dimension des Sollens, die in der Gegenwart von jeglichem metaphysischen Gewicht losgelöst ist, unausweichlich Teil dieses menschlichen Wesens bleibt, das nach seiner Selbstverwirklichung strebt und stets die Idee der Menschheit vor Augen hat, die laut Windelband, «nichts Gegebenes und Vorgefundenes ist, sondern ein in Mühsal und Elend erarbeitetes Gut» [50].

[50] W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1920, S. 348.

Rickert, Weber e lo statuto logico-metodologico dei concetti di gruppo nelle scienze storiche della cultura

Edoardo Massimilla

1. Uno dei contributi più significativi provenienti dal campo del neokantismo maturo alla definizione logico-metodologica nei concetti di gruppo nell'ambito delle scienze della cultura (specie nella misura in cui queste ultime sono concepite come scienze storiche) è senza dubbio costituito dalle indagini di Heinrich Rickert sul quarto modo del "generale" in storia. Nella loro originaria configurazione esse sono contenute non solo nel quarto capitolo della prima edizione di *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ma anche nel saggio *Les quatre modes de l'"Universel" dans l'histoire* che Rickert pubblica nell'aprile del 1901 sulla «Revue de Synthèse Historique» di Henri Berr.

Rickert tematizza la questione del "generale" nell'ambito della storia perché è profondamente consapevole del carattere problematico della pur giusta definizione windelbandiana della storia come «scienza idiografica», come scienza dell'evento unico[1], posto che essa debba essere intesa in un modo compatibile con la rivoluzione copernicana di Kant secondo cui "conoscere" la realtà non può significare "rispecchiare", senza alcun criterio di selezione, la sua immensità intensiva ed estensiva, strada lungo la quale ci imbatteremmo soltanto nell'impotenza del nostro intelletto. Nella misura in cui il "generale", inteso come ciò che si ripete immutato nello spazio e nel tempo accomunando le diverse e sempre nuove configurazioni individuali e intuitive del reale, è il saldo principio di selezione delle «scienze nomotetiche» (per esprimerci nei termini di Windelband), Rickert si interroga sul ruolo che esso svolge nell'ambito della storia, distinguendo ben «quattro modi» del "generale" dei quali, sebbene a diverso titolo, il procedimento concettuale della scienza storica non può fare a meno anche se, o meglio proprio perché, si configura come il modo di procedere di una scienza *individualizzante* della cultura.

a) L'elaborazione concettuale storica – già solo se vuol risultare almeno potenzialmente comprensibile a ognuno senza l'ausilio di gesti ostensivi come si addice a ogni discorso scientifico – deve in primo luogo far uso di "elementi concettuali"

[1] Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, erste Auflage, Tübingen - Leipzig, 1902 (d'ora in poi: *Grenzen* 1902), in part. pp. 302-303; tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Napoli, 2002, in part. pp. 162-163.

generali al pari delle *Naturwissenschaften*, pur non volendo formare a partire da essi concetti che sono a loro volta "generali", ma mirando piuttosto a costruire per il loro tramite concetti dotati di un contenuto individuale. Quest'uso strumentale ma necessario del "generale" inteso come ciò che è comune a tutti i casi considerati (il quale, come vedremo anche in seguito seppure nei limiti imposti dal nostro tema, ha conseguenze molto importanti che concernono la *vexata quaestio* del rapporto tra le connessioni causali storiche e il patrimonio del nostro sapere nomologico) *b*) deve essere distinto dall'ancor più necessario riferimento al "generale" inteso come ciò che, nella sua individualità, è importante e significativo per tutti coloro cui lo storico si rivolge. Questo secondo modo del "generale" in storia rappresenta il principio di selezione senza il quale l'elaborazione concettuale storico-individualizzante si troverebbe impossibilitata a costruire il proprio oggetto perché posta di fronte al compito paradossale di dovere riprodurre l'irriproducibile. Trovo che, per farsi un'idea sintetica dell'indispensabilità di questa operazione selettiva (su cui Rickert mette di continuo l'accento) e al contempo del suo radicarsi in un implicito accordo di fondo tra lo storico e coloro cui egli si rivolge, si possa utilmente richiamare un passo del romanzo *L'Istituto per la Regolazione degli Orologi* (1961) di Ahmet Hamdi Tampinar, uno degli autori più importanti della letteratura turca novecentesca. All'inizio del romanzo la voce narrante, Hayri İrdal – che si presenta come «il più umile e insignificante (…) e "il più banale degli esseri umani"»[2] – rende nota l'intenzione di stendere le proprie memorie. A tale scopo si impegna a «mettere in fila gli avvenimenti obbedendo al principio di sincerità, com'è assolutamente indispensabile quando si redige un testo e in particolare un memoriale»[3], ma nota al contempo che «questo tipo di sincerità (…) richiede per forza un filtro e una scrematura»[4]. «Converrete con me – egli dice – che non è possibile raccontare le cose così come si sono svolte. Se non ci si vuole interrompere continuamente, è necessario dare una struttura al testo, scegliere con cura i passaggi sui quali ci si intenderà con il lettore. Perché la sincerità da sola non basta»[5]. E subito dopo, al fine di prevenire immediatamente una prevedibile critica, aggiunge: «Non crediate che io abbia sopravvalutato la mia vita, che abbia pensato che valesse la pena fosse raccontata (…). No, non ho redatto le mie memorie per parlare di me. L'ho fatto solamente per dare un contributo, per far sì che una serie di avvenimenti [importanti per tutti] di cui sono stato testimone non venisse dimenticata»[6]. *c*) V'è poi una terza e ancora diversa accezione di "generale"

[2] A. H. Tampinar, *L'Istituto per la Regolazione degli Orologi* (1961), tr. it. di F. Salomoni, Torino, 2014, p. 9. L'affermazione sulla banalità di Hayri İrdal è virgolettata perché riporta un giudizio che la moglie Pakize si era fatta in origine sul proprio consorte.

[3] Ivi, p. 8.

[4] Ivi, p. 9.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*. Hayri İrdal vuole più specificamente onorare degnamente la memoria di un uomo grande da poco scomparso al cui fianco ha vissuto e operato: Halit il Regolatore, il fondatore dell'Istituto per la Regolazione degli Orologi, che egli considera «la maggiore e più utile istituzione del nostro secolo (…) nata da un lampo apparso all'improvviso nei suoi occhi» (ivi, pp. 9-10). Si comprende da

come "tutto in relazione alle parti". Di quest'ultima l'elaborazione concettuale storica fa uso di continuo, giacché non considera mai gli individui storici che vale la pena di conoscere in maniera isolata, bensì entro la più ampia connessione sincronica e diacronica in cui sono inclusi (laddove è palese che includere un individuo nell'intero cui appartiene non significa ordinarlo sotto un concetto o una legge "generale" nella prima accezione del termine). È evidente che di tale connessione «occorre sempre formare un concetto individuale» le cui parti, già di per sé considerate importanti nella loro particolarità, giungono ad una «unità (…) teleologica», ossia «si unificano in relazione al significato che l'intero possiede grazie alla sua particolarità»[7]. In altri termini, anche la *Darstellung* storica del "generale" inteso nel terzo modo comporta il riferimento al significato che l'intero possiede per lo storico e per coloro cui lo storico si rivolge e al processo di selezione del materiale che ne deriva, ossia al "generale" inteso nel secondo modo[8].

Se si getta uno sguardo d'insieme sui primi tre modi del "generale" in storia individuati da Rickert – vale a dire sulla generalità degli elementi concettuali della *Begriffsbildung* storica, sulla generalità del significato degli individui storici propriamente detti e sulla generalità della connessione storica sincronica e diacronica che include come un intero le proprie parti – è facile avvedersi che «il generale nella storia o non risulta affatto un concetto generale come quelli che elabora la scienza della natura [secondo e terzo modo] o, se realmente è un concetto generale, viene adoperato solo come mezzo per la rappresentazione dell'individuale e del particolare [primo modo]»[9]. La stessa cosa non vale però per il quarto modo del "generale" in storia (che nelle *Grenzen* viene ampiamente preso in esame nel sesto paragrafo del quarto capitolo, il cui titolo – «Le componenti scientifico-naturali nelle scienze storiche» – lascia aperto il campo a possibili equivoci). «In quest'ultimo caso – Rickert difatti scrive in *Les quatre modes de l'"Universel" dans l'histoire* – ci troviamo realmente di fronte a concetti dotati di un contenuto generale che trovano posto in ogni ricerca storica non soltanto come mezzi, ma anche come fini della rappresentazione»[10].

sé come il tempo e il tentativo umano di fare in vari modi i conti col tempo siano i veri protagonisti del capolavoro di Tampinar.

[7] *Grenzen* 1902, p. 398; tr. it. cit., p. 213.

[8] Ciò prescinde del tutto dal problema, di cui Rickert ha piena contezza, delle costellazioni causali sincroniche e diacroniche che condizionano l'esistenza e il decorso di ogni connessione storica anche se cadono completamente o parzialmente al di fuori della sua "unità teleologica". Cfr. *Grenzen*, 1902, pp. 474-480 (tr. it. cit., pp. 252-255) ove egli introduce, a questo proposito, l'importante nozione di «individuo storico secondario».

[9] H. Rickert, *Les quatre modes de l'"Universel" dans l'histoire*, in «Revue de Synthèse Historique», II, 2 (n° 5), Avril 1901, pp. 121-140 (d'ora in poi: QMUH), p. 135; *Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte*, in H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, fünfte, verbesserte, um einen Anhang und ein Register vermehrte Auflage, Tübingen, 1929, pp. 737-754 (d'ora in poi: VAAG), pp. 749-750; tr. it. *I quattro modi del "generale" nella storia*, a cura di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 577-594, pp. 589-590.

[10] QMUH, p. 135; VAAG, p. 750; tr. it. cit., p. 590.

Questa breve affermazione del saggio del 1901 è già di per sé sufficiente a farci comprendere che il quarto modo del "generale" in storia non si identifica affatto col primo. Nelle *Grenzen* Rickert lo chiarisce in modo esplicito, per evitare che le sue indagini logiche sulle «componenti scientifico-naturali nelle scienze storiche» vengano fraintese sin dall'inizio. Le indagini in questione non hanno ad oggetto «quegli elementi generali dei concetti storici» che – siano essi semplici significati generali di parola radicati già nello sviluppo prescientifico del linguaggio, oppure complicate leggi evolutive frutto del lavoro specialistico delle scienze naturali – svolgono comunque nella storia «solo una funzione strumentale»[11]. Esse ruotano piuttosto attorno alla situazione che si presenta ogni qual volta «un concetto con un contenuto generale in senso scientifico-naturale fornisce realmente una rappresentazione storica esauriente»[12], configurandosi dunque non già come uno strumento, e nemmeno come uno strumento indispensabile, ma come lo scopo vero e proprio della rappresentazione suddetta.

Si tratta dunque di chiedersi quali sono i casi in cui un concetto generale in senso scientifico-naturale fornisce una rappresentazione storica esauriente? Nel saggio del 1901 Rickert lo spiega in maniera efficace cercando di portare a compiuta espressione «pensieri (…) forse già sorti nella mente del lettore come obiezione alle nostre precedenti esposizioni sul tema del *milieu* e delle collettività»[13]. Il riferimento è a quella parte del suo scritto in cui, trattando del terzo modo del "generale" in storia e prendendo implicitamente di mira la concezione della conoscenza storica di Hyppolite Taine e di Karl Lamprecht, egli aveva mostrato come l'una e l'altra poggiassero sul medesimo errore logico generato dalla «equivocità del termine "generale"», vale a dire sulla mancata «distinzione tra la *totalità concreta*, che è "generale" perché comprende tutte le sue parti, e il *concetto astratto*, che è "generale" perché tutte queste parti cadono sotto di esso come esemplari»[14]. «In caso contrario – Rickert difatti scrive – non sarebbe stato (…) possibile credere che la teoria del "*milieu*", così frequentemente discussa, sia in grado di modificare qualcosa circa il *metodo* della storia, o addirittura di avvicinare questo metodo a quello delle scienze della natura. Il *milieu* non può infatti significare nient'altro che il tutto di cui un individuo è parte, ed è perciò anch'esso un oggetto unico e individuale. Dunque, anche se si volesse assumere che ogni singolo individuo è completamente determinato dal *milieu*, non per questo la storia cesserebbe di essere pur sempre la scienza del particolare e dell'individuale. Essa avrebbe in tal caso il compito di rappresentare, nella sua individualità e particolarità, il *milieu* nelle diverse posizioni dello spazio e nei diversi momenti del

[11] *Grenzen* 1902, p. 481; tr. it. cit., p. 256.
[12] *Grenzen* 1902, p. 485; tr. it. cit., p. 258.
[13] QMUH, p. 136; VAAG, p. 750; tr. it. cit., p. 590.
[14] QMUH, p. 132; VAAG, p. 747; tr. it. cit., p. 587. Questa differenza resta naturalmente in piedi anche se la totalità concreta in questione viene rigorosamente presa in considerazione non già come una "cosa in sé", ma come il contenuto di una elaborazione concettuale individualizzante che la costruisce selezionando i propri materiali in riferimento a un punto di vista di valore generalmente condiviso.

tempo, nonché di tracciare le relazioni affatto particolari in cui i diversi individui stanno con il loro *milieu*. Difatti l'essere determinato di un particolare individuo ad opera di un particolare *milieu* non è forse un processo del tutto individuale che è avvenuto una sola volta e non si è mai ripetuto? La teoria del *milieu* può dunque essere falsa o vera senza che ciò comporti alcuna modifica per l'essenza *logica* della scienza storica»[15]. Per i medesimi motivi «risulta anche falso costruire una contrapposizione fra storiografia "individualistica" e storiografia "collettivistica" ed equipararla [come pretendeva di fare Lamprecht] alla contrapposizione tra storia individualistica e storia che procede secondo il metodo scientifico-naturale. [Difatti] anche la collettività non è un concetto generale, ma una totalità individuale (…) La storia può essere designata come "individualistica" solo nel senso che essa rappresenta l'individualità di determinate situazioni e determinati eventi delimitati nello spazio e nel tempo (…). La storia procede dunque in modo "individualistico" quando ha per oggetto delle collettività così come quando ha per oggetto delle singole personalità, poiché essa rappresenta la particolarità e l'individualità di una determinata collettività storica in un luogo determinato e in un tempo determinato e non cerca mai di costruire un sistema di concetti generali in cui sia contenuto ciò che si ripete in ogni tempo e in ogni luogo. (…) perciò la contrapposizione tra storiografia individualistica e storiografia collettivistica non può essere considerata come una distinzione *metodologica*, ma solo come una distinzione *oggettiva*, che non dovrebbe mai essere inasprita e trasformata in una controversia su questione di principio. *Qui* la storia deve tenere conto in misura maggiore della collettività, *lì* invece delle singole persone, ma nella maggior parte dei casi essa deve tener conto di entrambe»[16].

E tuttavia a questo proposito, pur rivendicando la giustezza delle proprie analisi e la necessità di «separare una buona volta il terzo modo del generale da un concetto dotato di contenuto generale con il quale spesso viene confuso», Rickert riconosce che «a volte, quando si presenta nella ricerca una connessione generale, un "*milieu*" o una collettività, tutto ciò viene anche rappresentato, almeno *parzialmente*, in un concetto dotato di un contenuto generale, sotto il quale dunque un gran numero di parti della connessione complessiva cadono nel contempo in guisa di esemplari»[17]. È quello che accade quando la *Darstellung* storica parla dei "soldati" dell'esercito napoleonico, dei "contadini" della Vandea, dei deputati girondini dell'Assemblea Nazionale Costituente del 1789, ma anche quando essa menziona «individui che sono "tipici", cioè che esprimono la media di un gruppo», ritenendo, ad esempio, che una singola persona rappresenti in maniera efficace le caratteristiche del ceto cui appartiene, o che un singolo documento del passato, poniamo «un singolo elenco di spese», risulti indicativo del «tenore di vita di intere categorie di persone»[18]. Un simile modo di procedere non ha certo il carattere della necessità logico-formale, giacché «il tutto

[15] QMUH, pp. 132-133; VAAG, pp. 747-748; tr. it. cit., pp. 587-588.
[16] QMUH, pp. 133-134; VAAG, pp. 748-749; tr. it. cit., pp. 588-589.
[17] QMUH, pp. 135-136; VAAG, p. 750; tr. it. cit., p. 590.
[18] *Grenzen* 1902, p. 487; tr. it. cit., p. 259.

rimane sempre qualcosa d'individuale, e la connessione "generale" *potrebbe* perciò anche essere rappresentata in modo tale che per *ogni* parte individuale venga formato un concetto individuale»[19]. Ma «di fatto la storia non opera in questo modo» e lo fa per ottimi motivi, visto che «non ogni parte è storicamente significativa se considerata nella sua peculiarità. Perciò è assai meglio riunire in *gruppi* la maggioranza delle parti di ogni ampia totalità, subordinandole così a concetti che contengono solo ciò che è comune a tutte le parti del gruppo»[20]. Risulta addirittura «logicamente pensabile» che, «in un'ampia totalità storica, non vi sia per la storia *nulla* di essenziale che si trovi *soltanto* in una singola parte o in un esiguo numero di parti della totalità in questione, in modo tale che tutto ciò che è importante risulti nel contempo comune a ciascuna delle componenti della totalità»: in una situazione limite di questo tipo, cui la storia economica e sociale si approssima certo maggiormente di quella politica, «anche la rappresentazione storica sarebbe costituita da meri concetti di contenuto generale» [21], e cioè da meri concetti generali in senso scientifico-naturale.

A questa difficoltà non si deve reagire scompostamente mettendo in dubbio che «nella maggior parte dei processi storici anche le masse senza nome risultano significative»[22] e negando che elaborazioni concettuali di contenuto generale sono a ragion veduta presenti in ogni *Darstellung* storica. Secondo Rickert occorre piuttosto stabilire se, «elaborando tali concetti, la storia procede in modo scientifico-naturale» e dunque se «i concetti in questione cancellano il limite fra la scienza della natura e la storia»[23]. A tale domanda egli offre una risposta negativa analitica e articolata che muove passo dopo passo verso il centro del problema.

2. Rickert nota anzitutto che «la storia non può mai mirare *per principio* a elaborare *solo* concetti generali»[24]. Le cose potrebbero stare altrimenti – egli scrive nelle *Grenzen* – solo se fossimo in grado di dimostrare «che, da nessun punto di vista di valore riconosciuto da tutti, ciò che è presente *solo in un oggetto* potrebbe divenire storicamente rilevante, e che, per converso, da ogni punto di vista su cui può fondarsi una rappresentazione valida per tutti, solo ciò che è comune a un gruppo o a una massa può essere unificato in un'unità individuale»[25]. Per confutare una simile assurdità basta tuttavia volgere lo sguardo a una biografia di Giulio Cesare o di Dante. La situazione non muta anche quando si cerca di dimostrare capziosamente l'irrilevanza storica di ciò che è solo individuale sottolineando da un lato il condizionamento causale di ogni evento storico, e affermando dall'altro che «è storicamente significativo solo ciò che incide sulla massa»[26]. «Anche se questa affermazione fosse

[19] QMUH, p. 136; VAAG, p. 750; tr. it. cit., p. 590.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.
[23] QMUH, p. 135; VAAG, p. 750; tr. it. cit., p. 590.
[24] QMUH, p. 136; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.
[25] *Grenzen* 1902, p. 504; tr. it. cit., p. 268 (con qualche modifica).
[26] QMUH, pp. 136-137; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.

vera – si chiede infatti Rickert nel saggio del 1901 –, essa significa per caso che incide sulla massa solo ciò che è *uguale* alla massa? Voltaire e Napoleone, Goethe e Bismarck posseggono forse un significato storico per l'evoluzione culturale francese e per la storia tedesca solo a causa di ciò che essi hanno in comune con tutti i connazionali della loro epoca?»[27] È del tutto evidente che le cose non stanno così e che la storia «non può mai sapere prima della ricerca se da un singolo individuo derivino o meno effetti dipendenti solo dalla singolarità di questo individuo e tuttavia dotati per millenni di un significato enorme»[28].

Nelle *Grenzen* Rickert si interroga anche sulle motivazioni che portano alcuni studiosi a sostenere la tesi palesemente insostenibile dell'irrilevanza storica di tutto ciò che è assolutamente individuale. «Essi, di solito, formulano quest'idea in due modi. Affermano che l'interesse per ciò che è puramente individuale e per gli effetti che esso produce nasce da una pura curiosità, e quindi non ha nulla a che fare con l'interesse storico-scientifico. Oppure, pur riconoscendo una fondatezza all'interesse per ciò che è individuale, pretendono che lo storico rinunzi alla sua rappresentazione, in quanto l'individuale, non potendo essere ricondotto in concetti generali, risulta inaccessibile a una rappresentazione scientifica»[29]. Secondo Rickert queste affermazioni apparentemente simili si fondano in realtà su motivazioni molto diverse fra loro. *a*) Dietro l'equiparazione dell'interesse per ciò che è puramente individuale con la curiosità non c'è alcun punto di vista metodologico. «Si tratta solo di *Weltanschauungen* più o meno esplicitate, talvolta perfino di stati d'animo personali o di pregiudizi politici, che vogliono stabilire i compiti della storia» sulla base di «un'avversione contro individui che, per alcune loro peculiarità, emergono dalla massa»[30]. Ma «le teorie caratterizzate da simili atteggiamenti sono necessariamente prive di valore, come del resto quelle opinioni, diametralmente opposte, che si fondano su di un "individualismo" estremo, e che auspicano una rappresentazione storica *solo* dei singoli individui, senza che si faccia alcun riferimento a gruppi o a movimenti storici di massa»[31]. Tanto la «prospettiva individualistica» quanto quella «collettivistica» [*kommunistische*] pretendono infatti di identificare senza alcuna riserva «l'affine» [*das Sympathische*] con «lo storicamente essenziale» [*das historisch Wesentliche*], laddove – si badi bene – il problema non è quello di negare che «in alcune rappresentazioni storiche le personali simpatie dello storico siano anche principi di selezione di ciò che è essenziale» (il che, rileva Rickert, «sotto un certo aspetto può essere anche confermato dalla nostra teoria dell'elaborazione concettuale storica»), ma è piuttosto quello di attribuire, prima e a prescindere dalla concreta ricerca storica, un consenso

[27] QMUH, p. 137; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.
[28] QMUH, p. 136; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.
[29] *Grenzen* 1902, p. 501; tr. it. cit., p. 266.
[30] *Ibidem*.
[31] *Grenzen* 1902, pp. 501-502; tr. it. cit., pp. 266-267. «Con un simile "individualismo" – chiosa Rickert – noi [ossia: la nostra concezione della storia come scienza "individualizzante"] non abbiamo nulla in comune, proprio allo stesso modo in cui non abbiamo nulla in comune con l'atteggiamento opposto» (*Grenzen* 1902, p. 502; tr. it. cit., p. 267).

empiricamente condiviso all'adozione dei suddetti principi di selezione e perfino un'incidenza causale empiricamente determinante agli oggetti e agli eventi storici che vengono costruiti per il loro tramite, rinunciando così a «ogni forma di oggettività scientifica»[32]. *b*) Molto diverse sono le motivazioni di coloro che sostengono che l'interesse per l'individuale è scientificamente fondato ma al contempo scientificamente impercorribile, giacché l'individuale non può essere ricondotto sotto concetti generali. Ciò accade ad esempio – qui è di nuovo palese il riferimento a Lamprecht – «tutte le volte che, pur riconoscendo l'alta frequenza di casi in cui gli eventi *politici* sono determinati dalla peculiarità individuale di singole personalità, si sostiene anche che sono proprio questi i casi che escludono la possibilità di una rappresentazione scientifica, e che quindi la storia può essere scientificamente fondata solo se rappresenta quegli eventi che non dipendono dall'individualità di singole personalità. Questo tipo di rappresentazione storica, considerata l'unica veramente scientifica, viene chiamata "storia della cultura" [*Kulturgeschichte*] ed è di solito contrapposta alla storia politica»[33]. Limitandosi dichiaratamente a considerare soltanto «l'aspetto puramente logico del problema», Rickert nota che dietro un simile discorso alberga un punto di vista metodologico ben preciso, o meglio «un autentico fanatismo del metodo scientifico-naturale»[34]. «Non sarebbe l'interesse oggettivo per il materiale a scegliere nell'ambito della storia un metodo adeguato ai propri obiettivi e a determinarne la struttura logica, ma sarebbe un metodo, già fissato ed elaborato in vista di scopi scientifici del tutto diversi, che dovrebbe stabilire per quali materiali possiamo avere un interesse scientifico. Questo tentativo di legittimare l'autocrazia di un pensiero che procede per concetti generali costituisce la migliore prova dell'assurdità della fede in un procedimento scientifico-naturale unico e onnipotente. Qui viene messo a nudo il vero e proprio "nerbo" del "moderno" orientamento storiografico. (…) per amore del principio astratto del naturalismo, che non conosce altro metodo che quello scientifico-naturale, i risultati più prestigiosi che la storiografia può vantare vengono depennati dall'elenco delle opere scientifiche»[35].

La circostanza che la storia non possa mai tendere per principio a elaborare solo concetti di gruppo non è però l'unico né il più radicale degli argomenti da addurre contro la tesi secondo la quale tali concetti cancellerebbero il limite fra la *Begriffsbildung* scientifico-naturale e quella storica. «Supponiamo – Rickert difatti scrive nel saggio del 1901 – che in una rappresentazione storica si presentino *solo* concetti di gruppo che contengono ciò che è comune a tutte le parti del gruppo. I concetti in questione sarebbero perciò concetti scientifico-naturali?»[36].

Per rispondere a questo interrogativo, Rickert ricorda anzitutto che, dal punto di vista della logica formale, «i concetti di generale e di particolare sono concetti

[32] *Ibidem*.
[33] *Grenzen* 1902, pp. 502-503; tr. it. cit., p. 267.
[34] *Grenzen* 1902, pp. 503-504; tr. it. cit., pp. 267-268.
[35] *Ibidem*.
[36] QMUH, p. 137; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.

relativi», se è vero, come è vero, che «un generale posto a confronto con un che di ancor più generale costituisce qualcosa di individuale»[37]. Del resto, già nel terzo paragrafo del terzo capitolo delle *Grenzen* – il quale presenta un evidente collegamento tematico col paragrafo su «Le componenti scientifico-naturali nelle scienze storiche» del quarto capitolo, essendo specularmente intitolato «Le componenti storiche nelle scienze della natura» – Rickert aveva messo in evidenza che, rispetto ai concetti «assolutamente generali» della «scienza ultima della natura» (sia essa perseguita nel senso della meccanica dell'etere di Heinrich Hertz o nel senso dell'«energetica» di Wilhelm Ostwald)[38], tutte le altre discipline scientifico-naturali operano sempre, sebbene a diversi livelli, con concetti «relativamente generali»: ciò vale già per la fisica intesa come ottica, acustica, termodinamica etc., la quale ha bisogno di concetti come "luce", "suono", "calore", che, rispetto al movimento degli atomi, contengono certamente qualcosa di individuale o di "storico" (laddove si intenda quest'ultimo termine in un senso logicamente elementare). Procedendo in direzione contraria, risulta dunque possibile designare come «assolutamente individuali» o «assolutamente storici» i concetti che la biografia o la storia politica adoperano in maniera prevalente, differenziandoli da quei concetti di gruppo «relativamente individuali» o «relativamente storici» che dominano, ad esempio, nella storia economica e sociale[39]. In base a tali considerazioni è senza dubbio possibile affermare che «anche il concetto generale di un gruppo che si ritrova in un determinato tempo e in un determinato luogo contiene qualcosa di particolare se paragonato a un concetto scientifico-naturale»[40].

Ma Rickert sa bene che una vera soluzione del problema non può essere attinta in questo modo. Se infatti si resta sul piano della logica formale, i concetti relativamente generali e quelli relativamente individuali non costituiscono, con tutta evidenza, due classi separate, ma trapassano gli uni negli altri senza soluzione di continuità, sancendo così la definitiva cancellazione del limite tra l'elaborazione concettuale scientifico-naturale e quella storica. La situazione muta radicalmente se – in conformità a ciò che Rickert intende quando parla di "indagine logica"[41] – ci

[37] *Ibidem*.

[38] A proposito del confronto di Rickert con le teorie divergenti di Hertz e di Ostwald cfr. *Grenzen* 1902, cap. I, § V, pp. 99-123; tr. it. cit., pp. 57-68.

[39] Cfr. *Grenzen* 1902, p. 492; tr. it. cit., p. 262. «Se volessimo spingere la questione alle sue estreme conseguenze – nota Rickert –, potremmo dire che anche i concetti assolutamente storici che si riferiscono a un unico individuo, per esempio a una personalità, contengono talvolta ciò che è comune a una serie di situazioni individuali di questa personalità, e perciò hanno anche un contenuto generale» (*Grenzen* 1902, pp. 492-493; tr. it. cit., p. 262).

[40] QMUH, pp. 137-138; VAAG, p. 752; tr. it. cit., p. 592.

[41] All'inizio del quinto e ultimo capitolo delle *Grenzen* Rickert, adoperando lo specifico modo di ragionare del neokantismo del Baden, volge lo sguardo alle analisi condotte nei quattro capitoli precedenti i quali hanno, a suo dire, affrontato «problemi logici e metodologici in senso stretto» essendo principalmente volti «a comprendere [è questo il punto] le diverse forme e i diversi metodi delle scienze come *mezzi* teleologicamente necessari per realizzare fini conoscitivi diversi, la cui attuazione abbiamo potuto costatare come un dato di fatto»; a differenza dei primi quattro, il quinto capitolo ha invece

si interroga sullo "scopo" dei concetti in questione, tematizzandoli come mezzi e strumenti adoperati in vista della realizzazione di determinate finalità conoscitive. In questa prospettiva un concetto relativamente individuale (ad esempio quello di "soldati della *Grande Armée*") si differenzia nettamente da un concetto relativamente generale (ad esempio da quello zoologico di "*Pantherinae*") perché «ha lo *scopo* di portare ad espressione non già l'essenza generale di un genere, bensì l'individualità del gruppo»[42] in relazione a un punto di vista di valore generalmente riconosciuto (in ultima istanza riconducibile alla rilevanza attribuita, in positivo o anche in negativo, alla Rivoluzione Francese e alle sue conseguenze). Certo, nei concetti relativamente individuali «ciò che è significativo *per tutti*, dunque ciò che è storicamente essenziale, ricorre nel contempo anche in tutte le parti di un gruppo»[43]. E tuttavia «dal punto di vista logico tale coincidenza del "significativo" col "comune" è una coincidenza *casuale*»[44], laddove invece nei concetti relativamente generali delle scienze naturali il "comune" rappresenta *in quanto tale* il criterio di selezione dell'essenziale dall'inessenziale[45]. Queste importanti considerazioni, già contenute nel saggio del 1901, sono riprese e sviluppate nelle *Grenzen* in un passo di esemplare chiarezza. «In un concetto scientifico-naturale – Rickert scrive – gli elementi sono omogenei, perché contengono ciò che è comune a una pluralità di oggetti, e su ciò si fonda la validità del concetto. Non altrettanto si deve dire per l'unità di un concetto storico, anche quando di fatto il suo contenuto consiste in ciò che è comune a una pluralità di oggetti. La sua validità si fonda piuttosto sul fatto che esso contiene ciò che è essenziale secondo i punti di vista di valore che orientano la rappresentazione storica. Infatti, solo ciò che diviene un in-dividuo nella nostra accezione del termine, cioè una molteplicità che diviene unitaria grazie alla sua peculiarità, appartiene ad un concetto storico. La storia perderebbe ogni interesse per un concetto generale privo di questa unità teleologica. Essa può contentarsi di concetti relativamente storici [ossia, relativamente individuali] solo quando ciò che è teleologicamente essenziale si trova in tutti gli individui di un determinato gruppo, quando cioè un concetto generale esprime già in modo completo l'individualità storica del gruppo, ma non può mai pensare di comporre, come invece fa la scienza della natura, un contenuto concettuale rispetto alla sua funzione di comprendere [*umfassen*] ciò che è comune a una pluralità di individui. Quindi, se nella storia sono sempre i punti di vista di valore a stabilire che cosa è essenziale e che cosa non lo è, i concetti relativamente

al proprio centro «questioni definite solitamente gnoseologiche» nella misura in cui intende prendere in considerazione «la *validità* degli stessi fini conoscitivi e le condizioni di oggettività scientifica delle diverse forme di conoscenza» (*Grenzen* 1902, pp. 601-602; tr. it. cit., p. 320).

[42] QMUH, p. 138; VAAG, p. 752; tr. it. cit., p. 592.

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibidem*.

[45] I tratti essenziale del concetto zoologico di *Pantherinae* sono difatti le maggiori dimensioni del corpo che *accomunano* le specie subordinate a questa sottofamiglia di felidi (leone, tigre, leopardo, giaguaro ecc.) e la configurazione dell'apparato ioideo, in parte cartilagineo, che regge la base della lingua di *tutte* le specie suddette consentendo loro di ruggire.

storici e i concetti assolutamente storici vengono elaborati esattamente in base agli stessi principi; e se per il metodo è determinante il tipo di legame che trasforma il contenuto di un concetto in un'unità necessaria, non si può mai parlare di ingerenza del metodo scientifico-naturale nella scienza della storia, neanche quando essa elabora concetti generali di gruppi. I concetti relativamente storici hanno sempre un contenuto che contiene ciò che, grazie alla sua individualità, è essenziale rispetto ai valori dominanti e, da punti di vista logici, è casuale che questo contenuto coincida con quello di un concetto generale»[46].

In base a tali premesse Rickert ha buon gioco nel respingere la critica mossagli da Otto Ritschl secondo cui egli conoscerebbe solo l'opposizione polare tra il generale e il particolare, e non già una serie di tre membri in cui il concetto di «tipo» sarebbe in grado di costituire un'adeguata mediazione tra l'assoluta generalità del concetto di «legge» e l'assoluta particolarità del concetto di «individuo»[47]. Infatti nella prospettiva delle *Grenzen* i membri della serie in questione, lungi dall'essere soltanto due, sono addirittura quattro, «perché i concetti con contenuto relativamente storico o relativamente generale possono realizzare due scopi diversi (…), e perciò i loro elementi possono essere collegati da due diversi *principi di unità*: a seconda che essi rappresentino la "natura" relativamente generale in cui rientrano come esemplari di un determinato genere, oppure l'"individualità" relativamente particolare di membri di un determinato gruppo, che divengono storicamente rilevanti per certe proprietà comuni. In questa serie di quattro membri può trovar posto qualsiasi concetto scientifico-naturale e storico, per quanto individuale o generale possa ancora essere il suo contenuto»[48].

[46] *Grenzen* 1902, pp. 494-495; tr. it. cit., p. 263. Nelle *Grenzen* Rickert scrive spesso «in-dividuo storico» quando vuole marcare la differenza tra la nozione più ampia e generica di "individuo storico" (che si applica a tutto ciò che è particolare e unico, dunque a ogni singola goccia d'acqua, a ogni singolo pezzo di carbone, a ogni singolo uomo ecc.) e la nozione vera e propria di "individuo storico". Quest'ultima – che almeno in prima istanza non si addice a ogni singolo pezzo di carbone ma al diamante Koh-i-Noor, né all'uomo qualunque, ma a Goethe, Napoleone ecc. – significa non soltanto "particolare" e "unico" (come è, a guardar bene, ogni tratto del reale), ma anche e contemporaneamente "indivisibile" (caratteristica per marcare la quale Rickert fa appunto uso del trattino divisorio). Naturalmente tale indivisibilità non va intesa nel senso del "non potere essere diviso" (il che è proprio solo dell'"atomo", vale a dire dell'assolutamente semplice, il quale tuttavia non è mai unico, a differenza di tutto ciò che presenta una molteplicità interna), bensì nel senso del "non dovere essere diviso" a causa del suo significato e della sua importanza: «se si volesse coniare un termine filologicamente non corretto – Rickert difatti scrive – si potrebbe chiamare l'individuo storico [vero e proprio] anche "individuendo" e l'elaborazione concettuale storica "elaborazione di individuendi"» (*Grenzen*, 1902, p. 372 in nota; tr. it. cit., p. 200 in nota).

[47] Cfr. O. Ritschl, *Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*, Bonn, 1901, coll. 16-19. Ritschl – che per illustrare la differenza fra i concetti qualitativi di "tipo" e quelli di "individuo" si richiama al nucleo di verità contenuto nella distinzione di Duns Scoto tra *quidditas* e *haecceitas* (cfr. ivi, col. 19) – muove la propria critica a Rickert nel contesto di un'approfondita discussione della «generale teoria della scienza» contenuta nei *Grundzüge der Psychologie* di Hugo Münsterberg (cfr. ivi, coll. 5-6).

[48] *Grenzen* 1902, p. 530 in nota; tr. it. cit., p. 281 in nota.

3. La differenza che intercorre tra il «principio di unità» dei concetti relativamente generali e quello dei concetti relativamente individuali (o, che è lo stesso, tra lo «scopo» degli uni e quello degli altri) si riproduce anche quando le elaborazioni concettuali in questione vengono tratte fuori dal loro isolamento e prese in esame in rapporto alla connessione in cui sono sempre inserite nell'ambito del discorso scientifico.

Questo punto è solo accennato nel saggio del 1901, ove Rickert sottolinea «che l'essenza della scienza della natura non consiste solo nell'elaborazione di concetti generali, ma anche nell'elaborazione di un *sistema* di concetti generali, e che è sempre e solo la *connessione sistematica* a fornire il punto di vista per la comparazione degli oggetti e dunque a determinare il contenuto dei concetti scientifico-naturali», laddove invece le elaborazioni concettuali generali che lo storico adopera «non debbono la loro consistenza a una teoria generale o ad una connessione sistematica» e non possono dunque essere subordinate «a concetti ancora più generali o a un intero sistema di concetti generali»[49]. In relazione a ciò, Rickert evidenzia anche che solo la *Darstellung* di «un'evoluzione unica delimitata nello spazio e nel tempo»[50] può essere a ragione denominata "storia", ma si dice nel contempo consapevole di non poter approfondire adeguatamente questo tema, reso complicato e oscuro dalla circostanza che «nel corso del diciannovesimo secolo la nozione di evoluzione originariamente *storica* è stata applicata a più riprese anche al mondo dei corpi», dando vita, ad esempio, a una scienza come «la biologia "storico-evolutiva"», nel cui metodo «si mescolano in maniera spesso non chiara componenti scientifico-naturali e componenti storiche»[51].

Il senso di queste osservazioni diviene però pienamente perspicuo solo nelle *Grenzen*, ove Rickert si chiede se i concetti di contenuto generale presenti nell'ambito della storia (ossia i concetti relativamente individuali) possano, mediante un'ulteriore elaborazione, entrare in una relazione reciproca analoga a quella che lega i concetti generali che formano una legge di natura, dando così vita – sulla falsariga delle scienze naturali e del loro metodo – a vere e proprie "leggi storiche" alle quali si sottrarrebbero soltanto i concetti assolutamente individuali[52].

Una corretta impostazione logica della questione – che costituisce l'ultimo dei problemi posti dai concetti storici di "gruppo" alla delimitazione tracciata da Rickert tra la scienza della natura e la storia – deve anzitutto ribadire che «una rappresentazione, finché è storica, ha sempre a che fare con una serie evolutiva *unica*, poiché ogni *intero* storico trattato storicamente – che si tratti della realtà in generale, del sistema solare, della Terra, degli esseri viventi, dell'umanità, della civiltà o di una parte più piccola della realtà – è, secondo il suo concetto, qualcosa di unico e di irripetibile. Solo le *parti* dell'intero storico possono essere ricondotte sotto concetti

[49] QMUH, p. 138; VAAG, p. 752; tr. it. cit., p. 592.
[50] QMUH, p. 137; VAAG, p. 751; tr. it. cit., p. 591.
[51] QMUH, p. 139; VAAG, p. 753; tr. it. cit., p. 593.
[52] Cfr. *Grenzen* 1902, pp. 490-491; tr. it. cit., p. 261.

relativamente storici, ma la sua rappresentazione complessiva deve comunque avere un contenuto assolutamente storico, adeguato ad un'unica realtà. Dunque, dobbiamo chiederci solo se la rappresentazione di un intero storico unico, realizzata con l'impiego di concetti generali, possa assumere una forma che non consente più di riconoscere l'opposizione di principio tra elaborazione concettuale scientifico-naturale ed elaborazione concettuale storica»[53].

Per rispondere a questa domanda è dirimente proprio il caso della biologia storico-evolutiva ottocentesca la quale «cerca di rappresentare l'evoluzione unica degli esseri viventi, e lo fa sempre con concetti così generali che nessuno potrà affermare che vi possa essere una rappresentazione storica della vita umana in grado di utilizzare concetti ancora più generali»[54]. Nessun concetto storico di gruppo può infatti eguagliare la generalità del concetto di *homo sapiens*. Detto altrimenti, il modo di rappresentarsi l'evoluzione unica e irripetibile dell'umanità che presume di essere più vicino all'approccio scientifico-naturale è quello di pensare tale evoluzione come continuazione dell'evoluzione unica e irripetibile della vita organica sulla Terra e secondo lo stesso metodo. «Perciò, se si potesse dimostrare che neanche la biologia storica, o biologia filogenetica, può trovare leggi in cui far rientrare la successione unica dei diversi stadi di evoluzione della vita organica, risulterebbe evidente l'impossibilità di rendere la storia, in quanto rappresentazione di serie evolutive uniche, una scienza della natura in senso logico»[55].

Nel perseguire tale dimostrazione, Rickert non intende certo negare che la biologia evoluzionistica si configuri anche e principalmente come una scienza della natura che mira a conseguire conoscenze nomologiche circa l'evoluzione della vita organica. Egli sa fin troppo bene che Darwin, a dispetto del titolo del suo capolavoro, non intendeva affatto raccontare una storia, ma descrivere il generale andamento della tramutazione della vita organica per discendenza e spiegarne il meccanismo. Rickert intende piuttosto mettere in luce che «una "legge di evoluzione" può contenere solo ciò che si ripete in una pluralità di serie evolutive, e non collega tra loro due stadi di un'evoluzione unica, considerati in base alla novità che il successivo presenta rispetto al precedente. Dunque, si potrà forse comprendere in modo scientifico-naturale come da un qualsiasi genere nasca e debba nascere un altro genere, ma una legge che dimostri che dall'ameba doveva nascere proprio la morula, e da questa proprio la blastula non ha alcun senso logico. Le leggi della biologia devono poter essere applicate a tutte queste trasformazioni, e perciò non possono contenere nulla che sia peculiare solo alla particolare evoluzione storica della morula dall'ameba o della blastula dalla morula»[56]. Ma allora, anche se la storia potesse utilmente operare con concetti così generali come quelli della biologia evoluzionistica, essa non potrebbe in alcun caso reperire "leggi storiche" dell'evoluzione dell'umanità, giacché tale

[53] *Grenzen* 1902, p. 505; tr. it. cit., p. 268.
[54] *Grenzen* 1902, pp. 505-506; tr. it. cit., p. 269.
[55] *Grenzen* 1902, p. 506; tr. it. cit., p. 269.
[56] *Grenzen* 1902, pp. 516-517; tr. it. cit., pp. 274-275.

nozione «contiene una *contradictio in adjecto*»[57]. Se infatti vengono ordinati sotto un concetto di legge, i concetti di genere con cui opera la biologia filogenetica e (*a fortiori*) i concetti di gruppo con cui opera la storia perdono la loro relativa individualità, proprio allo stesso modo in cui i concetti di Napoleone e di Goethe perderebbero, in un caso analogo, la loro assoluta individualità.

D'altronde Rickert, con un occhio particolarmente rivolto agli "apostoli" del darwinismo in Germania, nota che la componente storica della biologia evoluzionistica si presta a confermare la giustezza dei limiti logici posti fra la *Begriffsbildung* scientifico-naturale e la *Begriffsbildung* storica non solo in negativo, ma anche in positivo, e cioè non solo perché non opera con concetti di legge, ma anche perché fa costantemente riferimento a un punto di vista di valore che le consente di comporre la sterminata molteplicità del processo evolutivo in un intero unico e unitario. Il punto di vista di valore in questione è insito nel significato generalmente attribuito dagli uomini all'evoluzione dell'uomo, il quale, peraltro, trapassa assai spesso in un giudizio di valore vero e proprio, come accade, ad esempio, quando Haeckel parla dell'uomo come stadio "supremo" della vita organica[58]. Certo, nota ironicamente Rickert, «gli uomini, nel percorso dalle monere a loro stessi, riconosceranno sempre un progresso, e quindi non sentiranno come arbitrario il giudizio di valore presente nella biologia storica»[59]. E tuttavia, pur prescindendo da ogni valutazione diretta e dall'idea di progresso che ne deriva, la *Darstellung* dell'evoluzione organica elaborata dalla biologia storica non può non fare riferimento (seppure in maniera "teoretica" e "avalutativa") a un preciso punto di vista di valore, come mostra nel modo più chiaro una pagina di Karl Ernst von Baer richiamata in un altro luogo delle *Grenzen*, ove il grande embriologo immagina di scrivere «una storia dell'evoluzione dal punto di vista degli uccelli», nella quale, naturalmente, «gli abitanti dell'aria trovano l'uomo molto imperfetto», collocano «i pipistrelli (…) al vertice della scala dei mammiferi», e «non accettano l'idea che esseri incapaci per lungo tempo di trovarsi autonomamente il cibo e che non si sollevano dal suolo debbano avere un'organizzazione superiore alla loro»[60]. Vediamo dunque, conclude Rickert, che «la biologia storica costituisce il tipico esempio di una scienza che opera sempre con concetti relativamente storici, con i quali rappresenta un processo evolutivo unico che, rispetto ad un valore generalmente riconosciuto, viene composto in un intero unico e unitario, ossia in un in-dividuo storico. Perciò, anche una storia degli uomini realizzata secondo questo metodo, che peraltro finora non è stata mai scritta, deve poter essere completamente ordinata sotto il nostro concetto di rappresentazione storica»[61].

[57] *Grenzen* 1902, p. 517; tr. it. cit., p. 275.

[58] Cfr. *Grenzen* 1902, p. 518; tr. it. cit., p. 275. Rickert cita la nona edizione (Berlin, 1898) della *Natürliche Schöpfungsgeschichte* di Haeckel (1868).

[59] *Grenzen* 1902, p. 520; tr. it. cit., p. 276.

[60] *Grenzen* 1902, p. 619; tr. it. cit., p. 329. Cfr. K. E. von Baer, *Ueber Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion*, I, Königsberg, 1828, pp. 203 sg.

[61] *Grenzen* 1902, p. 520; tr. it. cit., p. 276. Naturalmente l'affermazione secondo cui il contenuto di un'elaborazione concettuale storica non può in nessun caso (neanche in quello della biologia filoge-

4. Al pari di tutte le indagini che Rickert dedicò al tema del "generale" nell'ambito delle scienze individualizzanti, le analisi del filosofo neokantiano sul quarto modo del "generale" in storia (sulla "relativa individualità" dei concetti storici di gruppo e sui principi di elaborazione che tali concetti condividono con i concetti assolutamente storici) furono tenute in gran conto da Max Weber. Esse costituiscono infatti, nel loro insieme, un presupposto logico elementare, ma molto importante, della decisa attribuzione, da parte di Weber, delle proprie indagini sulla «*struttura economico-sociale della vita della comunità umana*»[62] (le quali operano di continuo con concetti di gruppo) al campo delle scienze storiche della cultura.

Non a caso in una pagina del saggio sull'"oggettività" della scienza sociale e sulla politica sociale del 1904 Weber riprende quasi letteralmente l'affermazione di Rickert circa il carattere «casuale» della «coincidenza del "significativo" col "comune"»[63], sostenendo che l'ordinamento della realtà sotto concetti generali e la messa in evidenza di alcuni elementi del reale sotto il profilo del loro significato culturale «possono eventualmente coincidere in un caso particolare», ma aggiungendo subito dopo che «sarebbe molto pericoloso se questa coincidenza accidentale ingannasse sulla loro eterogeneità *di principio*»[64]. A tale proposito Weber adduce anche un esempio importante, perché in grado di farci comprendere immediatamente la valenza dei temi logici in questione per i suoi concreti ambiti di ricerca. «Il *significato* culturale di

netica) consistere in una legge non coincide affatto con l'affermazione (erronea) secondo cui fra gli elementi concettuali generali della *Begriffsbildung* storica non potrebbero essere annoverate conoscenze nomologiche più o meno complesse. A tale distinguo è significativamente improntata una osservazione a proposito della storiografia marxista che si trova nel sesto paragrafo del quarto capitolo delle *Grenzen*. «Si potrebbe pensare – Rickert scrive – che, in molti casi, un movimento operaio socialrivoluzionario, che è storicamente rilevante solo per ciò che ha in comune con i movimenti operai socialrivoluzionari presenti nelle evoluzioni di altri popoli, determini una certa organizzazione dei lavoratori, e che anche in altri popoli si presentino tali organizzazioni, la cui esauriente rappresentazione storica rientra nello stesso concetto relativamente storico. In questo caso, si potrebbe parlare di connessione necessaria tra due concetti relativamente storici, e tentare di stabilire una legge che colleghi i movimenti socialrivoluzionari e le organizzazioni operaie» (*Grenzen* 1902, p. 523; tr. it. cit., p. 278). Ebbene, Rickert dichiara esplicitamente che leggi generali di questo tipo (siano esse vere o meno) «non contengono alcuna contraddizione logica», ma aggiunge subito dopo che sotto di esse «si possono ricondurre solo *parti* di una serie evolutiva unica», e, più specificamente, parti che «possono essere isolate solo concettualmente» (*Grenzen* 1902, pp. 523-524; tr. it. cit., p. 278). In altri termini, le leggi generali in questione possono costituire soltanto elementi generali (più o meno rilevanti) di una *Begriffsbildung* storico-individualizzante propriamente detta.

[62] M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Max Weber Gesamtausgabe* (d'ora in poi: *MWG*), I/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*, hrsg. von G. Wagner in Zusammenarbeit mit C. Härpfer, T. Kaden, K. Müller und A. Zahn, Tübingen, 2018, pp. 135-239, p. 166; tr. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, 2001, pp. 147-208, p. 165.

[63] Cfr. *supra*, nota 44.

[64] M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 183; tr. it. cit., p. 175.

un fenomeno – egli scrive, per esempio quello dello scambio in un'economia monetaria, *può* consistere nel fatto che esso si presenta come fenomeno di massa, in quanto costituisce una componente fondamentale della vita culturale odierna. E tuttavia è proprio il fatto storico che esso assolve questa funzione ciò che dev'essere reso comprensibile nel suo *significato* culturale, e spiegato causalmente nella sua origine storica»[65], laddove tali domande non possono trovare risposte adeguate mediante l'ulteriore elaborazione generalizzante del fenomeno economico di massa dello scambio, la quale può soltanto costituire (e di fatto costituisce) un utile strumento in vista di tale scopo. Infatti «l'indagine dell'essenza dello scambio in *generale* e della *tecnica* della circolazione di mercato è un lavoro *preliminare* – invero molto importante e indispensabile! Ma non soltanto non si è risposto così alla questione concernente il modo in cui storicamente lo scambio è pervenuto alla sua fondamentale importanza odierna; ma soprattutto – ciò che in ultima analisi ci interessa – il *significato culturale* dell'economia monetaria, in virtù del quale soltanto ci interessiamo di quella descrizione della tecnica della circolazione monetaria, e in virtù del quale c'è oggi una scienza che studia tale tecnica, non deriva da nessuna di quelle "leggi". (…) quando vogliamo comprendere che cosa *distingue* la nostra civiltà [*Kultur*] economico-sociale da quella, per esempio, dell'antichità, in cui lo scambio mostrava le medesime qualità generiche di oggi (…), nell'indagine intervengono principi logici di provenienza del tutto eterogenea»[66].

Chiari e specifici riferimenti alle indagini rickertiane sul quarto modo del "generale" in storia sono pure presenti in altri scritti metodologici di Weber, ad esempio nel secondo dei tre articoli che compongono il saggio su Roscher e Knies (articolo pubblicato nel 1905), ove – discutendo le nozioni di "libertà del volere" e "condizionamento naturale" in Knies anche in rapporto alle presunte differenze fra le azioni di un singolo individuo e le azioni di molti individui – Weber esprime a un certo punto la speranza che «il vecchio ridicolo pregiudizio da dilettanti di scienze naturali, secondo cui i "fenomeni di massa", quando vengono considerati come cause o come effetti *storici* in una connessione data, sarebbero "oggettivamente" *meno* individuali delle azioni degli "eroi", non prevalga per molto tempo nella testa dei "sociologi"»[67], e chiosa subito dopo in nota: «Il fatto che ciò che è in generale *identico* in una pluralità di *individui* costituisca il "fenomeno di massa" non impedisce che il suo significato *storico* risieda nel contenuto *individuale*, nella causa individuale, negli effetti individuali di ciò che è comune a questa pluralità (per esempio: una rappresentazione religiosa concreta o una costellazione concreta di interessi economici)»[68].

[65] *Ibidem*.

[66] *Ibidem*.

[67] M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Zweiter und dritter Artikel. II. Knies und das Irrationalitätsproblem* (1905-1906), in *MWG*, I/7, cit., pp. 240-379, pp. 252-253; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [secondo e terzo articolo]. *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 45-136, p. 51.

[68] Ivi, p. 253 in nota; tr. it. cit., p. 51 in nota.

Il riferimento a una rappresentazione religiosa concreta come caso in cui il significato storico di un fenomeno può risiedere in ciò che è comune a una pluralità di individui rimanda, con tutta evidenza, alla coeva indagine weberiana sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Ed in effetti alcuni passaggi essenziali del saggio del 1904-1905 mostrano con esemplare chiarezza la dinamica propria dei concetti generali di gruppo nell'ambito della ricerca storico-culturale. Quando ad esempio Weber individua il Calvinismo, il Pietismo, il Metodismo e le sette sorte dal movimento battistico come i «portatori storici del Protestantesimo ascetico»[69] – ossia come i portatori storici di quel tipo di religiosità alla quale egli attribuisce una rilevanza causale in rapporto al fenomeno culturalmente significativo che è al centro della sua ricerca (il sorgere e consolidarsi dell'*ethos* professionale moderno in seno ad ampi gruppi di uomini) –, Weber prospetta in maniera molto limpida la possibilità di prescindere dalle differenze individuali di ordine dogmatico che distinguono questi movimenti religiosi l'uno dall'altro, e ciò non tanto e non soltanto per il loro inestricabile intreccio storico-fattuale, ma soprattutto perché «i fenomeni, per noi importanti, della condotta *etica* della vita si trovano in maniera analoga negli aderenti delle più diverse denominazioni derivate da una delle quattro fonti sopra elencate, o da una combinazione tra di esse»[70]. Sicché, dal punto di vista dell'indagine di Weber, ciò che è culturalmente significativo non risiede in ciò che differenzia il Calvinismo dai Mennoniti o dai Quaccheri ed entrambi dal Pietismo o dal Metodismo, ma nella «pratica etica»[71] che li accomuna e che rappresenta il contenuto principale della nozione weberiana di "Protestantesimo ascetico"; d'altra parte, però, ciò che presiede all'elaborazione di questo strumento concettuale non è affatto il carattere "relativamente generale" della pratica etica in questione, bensì proprio la specificità individuale culturalmente significativa che essa presenta rispetto alla pratica etica del Protestantesimo luterano o ad altri tipi di etica religiosa[72].

È noto che Weber non segue questa via solo prospettata, e sceglie piuttosto di soffermarsi sulle «radici dogmatiche [, tra loro diverse,] dell'eticità ascetica», ritenendo che solo mediante la loro conoscenza sia possibile comprendere «come quell'eticità fosse connessa con il pensiero dell'*aldilà* che dominava in modo assoluto gli uo-

[69] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus* (1905), in *MWG*, I/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube, Tübingen, 2014, pp. 222-425, p. 242; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, 4 voll., a cura di P. Rossi, Milano, 2002, vol. I, pp. 81-187, p. 81.

[70] Ivi, p. 244; tr. it. cit., p. 82.

[71] Ivi, p. 245; tr. it. cit., p. 82.

[72] Dal punto di vista assunto dal saggio weberiano del 1904-1905 la specificità individuale della pratica etica del Protestantesimo ascetico risulta culturalmente significativa anzitutto in maniera mediata, ossia anzitutto perché possiede un'incidenza causale sull'insorgenza dello "spirito" del capitalismo occidentale moderno presso vasti gruppi umani. Se si adopera la terminologia delle *Grenzen*, si può dunque affermare che, dalla prospettiva di Weber, la pratica etica del Protestantesimo ascetico rappresenta anzitutto un «individuo storico secondario» (cfr. *supra*, nota 8).

mini di quel tempo più capaci di interiorità, e senza la cui potenza irresistibile non si operava allora *nessun* rinnovamento etico che influisse seriamente sulla pratica della vita»[73]. Tuttavia il «carattere specifico» delle «rappresentazioni religiose» in questione interessa a Weber non tanto per il loro contenuto teologico, quanto piuttosto in ragione della loro incidenza su quegli «*impulsi* psicologici, [creati dalla fede religiosa e dalla pratica della vita religiosa,] che indicavano la strada alla condotta della vita e vi mantenevano l'individuo»[74], o meglio ampi gruppi di individui, giacché solo la condotta di vita di ampi gruppi di individui può assumere un qualche rilievo in rapporto al problema della genesi dell'*ethos* professionale moderno. E così, nel caso importante del Calvinismo, quando si tratta di prendere in esame la concreta incidenza della dottrina della predestinazione sulla condotta di vita dei credenti, il problema decisivo è il seguente: «Come questa dottrina ha potuto essere *sopportata* in un'epoca per la quale l'aldilà era non soltanto più importante ma, sotto diversi aspetti, anche più sicuro di tutti gli interessi della vita terrena? Una domanda doveva subito presentarsi a ogni singolo credente e spingere in secondo piano tutti gli altri interessi: sono *io* dunque tra gli eletti? E come posso io diventare certo di questa elezione?»[75].

In tale prospettiva il caso "assolutamente individuale" di Calvino, che «si sentiva uno "strumento" ed era certo del suo stato di grazia»[76], è proprio quello meno significativo. Assai più significativo, invece, è il caso "relativamente individuale" «degli epigoni (…) e soprattutto della vasta schiera degli uomini comuni», *accomunati*, appunto, dal fatto che «per essi la *certitudo salutis*, nel senso della *riconoscibilità* dello stato di grazia, doveva assumere un'importanza assolutamente preminente»[77]. Infatti, proprio per rispondere alla sofferenza psicologica creata nell'animo delle moltitudini di fedeli dall'inumana coerenza della dottrina della predestinazione la quale spingeva l'idea dell'assoluta maestà del Creatore fino alle più estreme conseguenza, la prassi della cura delle anime è costretta ad attenuare la convinzione di Calvino

[73] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus*, cit., p. 245; tr. it. cit., pp. 82-83. – Qui come in seguito il testo posto tra parentesi quadre si legge soltanto nell'edizione *ne varietur* del saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo pubblicata nel primo volume dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1920).

[74] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus*, cit., p. 245; tr. it. cit., p. 83.

[75] Ivi, pp. 270-272; tr. it. cit., pp. 97-98.

[76] Ivi, p. 272; tr. it. cit., p. 98. «Di conseguenza, alla domanda di come l'individuo possa essere certo della propria elezione egli dà in sostanza una sola risposta: che noi dobbiamo accontentarci della conoscenza della decisione di Dio e di quella fiducia costante in Cristo che è prodotta dalla vera fede. Egli rigetta in linea di principio la supposizione che si possa riconoscere negli altri, in base al loro comportamento, se siano eletti o reprobi, come un tentativo temerario di penetrare nei segreti di Dio. In questa vita gli eletti non si distinguono esteriormente in nulla dai reprobi, e tutte le esperienze soggettive degli eletti sono possibili anche nei reprobi come *ludibria spiritus sancti* – con l'unica eccezione di quella fiducia confidente *finaliter* costante. Così gli eletti sono, e rimangono, la Chiesa *in*visibile di Dio» (ivi, pp. 272-273; tr. it. cit., pp. 98-99).

[77] Ivi, p. 273; tr. it. cit., p. 99.

secondo cui nessun segno esteriore distingue con certezza gli eletti dai reprobi, prescrivendo da un lato il «dovere» di «*ritenersi* eletti» e di «respingere ogni dubbio come un assalto del demonio» e raccomandando dall'altro «un *indefesso lavoro professionale*» come «mezzo principale» per conseguire «la certezza dello stato di grazia»[78]. E così, «in luogo degli umili peccatori ai quali Lutero promette la grazia quando si affidano con fede penitente a Dio, vengono (…) allevati quei "santi" sicuri di sé che ritroviamo negli adamantini commercianti puritani di quell'epoca eroica del capitalismo e in alcuni suoi esemplari fino ad oggi»[79].

Ancora una volta, dunque, ciò che da un certo punto di vista risulta storicamente significativo coincide con ciò che accomuna una pluralità di individui, ma il concetto storico di gruppo che rappresenta questo stato di cose non si fonda sulla sua relativa generalità, ma al contrario sul significato culturale della sua relativa individualità.

[78] Ivi, pp. 275-276; tr. it. cit., pp. 100-101.
[79] Ivi, pp. 275-276; tr. it. cit., p. 100.

La critica husserliana a Rickert è giustificata? La classificazione delle scienze tra fenomenologia e neokantismo

Andrea Staiti

La recente pubblicazione in traduzione italiana delle lezioni di Husserl dal titolo *Natur und Geist*[1], tenute a Friburgo nel semestre estivo del 1927, offre uno spunto per rivisitare l'aspra critica a Rickert ivi proposta dal fondatore della fenomenologia. Husserl si concentra sull'*opus magnum* rickertiano *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*[2] e ne mette in luce diversi punti (a suo dire) deboli, condannandone l'impostazione metodologica come un tentativo confuso e solo apparentemente rigoroso di produrre una distinzione tra scienze naturali e scienze umane.

Nel presente contributo lascerò da parte qualsiasi considerazione di carattere storico e ricostruttivo dell'argomentazione husserliana[3] e mi concentrerò esclusivamente sulla questione teorica evocata dal titolo: la critica husserliana a Rickert è giustificata? La tesi che andrò a sostenere è che essa *sarebbe* giustificata se e soltanto se fosse corretta l'interpretazione delle analisi rickertiane sulla formazione dei concetti scientifici e sul loro rapporto con la realtà empirica come versione semplificata della deduzione trascendentale di Kant. Tuttavia, con buona pace di Husserl, questa interpretazione è decisamente fuorviante. Cercherò di mostrare che, una volta caduta la premessa portante della critica husserliana, tutte le altre critiche mosse a Rickert sono, di fatto, ingiustificate. Senza voler sminuire le divergenze teoriche che sussistono tra fenomenologia e neokantismo badense, una volta chiarito il senso dell'ap-

[1] Edmund Husserl, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, a cura di M. Weiler, Husserliana XXXII, Kluwer, Dordrecht et al., 2001, trad. it. a cura di G. J. Mastrobisi, *Natura e spirito: lezioni del semestre estivo 1927*, Aracne, Roma, 2020. D'ora in poi abbreviate, rispettivamente, come NG e NS. Nelle note successive fornirò i riferimenti alle pagine sia dell'edizione tedesca originale, sia della traduzione italiana ma le traduzioni fornite nel testo del presente saggio sono interamente modificate e ripensate.

[2] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1929. D'ora in poi abbreviato come *Grenzen*.

[3] Me ne sono del resto ampiamente occupato in Andrea Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 136-169 a cui mi permetto di rinviare per una ricostruzione dettagliata del contesto e della struttura argomentativa delle lezioni husserliane. Anche il saggio introduttivo all'edizione italiana di *Natur und Geist* scritto dal curatore fornisce un'ottima panoramica sulle tematiche del testo e sui rimandi ad altri autori e problemi coevi.

proccio rickertiano alla formazione dei concetti scientifici, non vi è alcun motivo per non immaginare una possibile collocazione delle eidetiche regionali husserliane nel quadro concettuale delle *Grenzen* di Rickert, né per sminuire il ruolo epistemologico di un'esplorazione fenomenologica della sfera d'esperienza prescientifica.

Le lezioni su *Natur und Geist* del 1927 sono dunque senza dubbio un esempio di quella difficoltà che proprio Husserl segnalava a Rickert, contrariato dall'interpretazione che quest'ultimo aveva dato della fenomenologia nel breve saggio polemico *Die Philosophie des Lebens*[4], scrivendogli: «I pensatori autonomi [*Selbstdenker*] non sono di certo i migliori lettori»[5]. Tuttavia, nonostante le critiche a Rickert siano infondate, la ricostruzione «dal basso» delle regolarità dell'esperienza sensibile che Husserl oppone alla presunta deduzione trascendentale manchevole di Rickert costituisce di fatto un tassello mancante nell'economia complessiva della filosofia rickertiana. Se Rickert avesse voluto *davvero* produrre una deduzione trascendentale in stile kantiano, compito che invece esula dai fini teoretici perseguiti nelle *Grenzen*, allora un approccio graduale alla genesi del concetto, prima empirico e poi scientifico, che parta dalle sintesi sensibili e percettive per arrivare poi alle generalità ideali con cui opera il pensiero scientifico non potrebbe che concretizzarsi in una qualche forma di fenomenologia genetica come quella presentata per sommi capi da Husserl nell'ultima parte delle lezioni del 1927.

Occorre tuttavia procedere con ordine. Nel primo paragrafo presenterò la ricostruzione dell'argomento delle *Grenzen* rickertiane offerta da Husserl. Nel secondo paragrafo esporrò in maniera schematica le critiche prodotte da Husserl, che si possono sintetizzare con tre parole chiave: pragmatismo, naturalismo, meccanicismo. Tornando direttamente al testo rickertiano nel terzo paragrafo mostrerò che l'analisi proposta nelle *Grenzen*, se letta attentamente, non offre il fianco a nessuna di queste tre critiche. Nel quarto paragrafo proverò a immaginare uno spazio teorico per le eidetiche regionali prospettate da Husserl nelle lezioni del 1927 all'interno del quadro concettuale rickertiano, soffermandomi poi sull'idea di una «via ascendente» al problema della conoscenza e sul ruolo che una descrizione fenomenologica dell'esperienza mondana prescientifica dovrebbe assumere in un'epistemologia di matrice kantiana, intendendo con questo termine un'epistemologia basata sull'eterogeneità di intuizione e concetto.

1. *La ricostruzione husserliana della struttura teorica delle* Grenzen

La presentazione e critica del pensiero di Rickert sulla classificazione delle scienze si inserisce ad uno snodo cruciale dell'argomentazione husserliana. Dopo

[4] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1920.

[5] Edmund Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. Schuhmann, Husserliana Dokumente III, Vol. V: *Die Neukantianer*, Kluwer, Dordrecht et al., 1995, p. 183.

una breve introduzione, Husserl si immerge infatti in una serie di distinzioni fondamentali che dovrebbero fornire una prima, esaustiva classificazione delle scienze secondo un punto di vista che non considera ancora la specificità del materiale di volta in volta indagato. Tre sono le coppie di concetti fondamentali introdotte da Husserl, integrate poi da una quarta coppia: (1) scienze *a posteriori* e scienze *a priori*; (2) scienze materiali (o contenutistiche) e scienze formali (o vuote di contenuto); (3) scienze concrete e scienze astratte[6]. (1) si riferisce, com'è noto, alla differenza tra discipline che includono asserzioni relative a meri dati di fatto di contro alle discipline eidetiche, che si rivolgono esclusivamente ad essenze. (2) mette in luce la distinzione tra discipline che lavorano su un contenuto di realtà specifico, come la psiche o la natura fisica, di contro alle discipline della *mathesis universalis*, che rinunciano alla determinatezza contenutistica per indagare le regole valide per qualsiasi tipo di pensiero (apofantica formale) e, correlativamente, per un oggetto in generale (ontologia formale). Questa seconda distinzione, nota Husserl[7], può essere vista come una sotto-distinzione della prima, operata in seno alle scienze *a priori*, (che si specificherebbero dunque in materiali e formali), oppure come una distinzione dal valore autonomo, precisando poi che le scienze formali non possono mai essere *a posteriori*. (3) si rifà invece alle nozioni mereologiche già introdotte nella terza *Ricerca Logica*. Si tratta di mettere a fuoco anzitutto la distinzione tra un oggetto e le sue determinazioni. Queste ultime possono diventare a loro volta oggetti e così via, ad esempio, la determinazione «sferico» di un oggetto può a sua volta diventare oggetto d'indagine, dando origine così al concetto di «sfera». «Ma – sottolinea Husserl – questo non può valere per tutti gli oggetti. Vi devono essere manifestamente degli oggetti che, pur possedendo determinazioni, non sono a loro volta determinazioni. Oggetti del genere, che dunque non possono fungere da predicati, sono gli individui»[8]. Gli individui sono ciò che è concreto in senso stretto e i concetti «totali»[9] che li designano sono i concetti concreti[10], come ad esempio «albero», «uomo», «cosa», ecc. Per contrasto, le mere determinazioni di individui, come «rosso», «lungo», «pesante», ecc., sono concetti astratti, che determinano l'oggetto soltanto in riferimento ad una (o più) delle proprietà che lo costituiscono. Le scienze concrete sono dunque quelle studiano un dominio di individui concreti (ad esempio la botanica) o addirittura un singolo individuo concreto (ad esempio la geologia), mentre le scienze astratte sono quelle il cui dominio comprende soltanto determinazioni mereologicamente non-indipendenti degli individui (ad esempio la geometria, nella misura in cui essa isola la sola forma spaziale dei corpi fisici). La distinzione tra concretezza e astrattezza così definita non va dunque confusa con il senso corrente di questi termini,

[6] NG, pp. 45-46/NS, pp. 136-137.
[7] Ibid.
[8] NG, pp. 36-37/NS, p.128.
[9] NG, p. 38/NS, p. 129.
[10] Per un'analisi più approfondita dei concetti concreti mi permetto di rimandare a Andrea Staiti, *Husserl and Lotze on First and Second Generality*, in «Discipline Filosofiche», 26 (2016), pp. 47-66.

spesso usati per indicare diversi livelli di generalità, come quando diciamo che il concetto di «cosa» è più astratto del concetto di «sedia». Attenendosi all'uso husserliano dei termini, sia «cosa» sia «sedia» sono concetti concreti, sebbene abbiano gradi di generalità diversi. Inoltre, occorre sottolineare la relatività di questi concetti e la loro subordinazione alle diverse prospettive che si possono adottare nell'indagine. La geometria, ad esempio, è certamente una scienza astratta nella misura in cui prende avvio da un isolamento della componente estensionale dei corpi concreti che incontriamo nell'esperienza sensibile. Tuttavia, una volta assunta la prospettiva geometrica la dimensione spaziale nella sua pienezza diviene il «concreto» relativamente al quale, ad esempio, il punto, la linea e la superficie costituiscono qualcosa di astratto[11]. Analogamente, si può considerare la fisica una scienza astratta rispetto alla totalità concreta della natura, che comprende anche entità psicofisiche, ma se ci si «posiziona» all'interno della prospettiva fisica, allora quest'ultima diviene una scienza concreta se paragonata, ad esempio, all'ottica e all'acustica.

L'ultima distinzione che occorre mettere a fuoco prima di passare alla presentazione husserliana del pensiero di Rickert è quella, derivante dalla distinzione tra scienze concrete e astratte, tra scienze non-indipendenti e scienze indipendenti. Soltanto queste ultime individuano una *regione ontologica*, il concetto fondamentale della teoria della scienza husserliana[12]. Una scienza è indipendente quando «l'esplorazione teoretica»[13] del suo ambito di indagine non deve mai sospingersi oltre quest'ambito. Di contro, una scienza non-indipendente è una scienza il cui ambito d'indagine impone di essere trasceso per soddisfare pienamente l'interesse teoretico che ne ha stimolato l'esplorazione. Correlativamente, una regione ontologica è un «ambito conchiuso e unitario secondo l'essenza»[14], in altri termini, «il campo possibile di un interesse teoretico essenzialmente unitario che lo circoscrive e che si realizza in una prassi di teorizzazione»[15] senza che occorra alcun rimando a oggetti e relazioni al di fuori di questo campo. L'esempio proposto da Husserl è la geologia: sebbene la Terra sia, senza dubbio, un oggetto concreto, la geologia non può essere definita una scienza indipendente, poiché l'interesse teorico che ci porta a studiare la Terra non può che svilupparsi pienamente in una messa a tema degli altri pianeti del Sistema Solare e, al limite, della totalità dell'universo. Il rapporto tra il binomio concreto/astratto e il binomio indipendente/non-indipendente non è dunque un'equivalenza: sebbene venga naturale associare concretezza ed indipendenza in senso mereologico, in realtà sono possibili sia scienze concrete non-indipendenti, come la geologia, sia scienze astratte indipendenti, come la logica. Nonostante la logica, come abbiamo visto, sia da annoverare tra le scienze formali e queste siano, senza dubbio, scienze

[11] NG, p.41/NS, p. 132.
[12] Vedi Andrea Staiti, *Wissenschaftstheorie*, in S. Luft/M. Wehrle (a cura di), *Husserl Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2017, pp. 173-179.
[13] NG, p. 52/NS, 143.
[14] NG, pp. 28-29/NS, p. 119.
[15] Ibid.

astratte, concentrandosi sulla mera forma di oggetti e proposizioni, l'esplorazione teorica della sfera logica non richiede di trascendere l'ambito formale per esercitarsi in modo compiuto.

Una volta stabilite queste distinzioni generali Husserl passa a considerare le possibili distinzioni *contenutistiche* o materiali [*sachhaltig*] che classificano le scienze in base alla specificità del loro dominio di indagine. La prima distinzione sottoposta ad esame è quella tra natura materiale e psiche, che, rifacendosi al dualismo Cartesiano, propone una concezione della scienza metodologicamente omogenea ma bipartita nello studio di realtà estese (materiali) e inestese (psichiche). Husserl ha qui buon gioco a condannare l'idea di un metodo di indagine unico per realtà diverse: mentre la struttura essenziale del mondo fisico porta con sé i motivi legittimi per applicare un metodo idealizzante[16] e per ricercare dietro i fenomeni soggettivamente esperiti un «in sé» determinato in termini puramente matematici, lo studio del mondo psichico non sembra affatto motivare un tale modello di ricerca. Una scienza dell'ambito psichico dovrebbe essere, di contro, «una scienza che studia proprio tutti questi fenomeni [*Erscheinungen*], tutta la sfera soggettiva in cui si annuncia la natura ed inoltre, dunque, anche in generale tutta la soggettività fungente nella sua dimensione essenziale, nel suo modo di fungere come soggettività, nel suo esercitare, in quanto soggettività, un'operazione sintetica (oggettivante) […]»[17].

Scartata dunque questa prima opzione, viene presa in esame la «teoria di Windelband-Rickert»[18], presentata come una reazione al «naturalismo metodologico»[19] insito nella prima distinzione ma che, secondo Husserl, in realtà si rivelerebbe colpevole di un «naturalismo di principio ben più grave»[20]. Dopo una parafrasi piuttosto fedele del famoso saggio di Windelband *Geschichte und Naturwissenschaft*[21] incentrata sulla distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche e sulla classificazione della psicologia tra le prime, Husserl introduce dunque l'argomento delle *Grenzen*, precisando che, a livello teorico, il lavoro di Rickert non è che una continuazione ed elaborazione della tesi fondamentale di Windelband. L'opera di Rickert è pervasa, secondo Husserl, da un unico pensiero fondamentale: «Il superamento della molteplicità infinita del mondo che deve venir conosciuto mediante le due vie correlative della generalizzazione e della individualizzazione storica (cioè mediante quello che Windelband chiama operazione nomotetica e idiografica)»[22]. Prima ancora di presentare lo sviluppo che questo pensiero fondamentale di Rickert conosce nel testo, Husserl prosegue: «Questa teoria di Rickert mostra chiaramente la sua provenienza

[16] NG, p. 73-74/NS, p. 166.
[17] NG, p. 77/NS, p. 170.
[18] NG, p. 79/NS, p. 171.
[19] Ibid.
[20] Ibid.
[21] Wilhelm Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, tr. it. di R. Arrighi, in ID, *Preludi: Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano, 1947, pp. 156-174.
[22] NG, p. 87/NS, p. 179.

dall'idealismo trascendentale kantiano, è una teoria trascendentale modificata»[23]. In particolare, Husserl evoca il problema kantiano di una deduzione trascendentale delle categorie, cioè il tentativo di mostrare che la conoscibilità scientifica del mondo che ci è dato intuitivamente nell'esperienza sensibile è possibile proprio perché già a livello di sensibilità sono operative forme di unificazione del molteplice. Quella di Rickert si configura dunque come «una teoria formale non sviluppata in maniera pura e, com'è ovvio, infinitamente più semplice di quella kantiana»[24]. Questa tesi husserliana, come vedremo a breve, è cruciale per valutare la plausibilità delle sue critiche: in sintesi, per Husserl l'idea rickertiana di un superamento della molteplicità sensibile mediante i processi di generalizzazione e individualizzazione che caratterizzano, rispettivamente, scienza naturale e storia è una forma semplificata di deduzione trascendentale kantiana.

Nel prosieguo del capitolo, Husserl presenta una parafrasi del primo capitolo delle *Grenzen*, riproponendo in modo abbastanza fedele gli stadi della concettualizzazione proposti da Rickert, salvo che per un punto che risulta cruciale per il fraintendimento degli obiettivi rickertiani. Di fronte alla molteplicità del mondo sensibile, la conoscenza non può mai configurarsi come una mera *riproduzione* di ciò che è dato a livello intuitivo ma deve, al contrario, produrre una *semplificazione* del dato, assumendo all'interno dei concetti soltanto aspetti *selezionati* in base a un criterio. Husserl omette tuttavia di menzionare che per Rickert il primo livello della semplificazione della molteplicità sensibile è realizzato dei meri significati verbali. Le parole che ereditiamo e utilizziamo nel linguaggio comune costituiscono un primo superamento dell'altrimenti soverchiante molteplicità del reale. Tuttavia, altro è ereditare una forma rudimentale di semplificazione del dato e altro è *costruire* un concetto in maniera attiva. Husserl introduce direttamente quello che in Rickert è il secondo stadio di semplificazione dei dati sensibili, cioè la formazione di concetti meramente empirici il cui contenuto deriva da un paragone tra un numero finito di oggetti. Questi concetti, di natura descrittivo-classificatoria e caratteristici della logica antica, non forniscono tuttavia ancora un mezzo di superamento definitivo della molteplicità sensibile. I concetti scientifici devono avere una validità universale e necessaria e secondo Rickert questo tipo di validità è fornito soltanto da concetti di *legge*. La legge scientifica esprime una validità che non dipende dal numero limitato di oggetti che sono stati osservati e, come tale, essa consente di abbracciare la totalità illimitata degli oggetti che cadono sotto di essa. I concetti scientifici sono dunque quelli il cui contenuto esprime una legge. Non solo ma, continua Husserl, per Rickert anche le leggi scientifiche devono poter essere inquadrate in una totalità ordinata e idealmente ricondotte ad un'unica legge fondamentale riferita a «cose ultime», completamente svincolate dalla dimensione molteplice della sensibilità. Se l'impulso conoscitivo del pensiero scientifico generalizzante è volto a superare il molteplice, allora si può immaginare una sua soddisfazione piena soltanto in una «scienza na-

[23] Ibid.
[24] Ibid.

turale ultima» dove sia la molteplicità della realtà sensibile, sia la molteplicità delle diverse leggi delle scienze specialistiche sia finalmente superata e ridotta ad unità. È questo impulso, secondo Rickert, che giustifica l'introduzione di entità inosservabili completamente scevre di caratteristiche sensibili come gli atomi e così, aggiunge Husserl, a partire dalla sua considerazione di come superare la molteplicità sensibile, Rickert arriva ad una «costruzione trascendentale dell'atomismo e della visione del mondo meccanicistica»[25]. Questa concezione, sostiene Husserl, sebbene introdotta anzitutto in riferimento al solo mondo fisico rimane essenzialmente valida anche per il mondo psicofisico[26] e dunque una sorta di atomismo e meccanicismo di fondo verrebbero legittimati anche per scienze come la biologia e, ancora più problematicamente, la psicologia. Vediamo però come questi cenni critici si precisano nel testo husserliano.

2. *Le critiche husserliane a Rickert*

In base alla ricostruzione appena proposta, Husserl solleva tre critiche a Rickert. Queste critiche sono presentate a varie riprese in vari luoghi e appendici del testo, ne propongo dunque una versione schematica ed essenziale.

Pragmatismo

La prima critica husserliana mira a svelare un presunto «pragmatismo» nell'argomentazione rickertiana: «A mio avviso Rickert viola lo stile puro della deduzione trascendentale attraverso un tratto pragmatistico del suo ragionamento»[27]. Secondo Husserl l'argomentazione di Rickert procederebbe in questo modo: siccome lo spirito finito umano non può dominare la molteplicità del reale, esso ha bisogno di concetti che semplifichino questa molteplicità, rendendola conoscibile. A questo ragionamento Husserl oppone semplicemente la domanda: «L'infinità [del mondo] deve farci il favore di adattarsi alle produzioni del nostro pensiero rendendosi conoscibile mediante concetti e leggi? Che bisogno ha il mondo infinito di curarsi dei nostri interessi e delle nostre esigenze conoscitive?»[28]. Dal fatto che la molteplicità del mondo sarebbe inconoscibile per noi umani se non venisse semplificata mediante leggi e concetti non segue necessariamente che essa si presti *di fatto* ad una semplificazione del genere. Secondo Husserl questo modo di argomentare parte dall'idea ingiustificata di un'eterogeneità radicale tra realtà e conoscenza, quasi che la realtà esperita sia un che di totalmente alieno all'ordine dei nostri concetti. Questi si presenterebbero allora come semplici strumenti utili alla conoscenza ma estranei alle cose stesse. A questa impostazione Husserl oppone la tesi: «Se la conoscenza coglie l'essente e l'es-

[25] NG, p. 89/NS, p. 182.
[26] NG, p. 90/NS, p. 182.
[27] NG, p. 91/NS, p. 183.
[28] Ibid.

sente-così concettualmente e veridicamente, allora proprio questo essente dev'essere a sua volta concettuale. I concetti non sono una cosa nostra, che riguarda soltanto noi soggetti conoscitivi. A sua volta, l'essente non è nulla in sé, alieno ai concetti»[29].

Naturalismo

Come accennato nel paragrafo precedente, secondo Husserl nella teoria di Windelband-Rickert si annida una forma di naturalismo latente. L'idea che la scienza naturale sia sempre e necessariamente caratterizzata dalla ricerca di leggi è un'idea «suadente» [*versucherisch*][30] ma ha la conseguenza perniciosa di svalutare o ridurre a meri stadi preliminari di sviluppo tutte le scienze che non operano con concetti nomologici, comprese le scienze naturali classificatorio-descrittive e la psicologia. Scrive Husserl in un'appendice al testo: «I pregiudizi della tradizione si mostrano in Rickert non solo nella sua deduzione dell'ideale obsoleto del meccanicismo come ideale delle scienze fisiche, ma anche nella deduzione concomitante del medesimo ideale anche per la psicologia e dunque per il mondo nella sua interezza […]»[31]. Soffermiamoci in questo sottopunto sulla psicologia, lasciando la polemica relativa al meccanicismo al sottopunto successivo. Secondo Husserl, se si assume come valida la tesi, già esplicita in Windelband, secondo cui la psicologia è una scienza di leggi generali e dunque deve essere classificata insieme alle scienze della natura, allora ciò che vale per le altre scienze della natura dovrebbe applicarsi senza particolari distinguo anche in ambito psicologico. Assumendo la correttezza delle analisi rickertiane sulla necessità di una «scienza naturale ultima» di carattere atomistico, risulterebbe dunque giustificato il modello aggregativo della chimica mentale, per cui anche in psicologia si tratta di risalire ad atomi mentali ultimi «in sé» e inosservabili e determinarne le leggi di associazione e dissociazione in termini causali-induttivi. Questo ideale, tuttavia, è cieco nei confronti dell'intenzionalità, tratto essenziale dello psichico e punto di partenza per una formulazione veramente scientifica dei fini epistemici della psicologia.

Meccanicismo

L'insistenza sullo statuto essenzialmente nomologico delle scienze naturali porterebbe dunque Rickert a fornire una giustificazione su base puramente logica del meccanicismo. Questo ideale è giudicato da Husserl come obsoleto alla luce della nuova fisica e, soprattutto, esso condurrebbe all'ingiusta riduzione delle scienze naturali clas-

[29] NG, p. 92/NS, p. 184.

[30] Il traduttore italiano compie qui un errore lessicale piuttosto grossolano traducendo l'aggettivo *versucherisch* con «sperimentale» (NS, p. 215), immaginando evidentemente che si tratti di un derivato del sostantivo *Versuch*, «esperimento». Il sostantivo di riferimento è invece *Versuchung*, cioè «tentazione», dunque *versucherisch* significa letteralmente «ciò che induce in tentazione». Ho optato qui per una traduzione leggermente più elegante che veicola comunque, a grandi linee, lo stesso significato: «suadente».

[31] NG, p. 243/NS, p. 349.

sificatorio-descrittive (come la botanica, la mineralogia, ecc.) a mere scienze «preliminari», la cui legittimità avrebbe un valore meramente provvisorio, fino, cioè, all'istituzione di scienze autenticamente nomologiche anche in quegli ambiti di indagine. A questo ideale Husserl oppone l'idea che vi sia una razionalità scientifica propria delle scienze *morfologiche*, in cui la descrizione e la classificazione costituiscono un «fine in sé»[32] e non un mero stadio preliminare di organizzazione del materiale empirico prima di mettere capo ad una legge. In un manoscritto coevo alle lezioni su *Natur und Geist* Husserl scrive che le scienze esatte (nomologiche) e le scienze morfologico-descrittive derivano da due modalità fondamentalmente diverse di considerare il mondo e obbediscono dunque a due tipi irriducibili di concettualizzazione[33]. Non basta allora parlare di generalizzazione, come fa Rickert, per raccogliere sotto un unico concetto le scienze naturali: l'operazione davvero decisiva da mettere a tema per poi procedere ad una classificazione fondata è l'*idealizzazione* operata da una certa famiglia di scienze naturali, quelle improntate alla fisica post-galileiana, e la sostituzione in esse continuamente messa in atto delle forme sensibili con oggetti «in sé» puramente formali e pertanto sottratti alla relatività del mondo sensibile. La posta in gioco per Husserl è mostrare che questo tipo di scienze non esaurisce la razionalità scientifica come tale, non soltanto in ambito umanistico e psicologico, ma nemmeno in ambito naturale. Per quanto suadente e semplice sia, dunque, la categorizzazione della totalità delle scienze naturali sotto la nozione di «generalizzazione», essa offusca differenze importanti e si rende complice di un'indebita proiezione sulla psicologia di metodi ad essa estranei.

Risposta alle critiche

Per valutare la tenuta di queste critiche occorre ripercorrere il testo delle *Grenzen* e valutare attentamente le affermazioni di Rickert[34]. I capitoli decisivi a questo proposito sono i primi due, dedicati, rispettivamente, alla conoscenza del mondo fisico e alla concettualità della psicologia[35].

[32] NG, p. 194/NS, p. 293.

[33] Edmund Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation,* a cura di D. Fonfara, Husserliana XLI, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 262-263.

[34] In quanto segue citerò dall'edizione definitiva delle *Grenzen,* la quinta, del 1929. La scelta del traduttore italiano di proporre invece la prima edizione dell'opera (Heinrich Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale: un'introduzione logica alle scienze storiche*, trad. it. a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli, 2002) si può forse comprendere per ragioni di spazio (la quinta edizione consta di oltre 750 pagine), ma non è chiaro perché sarebbe preferibile fornire al lettore italiano una prospettiva filosofica «allo stato nascente» (Marcello Catarzi, *Introduzione*, in Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale,* cit., p. XCIX) invece che la versione matura e completa della stessa. Dagli appunti di Husserl si evince che la copia del testo in suo possesso fosse quella della seconda edizione, significativamente espansa, del 1914 (NG p. 230/NS p. 334). Essendo il presente contributo esclusivamente interessato ad una prospettiva teorica, non citerò dall'edizione del 1914 ma da quella, più completa, del 1929.

[35] Non si può certo affermare che i primi due capitoli delle *Grenzen* siano stati oggetto di una ricezione particolarmente attenta negli ultimi decenni. È significativo, ad esempio, che l'edizione inglese abbreviata ometta completamente questi due capitoli, saltando direttamente al capitolo

Quanto all'accusa di un pragmatismo latente che porterebbe ad una semplificazione della questione kantiana di una deduzione trascendentale, Rickert considera e respinge esplicitamente questo fraintendimento in un passaggio che vale la pena citare per esteso:

> Qualsivoglia riferimento all'utilità che la semplicità del contenuto della conoscenza possiede è completamente estraneo alle riflessioni logiche. Al contempo, in questo contesto si capisce anche perché la bizzarra idea che la verità teoretica della conoscenza vada identificata pragmaticamente con la sua utilità sia stata ritenuta qualcosa di più che un semplice scherzo. Per poterci orientare sia nella sfera teoretica, sia in quella pratica, dobbiamo semplificare la realtà e confondendo questi due tipi di semplificazione può sorgere il pensiero che la semplificazione utile che sta al servizio della vita pratica sia già conoscenza teoretica. Se prescindiamo, tuttavia, da questa confusione facilmente identificabile, le nostre riflessioni non hanno assolutamente nulla a che fare con una teoria della conoscenza di tipo pragmatico o fondata sull'economia del pensiero[36].

Rickert è dunque consapevole della possibile lettura pragmatica delle sue analisi ma la sconfessa apertamente, marcando la differenza tra una semplificazione della molteplicità del reale motivata da esigenze pratiche e una semplificazione puramente teoretica. È possibile che in questo contesto, come del resto in molti altri luoghi della sua opera, ciò che ha disturbato la sensibilità filosofica di Husserl sia stato il riferimento di Rickert al motivo kantiano della finitezza dello spirito umano. Come scrive nella traccia schematica delle lezioni: «Non come in Rickert: concetto e legge necessità pratica contingente per l'essere umano finito»[37]. È chiaro però che la semplificazione operata dal concetto, prima empirico e poi scientifico, per Rickert non è assolutamente una necessità *pratica*. Inoltre, sebbene il riferimento alla finitezza dello spirito umano sia, invero, potenzialmente fraintendibile come una condizione contingente, in Rickert non troviamo affatto, come invece in Kant, l'idea di un *intellectus archetypus*, che sarebbe in grado di conoscere il mondo intuitivamente senza l'aiuto di rappresentazioni generali. Piuttosto, altrove Rickert è molto esplicito nell'affermare che una mera *reduplicazione* del contenuto intuitivo della nostra esperienza, quand'anche fosse possibile, sarebbe del tutto ridondante e dunque non meriterebbe di esser chiamata «conoscenza». La semplificazione della molteplicità del reale con mezzi non-reali, come i significati delle parole, i concetti empirici e le leggi, è una necessità *intrinseca*, all'atto conoscitivo, senza della quale non avremmo conoscenza ma, al massimo, inutile riproposizione di ciò che ci è già dato nell'esperienza sensibile.

terzo, dedicato al tema «natura e storia» (vedi Heinrich Rickert, *The Limits of Concept-Formation in Natural Science: a Logical Introduction to the Historical Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) In ambito anglofono, così come in Italia, si è affermata un'immagine piuttosto unilaterale di Rickert come teorico delle scienze storiche, senza sottolineare che, in realtà, nell'economia complessiva del pensiero rickertiano il discorso relativo alle scienze storiche è introdotto, per l'appunto, alla luce dei limiti *della concettualizzazione delle scienze naturali*, come del resto recita il titolo dell'opera.

[36] *Grenzen*, p. 40.

[37] NG, p. 163/NS, p. 258.

Fugata dunque la possibile interpretazione pragmatica del ragionamento rickertiano, occorre affrontare il vero nucleo teorico attorno al quale ruota la critica husserliana: la lettura delle analisi delle *Grenzen* come versione modificata della deduzione trascendentale kantiana. L'omissione nella ricostruzione husserliana del *primo* livello della semplificazione della molteplicità sensibile proposto da Rickert, cioè il linguaggio, è rivelatrice di un fraintendimento di fondo. Rickert afferma esplicitamente che la sua teoria della concettualizzazione nelle scienze naturali: «parte dalla semplificazione del materiale reale dato attraverso i significati delle parole elementari»[38]. Il punto di partenza della concettualizzazione scientifica non è dunque una molteplicità sensibile immaginata come del tutto aliena alla sfera conoscitiva, bensì una molteplicità sensibile *linguisticamente elaborata.* Se, per riprendere l'espressione di Husserl, il mondo ci fa il favore di prestarsi alle nostre elaborazioni concettuali, è perché ci ha già fatto il favore di prestarsi alle parole del nostro linguaggio ordinario. La possibilità di superare il molteplice sensibile mediante una semplificazione operata da elementi non-sensibili è già garantita da una semplice considerazione di come funziona il linguaggio. Quando nominiamo un oggetto, ad esempio «albero», l'elemento non-sensibile che è il significato della parola semplifica la sovrabbondanza empirica che ci presentano i sensi. Se questo approccio è legittimo, allora nell'ambito di uno studio della concettualità scientifica il problema di una deduzione trascendentale *a là* Kant, semplicemente non si pone.

È significativo che Husserl, a questo riguardo, oscilli tra due posizioni diverse: in alcuni luoghi del testo la critica a Rickert è che nella sua analisi *manchi* una vera e propria deduzione trascendentale, in altri luoghi, invece, la critica è che Rickert introduca una deduzione trascendentale *manchevole*. Scrive Husserl, ad esempio: «Rickert sostiene ripetutamente nella sua opera che la sua deduzione scientifica non abbia motivo di addentrarsi in considerazioni di teoria della conoscenza. Da parte mia non capisco come una tale deduzione possa essere possibile e fondata se non come una deduzione di carattere epistemologico [*erkenntnistheoretisch*]. Di questo tipo sono le deduzioni trascendentali di Kant»[39]. Husserl non sembra considerare la possibilità che quella di Rickert, semplicemente, *non sia* una deduzione, ipotesi per altro suffragata dal fatto che il termine «deduzione» nel testo delle *Grenzen* non compare mai.

[38] *Grenzen*, p. 39. Su questo punto Rickert non fa che riprendere l'approccio al problema della concettualizzazione già sviluppato e giustificato da Lotze, che nella *Logica* scriveva: «[…] è appena necessario insistere sul fatto che i vari caratteri impressi dal linguaggio sono la condizione indispensabile delle operazioni successive del pensiero» (Rudolf Hermann Lotze, *Logica,* trad. it. a cura di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano, 2020, p. 141). Poco più avanti Lotze insiste esplicitamente sulla funzione di generalizzazione e semplificazione del molteplice che il linguaggio esercita prima di qualsivoglia attività spontanea del pensiero: «Incapace, oppure non abituato a costruire un determinato nome per ogni singola impressione, il linguaggio elimina le piccole differenze tra di esse e conserva solo ciò che è immediatamente esperito nella sensazione come comune a tutte» (Lotze, *Logica*, cit., p. 157).

[39] NG, p. 96/NS, p. 189.

Beninteso, Rickert è ben lungi dallo sconfessare la teoria della conoscenza come orizzonte generale della sua ricerca, anzi, nell'introduzione alle *Grenzen* scrive che la teoria della conoscenza come punto di partenza di qualsivoglia indagine filosofica «è diventata per noi una questione di buona coscienza»[40]. Non è detto, tuttavia, che una teoria della conoscenza debba per forza configurarsi nei termini della deduzione trascendentale kantiana. In un'analisi metodologica di diversi tipi di concettualizzazione come quella prospettata nelle *Grenzen* il riferimento alla semplificazione operata dal linguaggio come presupposto per la formazione dei concetti veri e propri può essere sufficiente. La questione più generale e radicale del rapporto tra conoscenza e mondo empirico, la cui omissione Husserl trova inaccettabile, è esplicitamente messa tra parentesi nelle primissime pagine del primo capitolo del testo rickertiano: «Non ci curiamo dunque della questione se la realtà costituisca un essere assoluto rispetto al soggetto conoscente, che si mostra nella coscienza (del tutto o solo in parte) così come esso esiste indipendentemente da essa, se il mondo fisico sia soltanto la manifestazione, il modo di apprensione di un altro mondo a noi del tutto sconosciuto e assolutamente reale di cose in sé, oppure, infine, se la realtà empirica a noi immediatamente data sia l'unica realtà che abbiamo il diritto di assumere, così che ad essa non possa corrispondere alcun essere reale 'retrostante'»[41]. Rickert stesso rimanda in una nota a questi commenti alla sua altra opera sistematica *Der Gegenstand der Erkenntnis*[42], dove queste questioni sono invece ampiamente prese in esame e discusse. La lettura critica di *Der Gegenstand der Erkenntnis* da parte di Husserl è una questione complessa di cui non possiamo occuparci in questa sede[43]. Basti ricordare che lì Rickert opta per una forma di immanentismo radicale dell'essere empirico, in base al quale tutto ciò che è può essere considerato contenuto di coscienza[44], una concezione che, con significativi aggiustamenti terminologici e alcune precisazioni su cosa si intenda per «contenuto», potrebbe non risultare del tutto aliena alla prospettiva di idealismo trascendentale che Husserl presenta nel primo libro di *Ideen*[45].

[40] *Grenzen*, p. 11.

[41] *Grenzen,* p. 32.

[42] Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6. Auflage 1928, De Gruyter, Berlin/Boston, 2018.

[43] Su questo punto si veda il saggio, dettagliato e illuminante, di Gianna Gigliotti, *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, *Neokantismo e fenomenologia: logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 39-61.

[44] Per una presentazione delle tesi di *Der Gegenstand der Erkenntnis* permetto di rimandare al mio recente saggio Andrea Staiti, *El fundamento de Rickert de la filosofìa trascendental en* El obieto del conocimiento, in H. Rickert, *Los dos caminos de la teorìa del conocimiento y otros ensayos*, a cura di S. Cazzanelli/ M. M. Sànchez, Editorial Comares, Granada, 2022, pp. 189-199 e alla voce Andrea Staiti, *Heinrich Rickert*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heinrich-rickert/>.

[45] Per un'illuminante analisi del rapporto tra fenomenologia husserliana e filosofia dell'immanenza si veda J.-F. Lavigne, *Introduction: Husserl et la «philosophie immanente», contribution à la préhistoire*

Occorre dunque respingere l'interpretazione husserliana delle *Grenzen* come bisognose di una deduzione trascendentale (o di una deduzione trascendentale non-manchevole) per legittimare la possibilità che i nostri concetti producano una semplificazione del materiale sensibile e, mediante essa, conoscenza scientifica. Nel contesto di un'indagine che si auto-definisce *metododologica* questo tipo di legittimazione non ha bisogno di spingersi oltre la semplice indicazione del linguaggio ordinario come precedente. Potremmo certamente chiederci come è possibile che il linguaggio semplifichi il molteplice sensibile, o meglio, se e come questa operazione possa essere filosoficamente legittimata. Questa questione non è evidentemente presa in considerazione da Rickert, ma ciò non può essergli addebitato come manchevolezza in base alla chiara formulazione degli obiettivi teorici delle *Grenzen*. Torneremo su questa questione nel prossimo paragrafo, passando ora invece a considerare le altre due critiche.

Quanto all'accusa di naturalismo, Husserl scrive, riferendosi a Windelband: «Risulta chiaro dalla presentazione di Windelband che quello che lo ha condotto alla fuorviante costruzione delle sue idee metodologiche contrapposte come presunte distinzioni di principio è la psicologia. Egli ritiene che essa sia, quanto al suo assetto metodologico, in tutto e per tutto una scienza naturale. Ma questa è una considerazione molto superficiale. La scienza naturale ha un metodo molto diverso a seconda delle sue idee di natura, a seconda che essa sia guidata dall'idea di individualità fisicalistica o da quella morfologico-biologica, e a seconda del fatto che essa sia una scienza idealizzante e matematizzante, seguendo una motivazione all'esattezza che deriva dal carattere peculiare dell'esperienza naturale, oppure no. È sbagliato guardare soltanto alla fisica»[46]. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la medesima critica riguarda interamente anche Rickert. Accettare l'idea che la psicologia sia una scienza di leggi, secondo Husserl, significa accettare l'idea che la psicologia sia una scienza naturale causal-induttiva e, se l'ideale di una scienza di leggi porta con sé l'atomismo, allora significa accettare anche la risoluzione della vita psichica in un'aggregazione di atomi, prova, questa, di una trasposizione acritica dei metodi della scienza fisica nell'ambito coscienziale. Ma è davvero così?

Partiamo da un fatto macroscopico. Nel saggio del 1900 *Psychophysiche Causalität und psychophysicher Parallelismus*[47] Rickert aveva preso esplicitamente posizione *contro* la dottrina del parallelismo psicofisico adducendo come argomento proprio la tesi che quest'ultimo comporta necessariamente un'atomizzazione della sfera psichica, rendendo così futile l'auspicata distinzione dalla sfera fisica. In altri termini, se ciò che ci spinge a delimitare una sfera psichica e a rivendicarne una qualche

de la réduction phénoménologique, in J.-F. Lavigne/ D. Pradelle (a cura di), *Monde, structures et objets de pensée. Recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*, Paris, Hermann, 2016, 9-37.

[46] NG p. 226/NS pp. 329-330.

[47] Heinrich Rickert, *Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus*, in B. Erdmann, W. Windelband, H. Rickert, L. Busse, R. Falckenberg, H. Vaihinger, A. Riehl, W. Dilthey, E. Zeller, H. Maier (a cura di), *Philosophische Abhandlungen* (Festschrift für C. Sigwart), Tübingen, Mohr Siebeck, 1900, pp. 61-87.

forma di autonomia da quella fisica è la percezione di una differenza strutturale tra le due sfere, allora non sembra sensato abbracciare poi una teoria sul loro rapporto che dissolve interamente proprio la differenza strutturale dello psichico. Rickert era dunque ben consapevole del rischio di atomizzazione della sfera psichica e dell'esigenza di una distinzione strutturale di quest'ultima dalla sfera fisica. Non essendoci prova che Husserl abbia letto *Psychophysiche Causalität und psychophysicher Parallelismus*, tuttavia, possiamo ipotizzare che egli non fosse al corrente della posizione di Rickert su questo tema. Ma come stanno le cose riguardo alle *Grenzen*, la cui prima edizione è di fatto coeva al saggio in questione? Anche su questo punto Rickert prende posizione in maniera esplicita ed è piuttosto sorprendente notare che Husserl non ha dedicato alla lettura del secondo capitolo delle *Grenzen*, che si occupa esplicitamente del rapporto tra natura materiale e psiche, la stessa attenzione riservata al primo capitolo, per lo meno se prendiamo come parametro le trascrizioni e gli appunti annessi come appendice al testo delle lezioni husserliane[48], dove riferimenti al secondo capitolo delle *Grenzen* sono del tutto assenti. Husserl scrive a margine dei suoi appunti: «R[ickert] mantiene l'ideale dei concetti ultimi non-intuitivi anche per la psicologia. La riduzione dello psichico a sensazioni elementari»[49]. Ma, di nuovo, Rickert ha davvero prospettato una simile riduzione? La risposta, se basata su una lettura attenta del testo rickertiano, non può che essere negativa.

La seconda sezione del secondo capitolo delle *Grenzen* incomincia con un'affermazione difficilmente fraintendibile: «Che tra i metodi delle scienze fisiche e quelli della psicologia sussistano differenze significative è un fatto che nessuno potrà negare»[50]. Le ragioni di principio per questa differenza sono del tutto evidenti: mentre gli oggetti da cui prende avvio la scienza fisica sono dati intersoggettivamente mediante la sensibilità, la psicologia deve fin da principio scontrarsi con una difficoltà intrinseca alla messa a fuoco del suo oggetto proprio, caratterizzato da una elusività e una indisponibilità all'osservazione intersoggettiva che rendono la stessa definizione della scienza psicologica profondamente travagliata. Non solo, anche a livello logico di costruzione concettuale, psicologia e scienza fisica sono profondamente diverse. Continua Rickert: «È dunque lungi da noi il voler caldeggiare una trasposizione acritica dei metodi da un ambito di lavoro scientifico ad un altro; riteniamo, al contrario, che le peculiarità dei metodi *nel dettaglio* debbano sempre svilupparsi in linea con le peculiarità del materiale che si deve esaminare»[51]. Tuttavia, Rickert si chiede se questa differenza innegabile debba anche comportare una differenza logica tra i due ambiti di indagine talmente *fondamentale* dal giustificare una classificazione filosofica delle scienze fondata su di essa. A *questa* domanda Rickert risponde negativamente. Anche la psicologia si trova di fronte un materiale empirico intensivamente ed estensivamente sovrabbondante e non può che costruire concetti che superino

[48] NG p. 230/NS p. 334.
[49] Ibid.
[50] *Grenzen*, p. 149.
[51] *Grenzen*, p. 150.

questa molteplicità semplificandola. Il carattere fluente della coscienza e l'irripetibilità dei vissuti rendono una mera restituzione del contenuto di un singolo vissuto impossibile: «Nessun sentimento è uguale a un altro, nessuna esternazione della volontà si ripete esattamente nello stesso modo in cui era già accaduta, al contrario, ogni processo ha la sua peculiarità, che può fondarsi soltanto su una grande molteplicità. Portare a coscienza esplicita un qualunque processo psichico in tutti i suoi dettagli così da essere sicuri di aver colto tutto di esso è addirittura del tutto impossibile»[52].

Queste affermazioni sono del tutto compatibili con quanto Husserl stesso afferma nel primo libro di *Ideen* quando scrive che «non ha senso pensare a una fissazione concettuale e terminologica»[53] di qualsivoglia vissuto individuale e che studiare fenomenologicamente i vissuti cogliendone l'essenza significa rivolgersi invece alle «specie di grado superiore»[54]. Dal punto di vista strettamente metodologico assunto in queste pagine da Rickert, non è importante se questo necessario commiato dal vissuto particolare si declini nella ricerca di una legge psichica empirica, come nel caso della psicologia sperimentale, o nell'esibizione di una regolarità eidetica, come nel caso della psicologia fenomenologica. Il punto è che in tutti e due i casi metteremo capo ad un concetto generalizzante, la cui caratteristica logica saliente è la validità universale per tutti i casi particolari che sotto di esso cadono. La questione cardine, decisiva per indicare i limiti della concettualità delle scienze naturali, è che, come di nuovo Husserl afferma espressamente, lo studio scientifico dei vissuti psichici impone che si lasci cadere l'individuazione[55] del singolo vissuto e lo si studi come esemplare di una classe generale. Di nuovo, che l'accantonamento dell'individuazione sia operato per ricercare una legge empirica, rimanendo nella sfera di validità fattuale, oppure per cogliere un'essenza, prescindendo dunque da *tutta* la fattualità, non è rilevante per Rickert.

Considerando le affermazioni esplicite di Rickert a riguardo, cosa può aver condotto Husserl ad attribuirgli una giustificazione dell'atomismo psichico? La risposta si trova nelle pagine successive, in cui Rickert mette alla prova l'idea ricavata nel capitolo precedente di una scienza «ultima» e conclude che la tendenza logica operante nel pensiero psicologico è la medesima che troviamo nelle scienze naturali. Rickert scrive a riguardo: «[…] che <*scil.* nella psicologia> ci si sforzerà di portare tutta la vita psichica sotto *un* concetto unitario, così come la scienza naturale ultima cerca di portare il mondo fisico sotto il singolo concetto del meccanicismo. Certamente per la psicologia non si può parlare di 'cose ultime', ma si costruiranno concetti di 'elementi', cioè semplici componenti della vita psichica di cui tutta la molteplicità

[52] *Grenzen*, p. 151.

[53] Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 178.

[54] Ibid. Ho elaborato più dettagliatamente questo punto in Andrea Staiti, *The Transcendental and the Eidetic Dimensions of Husserl's Phenomenology: A Look at the Early Reception of* Ideas I, in H. Jacobs (a cura di), *The Husserlian Mind*, Routledge, New York/London, 2022, pp. 88-99.

[55] Husserl, *Ideen I*, cit., p. 178.

sovrabbondante consiste»[56]. Il fatto che venga qui menzionato il meccanicismo e che poco sotto Rickert illustri questa tendenza citando le teorie che riducono tutta la vita psichica a sensazioni sembra dare ragione a Husserl. Ma bisogna leggere il paragrafo per intero per comprendere correttamente il pensiero di Rickert. La sua osservazione vuole mettere in luce una *tendenza* caratteristica di tutto il pensiero scientifico generalizzante, cioè quella di spiegare i fenomeni presi in esame sulla base del minor numero *possibile* di elementi e riconducendo la molteplicità di quello che si osserva ad un numero ristretto di leggi. Le teorie atomistiche della psiche mostrano semplicemente in atto questa tendenza, così come il meccanicismo in fisica, come vedremo a breve, la mostra in atto per la sfera di indagine della natura materiale. Ciò non significa affatto che le teorie atomistiche della psiche siano *corrette*. Anzi, è lo stesso Rickert a intimare al lettore di «non soffermarsi su queste teorie perché non sono universalmente riconosciute e non deve sembrare che il carattere scientifico-naturale della psicologia sia preservato soltanto se si cerca di costruire la totalità della vita psichica da semplici elementi ultimi»[57]. Piuttosto, continua Rickert: «Se fosse preclusa alla psicologia la costruzione di *un* concetto psicologico 'ultimo' sotto cui cadano tutti i processi psichici, e dunque, ad esempio, le 'rappresentazioni', i 'sentimenti' e gli 'atti della volontà' o anche qualsivoglia altro tipo di processo psichico rimanessero per sempre giustapposti senza mediazione come specie 'ultime', allora semplicemente la psicologia non supererebbe mai lo stato in cui si trova, ad esempio, la fisica fino a che non riuscirà a portare sotto un unico concetto la luce, le onde e l'elettricità e questa circostanza non comporterebbe comunque una rimozione del carattere scientifico-naturale della psicologia»[58]. Di nuovo, queste affermazioni dovrebbero essere del tutto congeniali a Husserl. Nei paragrafi 73 e 74 del primo libro di *Ideen*[59] Husserl prospetta per lo studio fenomenologico dei vissuti uno scenario sostanzialmente simile. Mentre nel caso delle scienze eidetiche esatte, come la geometria, è possibile risalire ad elementi ultimi fissati assiomaticamente da cui poi ricostruire mediante deduzione tutti gli altri elementi e le loro proprietà, nella fenomenologia, in quanto scienza descrittiva, abbiamo l'equivalente di un gran numero di 'assiomi', senza però che il campo di studio possa essere ricostruito deduttivamente a partire da essi. Ad esempio, una volta fissata la distinzione fondamentale tra vissuti posizionali, come la percezione sensibile, e vissuti non-posizionali, come l'immaginazione, non disponiamo di regole deduttive che ci permettano di ricostruire le proprietà di atti immaginativi, esperienze di immagini, ecc. in quanto atti non-posizionali, o di percezioni, prensioni di valore, ecc. in quanto atti posizionali. In geometria, una volta formalizzate le proprietà di un poligono regolare in generale possiamo deduttivamente ricostruire le proprietà di un poligono regolare di n lati senza dover consultare o attivare ogni volta la dimensione intuitiva. Nello studio

[56] *Grenzen*, p. 161.
[57] *Grenzen*, p. 162.
[58] *Grenzen*, p. 163.
[59] Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 175-177.

della psiche questo non è possibile. Il rapporto tra il genere 'vissuto non-posizionale' e le specie 'immaginazione' e 'coscienza di immagine' non è paragonabile al rapporto tra il genere 'poligono regolare' e le specie 'pentagono', 'esagono', 'chiliagono', ecc.

Ma se le cose stanno in questi termini, allora in che senso la psicologia è una scienza di leggi? Non si dovrebbe, piuttosto, insistere sul carattere meramente descrittivo e non esplicativo della psicologia, la cui concettualità si avvicinerebbe, dunque, più a quella delle scienze come la zoologia e la botanica, piuttosto che a quella della fisica? Rispondere a queste domande ci consentirà di respingere la terza e ultima critica husserliana a Rickert, quella di voler legittimare l'ideale obsoleto del meccanicismo e di non riconoscere l'autonomia di scienze che non cercano leggi ma classificano i loro oggetti in uno spirito esclusivamente descrittivo.

Quanto al meccanicismo, come accennato poc'anzi, è evidente che per Rickert esso costituisce semplicemente un esempio particolarmente eloquente del tipo di *tendenza* che caratterizza la concettualizzazione scientifico-naturale. Rickert era consapevole che il meccanicismo è un ideale obsoleto e che la fisica più aggiornata del suo tempo lo aveva sconfessato[60]. Non è un caso che, oltre al meccanicismo, Rickert proponga come esempi della tendenza generalizzante e del tentativo di pervenire ad una scienza ultima anche la teoria dell'etere e l'energetica di Ostwald, opzioni teoriche all'epoca considerate ancora meritevoli di seria considerazione e certamente non catalogabili come meccanicistiche. Husserl è dunque fuori strada nell'attribuire a Rickert la volontà di giustificare logicamente il meccanicismo. Tuttavia, è indubbio che Rickert insista sulla necessità di un'idea di legge per superare definitivamente la molteplicità sovrabbondante del mondo empirico e sulla necessaria tendenza della scienza naturale a ricondurre la molteplicità delle leggi ad una legge fondamentale riferita a 'cose ultime' il più possibile omogenee. Che ne è dunque di quelle scienze, come la biologia e in particolare le sue branche descrittivo-classificatorie, che non sembrano allinearsi pienamente a questa descrizione?[61] Quanto alla biologia, la posizione di Rickert è molto netta[62]. In sintesi, è innegabile che la biologia debba operare con un concetto di organismo non ulteriormente riducibile, se vuole restare nel proprio ambito disciplinare. Ma questo non sembra precludere la possibilità che nella prospettiva di un altro ambito disciplinare più fondamentale, quello che la biologia tratta e concettualizza come organismo venga descritto semplicemente come un corpo in movimento regolato da mere leggi meccaniche[63]. Quanto ai rami classificatori della biologia come la botanica e la zoologia, Rickert ammette che in

[60] *Grenzen*, p. 85.

[61] Le difficoltà connesse ad una categorizzazione della biologia nel quadro delle ontologie regionali husserliane sono esposte e discusse puntualmente in Julien Farges, *Les difficultés d'une fondation phénoménologique de la biologie*, in J. Farges, D. Pradelle, *Husserl: phénomenologie et fondements des sciences*, Hermann, Paris, 2019, pp. 295-316.

[62] Per un affondo sulla concezione della biologia in Rickert vedi Roberto Redaelli, *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e «Wertlehre» in Windelband, Rickert e Lask*, Quodlibet, Macerata, 2021, pp. 32 sgg.

[63] *Grenzen*, p. 101, pp. 106-107.

questi casi non ha senso parlare in senso stretto di leggi e tuttavia, anche i concetti descrittivi di queste scienze possiedono una validità, sebbene non universale[64]. La validità dei concetti descrittivi in questi ambiti è limitata proprio perché non ha la pretesa di esprimere una legge che vale indipendentemente dalla costruzione concettuale stessa e non necessita, per raggiungere i suoi fini epistemici, di estendersi alla totalità della realtà empirica. Le classificazioni che produciamo in ambito botanico, ad esempio, pur fondandosi su caratteristiche oggettive delle piante, sono motivate dalle esigenze e dai criteri di chi le produce e della sua comunità di riferimento. Come tali, esse possono legittimamente mutare. Lo stesso Husserl su questo punto è molto esplicito: «La tipica classificatoria delle cose dell'esperienza normale intersoggettiva è mutevole storicamente».[65] Mentre, ad esempio, le leggi biochimiche che descrivono la fotosintesi sono oggettivamente e universalmente valide, il concetto di 'conifere' resta, come tale, un concetto empirico, ottenuto dalla mera comparazione di un numero finito di oggetti. Esso non è, chiaramente, del tutto arbitrario e, una volta formato, possiede una certa validità: da quel momento in poi non potremo classificare come conifere qualsiasi tipo di piante, ma soltanto quelle che possiedono determinate caratteristiche. Tuttavia, non esiste nessun motivo per non immaginare classificazioni botaniche del tutto diverse, ce ne offrono esempi gli erbari medievali o le prospettive di riconfigurazione delle tassonomie vegetali inaugurate dalla recente scoperta della capacità delle piante di scambiarsi molecole di carbonio attraverso le reti micorriziche sotterranee.

Queste considerazioni possono sembrare inutilmente puntigliose e tangenziali rispetto ai problemi da cui siamo partiti, ma la questione centrale è che per Rickert anche se la psicologia si rivelasse essere più simile alla zoologia e alla botanica che alla fisica, ammettendo dunque soltanto concetti descrittivi empirici e non concetti di legge, ciò in ogni caso non inficerebbe il suo carattere di scienza naturale, cioè generalizzante. Husserl contesta a Rickert di considerare le scienze descrittive come meri stadi preliminari delle scienze di leggi e rivendica una finalità epistemica a sé stante per l'attività descrittiva. Proprio la distinzione husserliana tra scienze indipendenti e non-indipendenti, tuttavia, potrebbe essere invocata per mettere in questione questa tesi. La botanica è, senza dubbio, una scienza concreta ma è difficile immaginare che l'interesse teoretico che la sottende possa considerarsi soddisfatto e concluso nella mera produzione di classificazioni. Se perseguito radicalmente e senza limiti disciplinari predeterminati, sembra palese che esso si svilupperà al di là della mera classificazione, andando a vertere sulla totalità delle leggi biochimiche che regolano la vita delle piante. Analogamente, l'interesse indubbio di una psicologia descrittiva che fissi concettualmente le essenze di diverse classi di vissuti non sembra svincolabile da un interesse per le leggi che regolano l'avvicendarsi di questi vissuti nella vita concreta di un soggetto. Husserl stesso ha prodotto analisi magistrali delle

[64] *Grenzen*, p. 113.
[65] Husserl, *Zur Lehre vom Wesen*, p. 286.

leggi della motivazione[66] e, a livello ancora più profondo, delle leggi che costituiscono la coscienza temporale. Certo, non si tratta di leggi in senso causale-induttivo, ossia, esse non consentono di fare previsioni empiriche sull'avvicendarsi dei vissuti individuali, né si prestano a riformulazioni idealizzanti con mezzi matematici. Il punto decisivo però è proprio questo: si tratta comunque di leggi. L'idea, cara a Husserl, che nell'ambito *puramente* psichico non si possano trovare leggi causali-induttive[67] non implica affatto l'idea che nell'ambito psichico non si possano trovare leggi *in generale* e che, pur non negando alla descrizione un diritto autonomo, l'interesse che spinge a studiare la vita psichica non risulti completamente soddisfatto se non si realizza in una ricerca di leggi. Una volta chiarito, dunque, che le leggi in questione non devono essere per forza né meccanicistiche, né, più in generale, causal-induttive, non ha più senso affermare, come fa Husserl, che accettare l'idea che la psicologia sia una scienza di leggi comporti di per sé necessariamente l'adesione ad una forma di naturalismo. Rickert non si vincola affatto ad una posizione tanto problematica, lasciando anzi uno spazio amplissimo alla formulazione di fini epistemici particolari nell'ambito vasto delle scienze naturali generalizzanti.

3. *Le eidetiche regionali, l'esperienza prescientifica e il compito di una fenomenologia genetica*

L'analisi fino a questo punto ha mostrato che le critiche husserliane a Rickert sono inconsistenti, in quanto basate su un assunto problematico, cioè che l'analisi rickertiana sia (o debba essere) una forma modificata di deduzione trascendentale, e su una lettura piuttosto superficiale del testo delle *Grenzen*. In conclusione, tuttavia, vorrei provare ad assumere una prospettiva più costruttiva e indicare, sebbene in modo cursorio, in che misura le istanze e i *desiderata* della fenomenologia potrebbero integrarsi nel progetto di Rickert. Su un punto Husserl ha indubbiamente ragione: nelle *Grenzen* il mondo prescientifico dell'esperienza è evocato ma niente affatto esplorato[68]. L'unica indicazione che Rickert fornisce in merito, come abbiamo visto, è che nel mondo prescientifico la funzione di semplificazione della sovrabbondanza del dato empirico è esercitata dal linguaggio, ma non vi è traccia né di una teoria filosofica del rapporto tra linguaggio e sensibilità, né più in generale un'analisi delle

[66] Vedi Andrea Staiti, *Kausalität/Motivation*, in H.-H. Gander (a cura di), *Husserl-Lexikon*, WBG, Darmstadt, 2010, pp. 168-170.

[67] In un'appendice al testo di *Natur und Geist* Husserl propone la tesi forte che nell'ambito specificamente psichico *non vi siano affatto* leggi empiriche ma soltanto individui (i singoli vissuti) subordinati a leggi eidetiche (NG pp. 254-255/NS p. 361). La medesima tesi è asserita e in parte sviluppata in un interessante manoscritto inedito del 1918, dal titolo *Erklären und Verstehen* (M III 3 VIII), in particolare alle pagine 33-34. L'idea di Husserl è che tutte le regolarità di tipo causale-induttivo che si possono riscontrare nel flusso della vita psichica siano da ricondurre alla base materiale (corporea) della psiche e non costituiscano dunque principi regolatori dell'ambito *puramente* psichico.

[68] NG, p. 100/NS, p. 192.

regolarità che caratterizzano la sfera prescientifica e del loro rapporto con le leggi in senso fisico-matematico. Beninteso, diversamente da quanto ritiene Husserl, queste mancanze non inficiano affatto il progetto rickertiano ma, verosimilmente, la loro rimozione ne costituirebbe un'integrazione significativa.

Consideriamo anzitutto le due questioni fondamentali che, dal punto di vista husserliano, sono connesse ad un'indagine fenomenologica dell'esperienza prescientifica: (1) le eidetiche regionali e (2) il ruolo delle sintesi ante-predicative per costituzione di un mondo nomologicamente strutturato *prima* della sua rielaborazione concettuale scientifica. È possibile integrare queste due questioni nel progetto rickertiano?

Abbiamo già accennato al significato del termine «regione» nel primo paragrafo del presente saggio. Husserl scrive a proposito: «L'idea di regione come sfera d'essere essenzialmente conchiusa considerata in sé precede l'idea della scienza corrispondente»[69]. Una classificazione delle scienze davvero radicale dovrebbe dunque presupporre una classificazione delle regioni ontologiche di cui il mondo è costituito. Su questo punto sono riscontrabili almeno due difficoltà rispetto all'impostazione delle *Grenzen* e più in generale del Neo-Kantismo badense: anzitutto, Husserl insiste, com'è noto, sulla datità intuitiva delle essenze che circoscrivono una regione ontologica, mentre Rickert sottolinea l'insufficienza della mera intuizione a produrre conoscenza. In secondo luogo, non sembra che nella ricostruzione rickertiana delle varie modalità in cui si può operare un superamento del molteplice sensibile vi sia spazio per concetti eidetici. I due livelli considerati da Rickert sono, come abbiamo visto, il concetto empirico ottenuto mediante comparazione di un numero limitato di individui e la legge di natura, caratterizzata da validità incondizionata.

Queste due difficoltà non sono, tuttavia, insuperabili. Anzitutto è bene ribadire che anche per Husserl, come abbiamo visto nel paragrafo precedente in riferimento ai vissuti di coscienza, il metodo eidetico è un modo di superare una molteplicità sensibile altrimenti soverchiante. Non solo, ma anche per Husserl, come rimarca giustamente Daniele De Santis in un recente contributo, il metodo per cogliere un'essenza si sviluppa seguendo «il filo conduttore dei significati linguistici»[70]. In altri termini, la ricerca di essenze mediante variazione eidetica non si esercita a partire da una sorta di *tabula rasa*. Essa si avvale dei significati già disponibili delle parole per orientare la variazione partendo dall'ipotesi, per così dire, che nel nostro linguaggio naturale si siano già sedimentate, almeno parzialmente, delle intuizioni valide sulle essenze degli ambiti di realtà che la fenomenologia si fa carico di illuminare. La parola «organismo», ad esempio, evocata da Husserl nella sua critica a Rickert, può fungere da filo conduttore per una variazione di fantasia che rimuova quanto di meramente empirico inerisce a questo o quell'organismo particolare, ma

[69] NG p. 29/NS p. 119

[70] Daniele De Santis, *Eidetic Method*, in D. De Santis, B. Hopkins, C. Majolino (a cura di), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, New York-London, 2021, pp. 175-186, ivi p. 181.

mantenendo la generazione di varianti di fantasia necessaria a questo proposito entro i limiti semantici stabiliti dalla parola stessa. Se l'esibizione di un sasso, ad esempio, nella serie di variazioni di fantasia orientata a cogliere l'essenza «organismo» risulta non ammissibile, è perché il significato della parola «organismo» ereditata dal linguaggio comune assume un ruolo implicitamente normativo nel guidare e orientare il metodo variazionale. In secondo luogo, la mancata considerazione di concetti non empirici nella ricostruzione di Rickert può non risultare necessariamente inospitale alle essenze husserliane nella misura in cui esse vengano classificate, con una semplice precisazione terminologica, sotto il concetto rickertiano di *leggi scientifico-naturali*. Quest'affermazione può sembrare sorprendente a prima vista, ma risulta del tutto accettabile se consideriamo che i concetti eidetici sono in realtà concetti di *leggi*, come ha mostrato incontrovertibilmente Rochus Sowa in un saggio ormai classico sull'argomento[71]. Ogni 'essenza' può essere convertita in una legge eidetica che vale incondizionatamente per tutti gli individui di una certa classe e proprio in questo consiste il valore *scientifico* delle eidetiche regionali husserliane. L'essenza 'cosa materiale', genere sommo della regione 'natura', è esplicabile in una serie di leggi eidetiche, ad esempio: 'una cosa materiale è necessariamente estesa e provvista di proprietà causali derivanti dalle circostanze in cui è immersa'. Si tratta qui, indubbiamente, di una *legge* e non meramente di un concetto ottenuto per comparazione empirica di un numero limitato di individui. Diversamente dalle leggi che regolano, ad esempio, il moto rettilineo uniforme nella meccanica classica, una legge eidetica come questa non consente di fare previsioni, ad esempio determinare in quale punto B di un sistema di riferimento si troverà a t_2 un oggetto che a t_1 si trova nel punto A e conoscendone la velocità. Ciononostante, la verità eidetica circa le cose materiali poc'anzi espressa individua una legge, potremmo aggiungere, avvicinandoci a Rickert: una legge che ha a che fare con la *natura delle cose materiali*. Se è così, allora, non dovrebbe disturbare il fatto che Rickert considererebbe le leggi eidetiche husserliane leggi scientifico-naturali. Il dissenso qui sarebbe meramente terminologico, laddove Husserl limiterebbe l'uso del termine natura all'essere fisico e psico-fisico (e pertanto le leggi eidetiche della coscienza pura non sarebbero leggi 'naturali'), mentre Rickert, seguendo Kant, lo connetterebbe più genericamente al concetto di legge come validità generale: la natura *di un oggetto qualsiasi* (anche non se non fisico o psicofisico, come un vissuto puro o un numero) coinciderebbe con le leggi che ne determinano l'esistenza. Non vi è alcuna ragione per non ammettere, seguendo Husserl, che queste leggi sono di due tipi diversi: quelle empiriche che consentono di fare induttivamente previsioni su come l'oggetto in questione si comporterà di fatto e quelle eidetiche che determinano che cosa l'oggetto essenzialmente è[72].

[71] Rochus Sowa, *Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl's Descriptive Eidetics*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», 2007, pp. 77-108.

[72] All'ipotetico lettore husserliano che dovesse trovare problematica l'idea di classificare leggi empiriche e leggi eidetiche sotto un unico concetto è forse utile ricordare che è lo stesso Husserl a farlo, in un altro contesto, per mettere in luce il contrasto tra *Sachwissenschaften*, o scienze ontiche e *Nor-*

A queste considerazioni se ne può aggiungere un'altra, che dovrebbe rendere la sussunzione delle eidetiche regionali sotto il concetto di leggi scientifico-naturali ancora più plausibile. Adottando una delle distinzioni introdotte da Husserl e illustrate all'inizio del primo paragrafo di questo saggio potremmo chiederci: le eidetiche regionali sono scienze indipendenti? In altri termini: l'interesse teoretico che si rivolge all'essenza pura di una regione di realtà e alle sue ramificazioni è tale da non sospingersi mai oltre il campo d'indagine eidetico? In un certo senso la risposta è positiva, nel senso che *una volta raggiunta la prospettiva eidetica*, l'indagine può attestarsi sull'essenza pura senza dover necessariamente reintrodurre considerazioni fattuali. Tuttavia, l'interesse eidetico non nasce nel vuoto. Si tratta di un interesse, per così dire, tardivo, che nasce quando una disciplina scientifica si è già sviluppata e ha già dato qualche frutto, in particolare, quando l'espansione dei risultati della disciplina in questione comincia a sollevare dubbi e domande circa il suo ambito di legittimità e le linee di demarcazione che la separano da discipline ad essa contigue. Se così stanno le cose, allora esiste, ad esempio, un *unico* interesse teoretico che si dirige sulla natura materiale e che comincia ad esercitarsi nell'indagine di regolarità empiriche, per poi, nel tempo e a seguito della maturazione di risultati rilevanti in quest'ambito di indagine, evolvere in un interesse eidetico sull'*essenza* della natura materiale. Lo stesso vale, a grandi linee, per la psicologia. Dopo un inizio accidentato e, a differenza delle scienze fisiche, piuttosto avaro di risultati nell'indagine empirica, è inevitabile che sorga la domanda su cosa siano, essenzialmente, i vissuti di coscienza. Potremmo allora dire che esiste, per ciascuna regione ontologica, un *unico* interesse teoretico che si sviluppa lungo due assi: quello empirico e, quando i tempi sono maturi, quello eidetico. Non sembra dunque eretico sostenere, dal punto di vista della fenomenologia, che eidetica e indagine empirica di una determinata regione di realtà sono due versanti di un unico progetto teorico, che in entrambi i casi è caratterizzato da quello che Rickert chiama tendenza «generalizzante». L'indagine eidetica può autonomizzarsi e andare a costituire una sfera di ricerca relativamente indipendente, ma la vera scienza indipendente è la scienza *complessiva* che si dirige ad indagare una regione ontologica, il che comprende sia il versante eidetico sia quello empirico.

Quanto all'ultima questione, quella di una presunta incompatibilità tra l'intuizionismo Husserliano e l'idea di costruzione concettuale rickertiana, è bene ricordare da una parte che Husserl respinge esplicitamente qualsiasi interpretazione della fenomenologia come intuizionismo[73] anti-concettuale, e dall'altra che Rickert am-

mwissenschaften, o scienze normative. Vedi Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, a cura di H. Peucker, Husserliana XXXVII, Kluwer, Dordrecht et al., 2004, p. 262 sgg. Andrea Staiti, *Husserl sui concetti specificamente normativi*, in «Etica & politica/Ethics & Politics», XXIII/2 (2021), pp. 369-386 per un commento dettagliato a questa distinzione. Se è lecito classificare leggi eidetiche e leggi empiriche sotto un singolo concetto, come quello di leggi ontiche, in un determinato contesto di analisi, sembra per lo meno lecito farlo anche in altri contesti di analisi qualora le 'cose stesse' lo richiedano.

[73] Vedi Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, cit., pp. 109-135.

mette nella sua ontologia la datità empirica di elementi non-sensibili, cioè di quella sfera di realtà che chiama «senso» [*Sinn*][74]. Una volta accettato il punto nodale della posizione di Rickert, cioè che conoscere sia sempre e comunque operare una semplificazione del materiale empirico di partenza in base a un criterio selettivo, il metodo della variazione eidetica, con i significati linguistici a fungere da filo conduttore, potrebbe essere riconosciuto come uno dei metodi legittimi di cui il pensiero generalizzante può avvalersi.

Non resta dunque che un ultimo punto da svolgere. Che dire di quella «via ascendente» al problema della conoscenza che Husserl, riferendosi implicitamente al famoso saggio rickertiano sulle due vie della teoria della conoscenza[75], oppone alla presunta deduzione manchevole delle *Grenzen*? Seguendo questa via, scrive Husserl: «Partiamo dal mondo dato in quanto mondo della nostra esperienza vivente che lo determina – sebbene presuntivamente e in maniera incompleta e parziale, un'esperienza che nel complesso è sempre stata concordante e, come possiamo presupporre empiricamente, continuerà ad esserlo, continuando così anche a mantenere l'essere del mondo esperito»[76]. Questa concordanza fluente dell'esperienza del mondo è, per Husserl, il presupposto inespresso nell'idea di una ricerca di leggi di natura. La validità universale della legge scientifica non è, in questa prospettiva, appena un'esigenza della nostra ragione che noi proiettiamo sul mondo a mo' di ipotesi. Al contrario, sono le regolarità della nostra esperienza e dei suoi correlati prescientifici che forniscono al pensiero causale-induttivo della scienza naturale il suo fondamento di legittimità. Ad esempio, come Husserl accenna nelle battute finali del suo corso di lezioni, la struttura associativa del materiale sensibile che di volta in volta ci si dà nel presente fonda quelle anticipazioni e predelineazioni che ci fanno motivatamente presumere che il futuro si conformi, entro un margine tollerabile di variabilità, a ciò che nel presente esperiamo. L'esperienza prescientifica del mondo ha una struttura d'orizzonte tale per cui ciò che è vicino, nel tempo e nello spazio, anticipa ciò che è lontano. Non solo, ma le relazioni che intercorrono tra lo stato momentaneamente esperito di un oggetto e le circostanze in cui esso è immerso ci forniscono quello stile causale del mondo che, opportunamente reinterpretato e idealizzato nella scienza moderna, è all'origine del costrutto teorico che chiamiamo «causalità universale» e che formuliamo in termini di leggi. La presa che i significati ideali del linguaggio, da quello ordinario a quello della scienza, hanno sul mondo non sarebbe spiegabile se le forme di sintesi da essi operate non fossero interamente prefigurate nelle sintesi più rudimentali all'opera a livello della sensibilità. Questa è, in pochi tratti,

[74] Vedi Heinrich Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 12 (1924), pp. 235-280 e Andrea Staiti, *The Neo-Kantians on the meaning and status of philosophy*, in N. De Warren, A. Staiti (a cura di), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 19-38.

[75] NG p. 112/NS p. 203. Vedi Heinrich Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, in «Kantstudien», XIV (1909), pp. 169-228.

[76] NG p. 112/NS pp. 203-204.

la lezione della fenomenologia genetica husserliana, dimensione d'indagine, invero, del tutto assente in Rickert. Interessato esclusivamente a considerazioni di carattere metodologico, al Rickert delle *Grenzen* è sufficiente constatare che il linguaggio «funziona» senza avvertire come necessaria un'esplorazione del mondo prescientifico e delle sue regolarità. Una *vera* deduzione trascendentale *a là* Kant dovrebbe partire da qui. Su questo punto occorre dunque dare ragione a Husserl. Se teniamo salda la distinzione imprescindibile di ogni teoria della conoscenza di matrice kantiana, cioè l'eterogeneità di intuizione e concetto, allora una piena legittimazione dei nostri concetti non può che partire esplorando la sfera dell'esperienza intuitiva per mettere in luce le forme di unificazione del molteplice già all'opera prima di qualsivoglia costruzione concettuale, pena l'arbitrarietà della pretesa dei nostri concetti di fornirci, mediante i giudizi espressi dalle leggi scientifiche, conoscenza di *quei medesimi oggetti* che l'intuizione ci ha presentato.

Ma se è vero che una deduzione trascendentale di questo tipo non è mai stata nell'orizzonte d'indagine delle *Grenzen*, allora possiamo concludere che le lezioni di Husserl sono state, in un certo senso, una colossale occasione mancata di saldatura tra le due tradizioni di pensiero che, nei primi decenni del Novecento, più di tutte hanno contribuito ad una critica del naturalismo e ad una insuperata teorizzazione del ruolo della filosofia nell'universo del sapere. L'occasione, tuttavia, si ripresenta a noi a distanza di quasi un secolo dalle lezioni di Husserl: la tradizione della filosofia trascendentale può e deve aspirare ad articolarsi in un progetto comune che superi le idiosincrasie terminologiche e le incomprensioni, riproponendo come alternativa al naturalismo del nostro tempo un pensiero forte e alleato della scienza, che di quest'ultima sveli i fondamenti di senso nella dimensione prescientifica.

Il "senso" dell'agire altrui
Il contributo di Rickert a una teoria della mente contemporanea

Anna Donise

1. *Perché Lisandro non è con me?*

Per chiarire le complesse dinamiche coinvolte nel processo di comprensione dell'altro, Jerry Fodor[1] ci spinge a rileggere *Sogno di una notte di mezza estate*. Il brano cui fa riferimento è quello in cui Ermia accusa Demetrio di aver ucciso il suo amato Lisandro. Poche scene prima Ermia si era risvegliata tutta sola in una oscura foresta e si era accorta di essere stata abbandonata da Lisandro. Per cercare una spiegazione plausibile al comportamento del suo amato, Ermia – certa dei suoi sentimenti – si convince che sia stato Demetrio, anch'egli suo pretendente e dunque rivale in amore di Lisandro, ad averlo ucciso. Le dure parole che Ermia rivolge a Demetrio chiariscono il suo ragionamento:

> Hai trucidato Lisandro addormentato,
> e già i tuoi piedi son nel sangue? Allora tuffatici dentro
> e trucida anche me! Il sole non fu mai tanto fedele al giorno
> quanto era lui con me. M'avrebbe mai abbandonata,
> così, in pieno sonno? Crederò piuttosto
> che la dura terra si possa perforare
> e che la Luna possa infilarsi nel suo centro
> e uscire in mezzo agli Antipodi
> a far dispetto a suo fratello il Sole, nel pieno del meriggio!
> No, non può essere altro: tu l'hai assassinato![2]

Ermia, argomenta Fodor, è convinta che Demetrio consideri Lisandro un impedimento al suo successo in amore, e dunque, se Demetrio (X) desidera l'amore di Ermia (P), ma crede di non poterlo ottenere (non-P) a meno di liberarsi di Lisandro (Q), e in più ritiene di potersene liberare, allora Demetrio (X) cercherà di liberarsi di Lisandro (Q). Questa sarebbe la spiegazione che Ermia mette in campo per spiegare

[1] J. Fodor, *Psicosemantica. Il problema del significato nella filosofia della mente* (1987), tr. it. di G. Farabegoli, a cura di R. Luccio, Il Mulino, Bologna, 1990. In questo lavoro Fodor difende la sua "psicologia delle credenze/desideri del senso comune".

[2] W. Shakespeare, *Sogno d'una notte di mezza estate* (1596), tr. it. di M. Pagnini, III atto, Scena II, Garzanti, Milano, 2016, p. 75.

l'assenza di Lisandro nel bosco e che la spinge ad aggredire verbalmente Demetrio. Da qui, continua Fodor, si potrebbe trarre una sorta di legge del funzionamento psichico formalizzabile così: «se X vuole che P, e X crede che non-P, a meno che Q, e X crede che X può causare Q, allora (*ceteris paribus)* X cerca di causare Q»[3]. Anche se in questo caso Ermia si sbaglia (sono i folletti maliziosi ad aver causato il comportamento di Lisandro, che infatti è vivo e per l'effetto di un incantesimo si è innamorato di un'altra), Fodor sottolinea come la teoria che mette insieme credenze e desideri, chiamata "psicologia del senso comune", molto spesso consente di comprenderci gli uni con gli altri. E infatti, noi pubblico, «che sappiamo quel che Ermia sa e crede, e che condividiamo, più o meno, le sue idee sulla psicologia degli amanti e dei rivali, capiamo come è arrivata a trarre questa inferenza. Noi simpatizziamo»[4].

La capacità di inferire uno stato mentale di un altro individuo a partire dal suo comportamento manifesto – posto che non abbiamo ad esso un accesso diretto attraverso i sensi (non posso vedere, udire o toccare i pensieri o le intenzioni dell'altro) – è stata definita, a partire da un celebre articolo di Premack e Woodruff[5] della fine degli anni Settanta del Novecento, "teoria della mente". Con "stato mentale" si intendono le credenze, i desideri, le emozioni e le conoscenze che caratterizzano noi stessi e gli altri; mentre in senso generale con "teoria della mente" si fa riferimento alla capacità di attribuire tali stati mentali a noi stessi e agli altri e di comprendere che gli altri hanno stati mentali e punti di vista sulle cose diversi dai nostri.

Se questa è una definizione ampia di teoria della mente, nel corso degli anni si è molto dibattuto sul modo in cui tale teoria debba essere intesa; la discussione ha riguardato in sostanza il modo mediante il quale si realizza la capacità di comprendere gli stati mentali altrui. Fodor sostiene una concezione "modulare" della mente. Secondo quest'ipotesi esisterebbe nella mente umana un modulo specifico e geneticamente determinato, deputato a sviluppare la capacità di comprendere la mente propria e altrui[6]; tale modulo, tuttavia, per riuscire ad arrivare a un pieno sviluppo necessiterebbe comunque dell'interazione con l'ambiente sociale.

La posizione di Fodor può essere inserita – pur mantenendo evidenti peculiarità – all'interno della cosiddetta "teoria della teoria" (*Theory-theory*), che fa appello a una conoscenza teorica e astratta del modo in cui funzionano i nostri processi psichici. Il modello classico della teoria della teoria è stato sostenuto da Gopnik e Wellman all'inizio degli anni Novanta[7]. A questo impianto si contrappongono le cosiddette

[3] J. A. Fodor, *Psicosemantica,* cit., pp. 23-24.
[4] Ivi, p. 24.
[5] L'articolo in questione per la verità indagava questa abilità negli scimpanzé, dimostrando la loro capacità di prevedere il comportamento di un uomo in determinate situazioni. Cfr. D. Premack, G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, in «Behavioral and Brain Sciences», 1, 4 (1978), pp. 515-526.
[6] J. A. Fodor (1983), *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, tr. it. di R. Luccio, Il Mulino, Bologna 1999.
[7] A. Gopnik, H. M. Wellman, *Why the child's theory of mind really is a theory*, in «Mind and Language», 7, 1-2 (1992), pp. 145-171.

"teorie della simulazione" che invece considerano fondamentale per la comprensione dell'altro riuscire a provare in prima persona il suo stato emotivo.

Riassumendo un dibattito molto più articolato, la "teoria della teoria" sostiene che la nostra comprensione degli altri si basa sull'adozione di una strategia teorica che viene definita "psicologia del senso comune". Si tratta di una teoria che offre una spiegazione in termini di senso comune per la quale le persone agiscono in un modo anziché in un altro. Questo impianto teorico, che per molto tempo è stato il paradigma esplicativo dominante all'interno della comunità degli psicologi[8] si serve di meccanismi «ricchi di conoscenza»[9], presuppone cioè una serie piuttosto importante di competenze cognitive da parte di chi entra in relazione con un altro, cercando di comprenderne il comportamento. Guardando alle fasi dello sviluppo umano e dunque al progressivo acquisire la capacità di comprendere gli altri, possiamo constatare che, proprio come gli adulti, anche i bambini cercano spiegazioni per comprendere l'ambiente che li circonda, e nel farlo osservano anche ciò che fanno gli altri. Attraverso questa osservazione i bambini formulano delle teorie intuitive e ingenue, modificandole progressivamente in base alle nuove esperienze che si troveranno a vivere. In questo senso il modo ingenuo di procedere non si differenzia molto da quello che caratterizza lo scienziato, che per tentativi ed errori procede emendando le proprie teorie.

Alla base di queste riflessioni c'è dunque l'idea di una "psicologia del senso comune" che sarebbe un sapere non ben codificato ma condiviso che, in un caso, nel cosiddetto "modello classico" della Teoria della teoria, considera l'attività mentale fondata su conoscenze paragonabili a quelle contenute in una teoria scientifica. In questo modello teorico viene attribuito all'esperienza individuale un ruolo molto rilevante nella formazione dell'abilità a comprendere l'altro. Mentre nell'altro, il cosiddetto "modello modulare" di Fodor lo sviluppo della capacità di inferire gli stati mentali altrui dipenderebbe principalmente dalla maturazione neurologica delle strutture cerebrali coinvolte. Semplificando, possiamo dire che la differenza tra i due modelli sta più nella genesi delle capacità relazionali, che non nel modo in cui si realizzano.

L'altra grossa famiglia di teorie, definite "della simulazione", invece, contesta proprio la centralità che la Teoria della teoria attribuisce al coinvolgimento teorico nella comprensione degli altri. I sostenitori della simulazione affermano che nella relazione con l'altro si mettono in campo strategie «povere di conoscenza». La stessa psicologia del senso comune non si baserebbe – secondo questa prospettiva – su strategie ricche di teoria, ma piuttosto sulla nostra capacità di avvicinare l'altro a noi stessi. La teoria della simulazione sostiene la nostra abilità a metterci al posto dell'altro, sfruttando le nostre risorse motivazionali ed emotive. È evidente che in questo orizzonte teorico viene attribuito un ruolo decisivo alla sfera emotiva.

[8] K. R. Stueber, *L'empatia*, tr. it. di N. Fazzari, Il Mulino, Bologna, 2010.

[9] S. Nichols, S. P. Stich, *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Nel ricostruire, sebbene in maniera rapida, il dibattito degli ultimi trent'anni sul modo in cui comprendiamo l'altro, non si può non avere una forte sensazione di déjà-vu. Il dibattito attuale sembra riprendere molti elementi del dibattito che, tra fine Ottocento e inizio Novecento, ha riguardato il cosiddetto conflitto sul metodo delle scienze empiriche, il rapporto tra psicologia e logica, e la nozione di *Einfühlung*.

Anche nel dibattito dell'epoca, che ebbe come epicentro la Germania ma di cui si trova traccia in gran parte d'Europa, si poteva assistere a una netta distinzione tra chi indagava la capacità di comprendere l'altro mediante strategie più astratte e cognitive e chi invece spiegava questa capacità facendo ricorso all'immediatezza propria del sentire. L'ampiezza della questione rende impossibile nello spazio di questo contributo una complessiva ricostruzione della questione; perciò, nelle pagine che seguono ci concentreremo sulle teorie che propongono strategie ricche di teoria, ovvero che considerano la possibilità di comprendere l'altro, strettamente connessa alla dimensione cognitiva. In questo orizzonte assumono significativo rilievo le indagini dalla scuola neokantiana del Baden, e in particolare quelle elaborate da Heinrich Rickert. L'obiettivo sarà quello di mostrare che: 1. il ricorso al dibattito del primo Novecento ci aiuta a far emergere alcuni elementi problematici del ricorso odierno alla "psicologia del senso comune". 2) L'analitica riflessione rickertiana costituisce un tassello rilevante per una proficua riflessione teorica sulle caratteristiche del nostro sapere sull'altro.

2. *Cosa significa psicologia?*

Cominciamo con il chiarire cosa si debba intendere con psicologia e quali siano i rischi connessi a una interpretazione psicologistica della relazione intersoggettiva. La domanda fondamentale dalla quale prendiamo le mosse è quella relativa alla conoscenza, ovvero si tratta di chiedersi quali siano le caratteristiche dei processi mentali mediante i quali ci formiamo quei concetti che ci permettono di "ordinare" il mondo (ad esempio, il concetto di numero o di ricorrenza); questa domanda trovava tra fine '800 e inizio '900 essenzialmente due tipi di risposta. Il primo che possiamo etichettare come "psicologistico", e che può venir considerato come specifico dell'«indirizzo dominante all'interno degli studi logici nella seconda metà del secolo XIX»[10], sostiene che sia l'attività psichica spontanea dei soggetti a costituire il fondamento di ogni concetto. L'altro tipo di risposta può definirsi "logicista"[11] e

[10] G. Piana, *Introduzione* a E. Husserl, *Ricerche Logiche,* a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. XIV.

[11] Questo termine che qui usiamo declinato essenzialmente nel suo significato di "antipsicologismo" può essere riferito innanzitutto a Kant che ha sottolineato la dimensione logico-oggettiva della conoscenza. Negli anni cui qui ci stiamo riferendo, è fondamentale l'analisi di Lotze che aveva distinto l'atto psichico del pensare dal contenuto del pensiero che ha un altro modo d'essere, quello della validità. Su Lotze e il tema dell'"esser valido" si veda almeno B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore: metafisica, logica e scienze della natura in R. H. Lotze dal 1838 al 1843*. Guerini, Milano 1993.

considera le formazioni logiche come del tutto indipendenti dal carattere relativo e contingente degli atti soggettivi che pensano le cosiddette verità logiche. Per fare un esempio possiamo dire che il principio di non contraddizione (secondo il quale se vale A~B non può contemporaneamente valere A=B) è indipendente dal mio atto soggettivo che lo pensa.

Il senso di quest'alternativa o, più in particolare del contrasto tra logicisti e psicologisti, si riduce al nocciolo al rapporto tra leggi logiche e soggettività: se le proposizioni scientifiche (e le leggi logiche) hanno validità solo in relazione al soggetto che le enuncia – in senso storico, relativizzando le leggi a epoche e contesti, o in senso psichico, facendone il prodotto proprio di una psiche umana con le sue ben determinate caratteristiche – allora si offre il fianco allo scetticismo e, soprattutto, al relativismo. Nel caso in cui, invece, si attribuisca a tali leggi validità obiettiva risulta problematico capire in cosa consista tale validità totalmente indipendente da un soggetto che la consideri tale.

Il dibattito tra logicisti e psicologisti invade anche la riflessione sulla capacità di conoscere e di comprendere il vissuto di un altro soggetto. Il rischio di chi assume una posizione psicologista è di ridurre ogni comprensione a un fatto psichico reale, che avviene in un determinato qui e ora, esponendosi così al rischio di ricondurre ogni vissuto altrui, all'unico vissuto reale di cui facciamo esperienza: il nostro. Ovviamente questo tipo di posizione corre ancora una volta il rischio di non riuscire ad arrivare a un sapere sull'altro che può essere anche molto lontano nel tempo e nello spazio da me e dai miei vissuti psichici attuali.

Il dibattito sul vissuto altrui diviene rilevante in relazione a due diversi problemi teorici. Da un lato quello che potremmo definire un problema *ontologico*, connesso alla possibilità di dimostrare l'esistenza di altri io, intesi come altri esseri dotati di interiorità o di "stati mentali" (intenzioni, desideri, rappresentazioni e volizioni). Dall'altro, invece, il tema viene affrontato da un punto di vista *metodologico* e quindi connesso alla *validità* che possiamo riconoscere alla nostra comprensione dell'altro e alla utilità che questa comprensione può avere nella costruzione delle scienze storiche della cultura.

All'interno del dibattito sullo statuto scientifico di discipline come la storia, la psicologia o la sociologia, diviene fondamentale stabilire se tali saperi hanno bisogno di un metodo differente rispetto a quello che viene impiegato per le scienze della natura. Per queste discipline è fondamentale comprendere il processo decisionale dei soggetti (intesi ad esempio come personaggi storici o come attori sociali) e dunque diventa rilevante chiedersi se il nostro accesso «epistemico alle altre menti procede in maniera radicalmente differente dal modo in cui acquisiamo conoscenze dagli altri campi di indagine o è strutturalmente simile ai metodi che si usano in tali ambiti»[12]. Se la nostra comprensione dell'altro è fondata su base psicologistica, rischia di risultare strutturalmente inadeguata e insufficiente alla costruzione di un sapere valido. Questo apre la porta alla posizione "riduzionista" di chi non riconosce una

[12] K.R. Stueber, *L'empatia*, cit., p. 26.

specificità alla dimensione delle cosiddette scienze dello spirito o della cultura e riduce la realtà a «manifestazione di una natura infinita che si svolge in una serie di momenti governati da un ordine necessario che la scienza deve scoprire»[13]. L'antitesi tra i procedimenti messi in campo dalle scienze della natura e quelli impiegati dalle scienze dello spirito si configura come una opposizione tra lo *spiegare* che caratterizza le leggi della natura che delineano connessioni causa-effetto e il *comprendere*, che si configura come un procedimento connesso proprio alla nostra capacità di acquisire un sapere sulle intenzioni e sui motivi che determinano l'agire umano. Diventa così più chiaro perché lo statuto che si attribuisce al nostro sapere sugli altri è di fondamentale importanza.

Un contributo rilevante su questo tema viene dal neokantismo – in particolare quello del Baden – che non è stato solo una riflessione sullo statuto della conoscenza, intesa come conoscenza scientifico-naturale ma al contrario, ha progressivamente posto in primo piano il problema delle scienze che si occupano del mondo umano con i suoi prodotti, le sue forme e il suo significato[14]. L'indagine non si deve muovere – sostiene Rickert nel 1910 – su un piano psicologico perché è la filosofia a doversi occupare del senso delle azioni e delle sue interpretazioni. La psicologia si occupa delle singole attività umane e indaga l'atto soggettivo, dunque, almeno in parte, l'indagine dello psicologo si sovrappone a quella del filosofo. Anche il filosofo infatti prende le mosse dall'atto del vissuto soggettivo; ma poiché la psicologia «intende spiegare gli atti soggettivi alla stessa maniera delle altre realtà» allora deve divenire chiaro che l'approccio del filosofo è altro, visto che il filosofo cerca «l'interpretazione del senso di quell'atto soggettivo»[15]. La filosofia, scrive ancora, deve indagare i molteplici prodotti della cultura, "i beni" e comprendere i valori su cui questi si basano. Ma soprattutto il compito della filosofia è quello di «aspirare a una interpretazione del senso delle diverse attività vitali e cercare infine di ricavare dalla molteplicità dell'esistenza umana un senso unitario complessivo»[16].

3. *La nozione di "senso"*

Diventa a questo punto decisivo chiarire il significato che possiamo attribuire a questo concetto di "senso" (*Sinn*). Già nel saggio *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* del 1909 Rickert impiega la nozione di "senso", come antidoto nei confronti di una psicologizzazione della relazione gnoseologica tra soggetto e oggetto. Il senso di una

[13] P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 9.

[14] Cfr. sul tema M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1998), pp. 367-388.

[15] H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos», 1 (1910), pp. 1-34; ora in, Id. *Philosophische Aufsätze*, a cura di R.A. Bast, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, pp. 3-36. Qui p. 30.

[16] Ivi, p. 29. Sul tema del senso si veda, G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, in particolare il capitolo terzo della seconda parte: *Il problema del senso degli oggetti storici*, pp. 247-273.

frase, sostiene, non è costituito dai "singoli significati" delle parole; la totalità di una frase «non è soltanto più della parte (…) ma è qualcosa di fondamentalmente diverso». Questo deriva dal fatto che soltanto il senso della frase «può essere vero, e non i significati delle parole»[17]; questo senso ovviamente non coincide con l'atto psichico del singolo soggetto che pronuncia la frase e lo stesso senso può essere compreso da soggetti diversi, con vite psichiche diverse. Ma il senso non riguarda solo l'indagine linguistica, al contrario hanno un "senso" tutti i processi reali nei quali la cultura si manifesta storicamente, come i singoli eventi storici o le opere d'arte; tale senso non coincide né con un oggetto corporeo, né con un essere psichico, ma è al contrario qualcosa che deve essere considerato *irreale*.

Rickert dedica al tema delle "formazioni irreali di senso" un intero capitolo che aggiunge nella edizione delle *Grenzen* del 1921. Questa irrealtà del senso è fondamentale per comprendere le caratteristiche dell'oggetto proprio delle scienze storiche: un oggetto che è costitutivamente irriducibile alle componenti materiali e reali di cui è costituito. Ai fini del nostro percorso risulta particolarmente interessante la distinzione che viene delineata tra due diversi modi di entrare in rapporto con il senso: il 'comprendere' e il 'rivivere'. Facendo riferimento al testo rickertiano del 1921, potremo delineare questa differenza attraverso tre diversi esempi di comprensione del senso.

3.1. *La funzione religiosa*

«Supponiamo che un certo numero di persone sia riunito in una chiesa per ascoltare la messa. Come realtà costatiamo anzitutto corpi fisici come l'edificio con le sue panche, il pulpito, l'organo, e poi una pluralità di individui psicofisici, come il predicatore, l'organista e i membri della comunità che ascoltano il sermone o la musica sacra»[18]. La descrizione delle realtà presenti non esaurisce però ciò di cui stiamo parlando, anzi, sottolinea Rickert, tutte queste realtà, proprio nella misura in cui sono reali non possono esaurire ciò che chiamiamo «funzione religiosa di una *comunità* di fedeli». Il senso di questa funzione va molto al di là delle singole parti, delle singole parole, della musica, né si riduce a ciò che il singolo partecipante coglie. Ciò di cui Rickert sta parlando non ha a che fare con il divino, ma riguarda proprio il senso, assolutamente mondano, che anche chi considera la funzione religiosa «espressione di una superstizione grossolana» non può non riconoscere. Gli uomini riuniti in una chiesa sono una "comunità" solo nel momento in cui comprendono il senso del sermone, della musica e degli atti che compie il predicatore. Il senso, sostiene Rickert, è «una formazione irreale costituita da fattori teoretici, religiosi, estetici». Comprendiamo quindi un senso che va oltre il singolo dato percettivo e si compone in una serie di atti. Questo tipo di comprensione non deve essere schiacciata su un orizzonte

[17] H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transschententalpsychologie und Transschendentallogik*, Kaemmerer & Co., Halle, 1909, p. 34.

[18] H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico* (1921), a cura di M. Catarzi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 95.

psicologistico e connessa alla valutazione psichica reale dei singoli soggetti coinvolti nell'esperienza religiosa, né ridotta al significato del singolo oggetto reale. È chiaro che questo senso della funzione cui facciamo riferimento deve comunque prendere le mosse dal vissuto psichico reale dei singoli partecipanti, anche se è molto probabile che i singoli soggetti coinvolti nella funzione abbiano comprensioni parziali e limitate dell'intero senso; ma pur prendendo le mosse dal singolo atto reale, il senso della funzione prescinde dalle singole valutazioni e si muove su un piano ideale. Ci si può riferire a questo intero senso, parlando di "spirito della comunità", tuttavia bisogna chiarire che con questa espressione ci si riferisce semplicemente a questo senso che – pur realizzandosi nei singoli processi psichici reali – non coincide con essi. Si tratta di un concetto che realizza una certa forma, "peculiare", di "universalità".

Tuttavia, anche in virtù delle critiche ricevute alla prima edizione delle *Grenzen*[19], che l'accusavano di "formalismo", Rickert ammette che la comprensione storica non può essere ridotta a questa forma di «rappresentazione puramente concettuale» e non si può non riconoscere che, per parlare di un'autentica indagine storica, è importante anche «cogliere il contenuto della reale individualità psichica altrui»[20]. È necessario quindi avvicinarsi di più al tema del vissuto altrui e indagare le modalità mediante le quali tale vissuto può divenire parte di un sapere valido, obiettivo delle scienze storiche della cultura.

Fermo restando che l'assunto da cui Rickert prende le mosse è che «tutte le formazioni psichiche reali (…) sono vissute immediatamente solo da ciascun individuo in se stesso»[21] e quindi, anche nel caso delle scienze storiche, l'assunto da

[19] Le critiche erano venute da più parti; l'impianto rickertiano venne accusato di "formalismo" – con accenti e punti di vista molto diversi tra loro – da autori come M. Scheler, E. Spranger, F. Meinecke o G. Misch. Ma interlocutore privilegiato – anche per la sostanziale affinità negli obiettivi – fu soprattutto Ernst Troeltsch. Troeltsch pubblicò già nel 1903 una recensione alle *Grenzen*, nella quale le critiche – piuttosto morbide – erano rivolte soprattutto verso il concetto rickertiano di sviluppo e alla difficoltà di chiarire il rapporto tra storia e norme. Cfr. E. Troeltsch, *Moderne Geschichtsphilosophie*, in «Theologische Rundschau», VI (1903), pp. 3-28 e pp. 57-72. Il tema venne poi ripreso, e le critiche divennero più severe ed incisive, in due saggi scritti rispettivamente nel 1918 e nel 1919, che confluirono poi nel 1922 in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1985. Sul tema si veda M. Catarzi, *A parte obiecti. Le 'formazioni irreali si senso' come tensione dell'oggetto storico verso la forma nelle ultime edizioni delle* Grenzen *di Rickert*, in H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso*, cit., pp. 5-71, in particolare pp. 26 sgg.

[20] H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso*, cit., p. 114.

[21] Ivi, p. 117. Su questo tema, Rickert entra in diretta polemica con Max Scheler. Scheler aveva sostenuto che lo stesso vissuto psichico può essere dato in individui diversi. La polemica di Rickert va innanzitutto nella direzione della forma con cui Scheler sostiene tale posizione: «Simili affermazioni (…) vengono esposte con tale sicurezza come se si potesse escludere ogni dubbio sulla loro esattezza» (ivi, p. 116). Ma Rickert entra anche nel merito teorico della questione, sostenendo che il concetto di "psiche" impiegato da Scheler è troppo ampio, e rischia così di perdere «ogni significato tangibile» (ivi, p. 117). Se invece si definisce il concetto di "psiche" nel senso di una «realtà psichica che si svolge nel tempo», risulta evidente che «non possiamo mai accostarci alle realtà psichiche altrui così immediatamente come le nostre» (*ibidem*). Rickert rifiuta, in sostanza, l'idea di Scheler che la superiorità dell'esperienza dell'immanenza della coscienza sia un "pregiudizio".

cui è necessario muovere, è che «lo storico conosce immediatamente solo la propria vita psichica»[22], resta comunque evidente che in qualche modo noi comprendiamo l'altro. Tale comprensione non si basa solo sulla comprensione del significato delle sue parole, perché il nostro comprendere si muove nella direzione del senso del suo agire. Rickert ammette che la sola dimensione concettuale non può essere sufficiente per descrivere né il nostro rapporto con gli altri con cui entriamo in relazione, né il lavoro che lo storico mette in atto nei confronti dei personaggi del passato. Rickert affronta quindi il concetto di "rivivere", che indica «l'atto del cogliere l'essere psichico *reale* altrui»[23], chiedendosi come debba essere inteso e che ruolo abbia nella costruzione di un sapere storico.

3.2. *Il tedesco che sembra un francese*

Per chiarire la differenza tra "comprendere" e "rivivere" Rickert introduce un ulteriore esempio. Può capitare di comprendere completamente il senso delle parole di qualcuno, ma di sentirle così distanti da noi da non riuscire a riviverle: «supponiamo che qualcuno ci dica parole di cui comprendiamo totalmente il senso, e di cui dunque possiamo "appropriarci", me che tuttavia sentiamo come molto estranee. Questo accadrebbe sicuramente se, dopo la guerra mondiale, un tedesco esprimesse il proprio compiacimento per la "pace" di Versailles. Che cosa accadrebbe in noi a questo punto?»[24].

In questo caso Rickert dichiara di essere in grado di comprendere il senso delle opinioni di questo tedesco controcorrente, ma da tedesco, non si sente in grado «di rivivere i reali processi psichici della persona che esprime il senso». E addirittura è possibile definire «incomprensibile» l'altra persona. Ma in realtà è proprio in questo caso che è possibile comprendere l'autentico senso del concetto del «rivivere» e dello sforzo che è necessario per realizzarlo. Infatti, per rivivere, non solo – come abbiamo detto – dobbiamo comprendere il senso dell'evento, ma dobbiamo cercare di «empatizzare (*einzufühlen*)»[25] con la vita psichica nella quale quel determinato evento è vivo e attuale. In questo caso è evidente la differenza: Rickert, da tedesco, è in grado di comprendere il senso della frase ma non riesce a rivivere, ovvero non riesce a capire come un altro tedesco che pronuncia queste determinate parole, le viva nei suoi reali processi psichici. Se tuttavia, si vuole tentare di mettere in atto uno sforzo di imme-

Cfr. M. Scheler, *Gli idoli della conoscenza di sé* (1912), in, Id., *Il valore della vita emotiva,* Guerini e Associati, Milano, 1999. Sul tema si veda A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna, 2019, pp. 105 sgg.

[22] H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso*, cit., p. 118.

[23] Ivi, p. 121. Si noti che il traduttore sceglie di rendere il tedesco "*verstehen*" con l'italiano "intendere", mentre qui – per mantenere una coerenza linguistica con le riflessioni sulla teoria della mente – si è scelto di mantenere il classico "comprendere". Sulla differenza tra comprendere e rivivere, si veda ancora G. Morrone, *Valore e realtà*, cit., pp. 261 sgg.

[24] H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso*, cit., p. 123.

[25] Ivi, p. 125.

desimazione chiedendosi cosa abbia portato un tedesco ad esprimere un giudizio così incomprensibile, si deve fare necessariamente appello a ciò che abbiamo compreso cognitivamente, ovvero al significato delle sue parole e al senso che queste parole hanno nel contesto storico e geopolitico nel quale vengono pronunciate.

Lo sforzo di immedesimazione comporta che facciamo appello all'unica vita psichica di cui abbiamo una conoscenza diretta e ci troviamo a chiederci «come dovrebbe essere fatta la *nostra* vita psichica se fossimo noi a pronunziare quelle parole, e se il loro senso, che noi abbiamo solo compreso, divenisse realmente vivo in essa»[26]. Questo processo impiega due diverse componenti: la comprensione puramente cognitiva del senso dell'affermazione in questione e la conoscenza della vita psichica reale, che possiamo realizzare a partire dalla nostra. Tuttavia, in questo caso si tratta di rivivere un'individualità in un senso molto "generale", ci limitiamo, cioè, a riviverlo grazie a una conoscenza psicologica generale di come funziona l'animo umano. Il tedesco soddisfatto della pace di Versailles verosimilmente «pensa come un Francese» augurandosi la sofferenza dei Tedeschi, e quindi possiamo cercare di riviverne i processi psichici avvalendoci della conoscenza psicologica per cui «vi sono persone che, poiché non hanno avuto fortuna nella loro patria, si rallegrano se agli altri loro concittadini va altrettanto male»[27].

Questo passaggio è dunque compiuto mediante un atto di immedesimazione che è possibile grazie alla conoscenza di una sorta di psicologia del senso comune che elaboriamo a partire dalla conoscenza dei nostri processi psichici. Tuttavia, questo rivivere risulta comunque ancora collocato su un piano generale e non è relativo alla singola vita psichica altrui. Si tratta, cioè di chiedersi ancora se sia possibile passare dal rivivere la vita psichica altrui «relativamente individuale» (delineando quella che risulta essere a tutti gli effetti una psicologia del senso comune, molto simile a quella a cui si riferiva in apertura Fodor) a quella «assolutamente individuale»[28].

3.3. *Il volto umano*

Veniamo quindi al terzo e ultimo esempio, quello che si avvicina di più al problema della possibilità di attribuire validità alla nostra comprensione del vissuto individuale altrui. L'esempio più appropriato per parlare del rivivere una vita psichica assolutamente individuale è quanto accade quando ci troviamo di fronte all'«espressione di un volto umano al quale sia inerente un senso assolutamente individuale per noi comprensibile»[29]. In questo esempio, senso e realtà sono congiunti in un modo diverso rispetto al modo in cui sono legati nel caso del tedesco che ragiona come un francese. Il carattere generale del senso dell'affermazione teoretica manca all'espressione del volto che tende ad essere qualcosa di molto peculiare e connessa

[26] *Ibidem*.
[27] Ivi, p. 127.
[28] Ivi, p. 128.
[29] Ivi, p. 129.

all'individuo singolo; nel caso dell'espressione del volto la mera comprensione logica si rivela «del tutto incapace di cogliere il senso»[30].

Anche in questo caso, tuttavia, il modo mediante il quale riusciamo a rivivere il vissuto altrui non è molto diverso da quello che ci consente di comprendere il senso di una proposizione. Anche il senso di un'espressione o di un gesto, infatti, non può essere inteso *solo* come senso altrui; al contrario, in questo caso il senso «appartiene in egual misura a noi e ai nostri simili» o meglio non è né proprio né altrui, ma è per così dire «"liberamente" sospeso tra l'individuo in cui vive realmente e noi che, senza vivere realmente in esso, lo comprendiamo soltanto»[31]. Anche se il senso irreale nel caso dell'espressione del volto è strettamente connesso alla vita psichica altrui e dunque, il comprendere è possibile solo mediante il rivivere, ciò non toglie che è sempre attraverso la mediazione di un senso irreale che è possibile per noi rivivere e comprendere l'altro.

Per sintetizzare, dobbiamo distinguere in relazione alla comprensione del senso della vita psichica altrui tra: 1. «Il *mero* "comprendere" (*Verstehen*)», che è il comprendere un senso che non è necessariamente «né proprio, né altrui», cioè non viene riconosciuto come appartenente ad una determinata vita psichica reale. Comprendiamo, ad esempio, come abbiamo visto, il senso di una funzione religiosa cui partecipano molti uomini, o anche di una certa posizione politica. 2. «L'originario "vivere" (*Leben*) realmente *in* un senso a noi immediatamente noto». Si tratta del nostro sentire ed esperire una determinata esperienza. 3. «Infine il rivivere (*Nacherleben*) una vita psichica altrui dotata di senso», questa capacità è connessa al comprendere e diviene «un comprendere che rivive». Qui il comprendere può porsi su un piano logico e generale – e in questo caso, comprendiamo una formazione di senso «relativamente individuale», come nel caso del tedesco che ragiona come un francese – oppure può essere alogico, come nel caso dell'espressione del volto umano – e in questo caso comprendiamo una formazione di senso «assolutamente individuale» – ma in tutti i casi, anche nel momento in cui riviviamo un vissuto altrui, il senso irreale si fa mediatore e «getta un ponte tra le due vite psichiche» e rende possibile la comprensione dell'altro.

4. *Il senso nella dimensione immediata*

Soprattutto in relazione al terzo esempio, relativo a una comprensione alogica del senso, quale quella connessa alla comprensione del senso di un'espressione altrui, diventano molto significative le indagini rickertiane sull'immediato. Nel *Sistema*, infatti, la dimensione del senso viene definita «terzo regno»[32], rispetto ai regni della realtà e dei valori. Ma questo terzo regno non deve essere collocato in una dimen-

[30] Ivi, p. 131.
[31] Ivi, p. 132.
[32] H. Rickert, *System der Philosophie.* Erster Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1921, p. 233.

sione metafisica che viene dopo la distinzione concettuale tra realtà e valori, bensì come una dimensione che *precede* la separazione, dunque come una «protofisica»[33]. La protofisica non indaga però l'immediato come flusso indistinto; al contrario, Rickert sostiene che la relazione immediata al mondo contiene già elementi di "senso"[34] che di fatto precedono la nostra attività cognitiva e categoriale.

I sensi, argomenta Rickert in un saggio di qualche anno successivo[35], sono «l'unica strada» attraverso la quale qualcosa può arrivare alla nostra coscienza da fuori, senza la mediazione del pensiero; tutto ciò che è conoscibile (e che non produciamo noi stessi) arriva a noi insieme agli stati sensibili. L'ipotesi di Rickert è che l'impressione sensibile porti con sé in maniera immediata qualcosa di eccedente; se rifiutiamo questa ipotesi siamo costretti a pensare che l'immediato sia esclusivamente sensibile e che il pensiero *crei* a partire dalla percezione sensibile, elementi di senso.

Ma Rickert afferma che non tutto ciò che è intelligibile è frutto dell'attività del pensiero: «Tutto ciò che è conoscibile, e che non produciamo noi stessi, entra in effetti da un punto di vista temporale *insieme* agli stati sensibili»[36]. Rickert è ormai molto lontano da Kant che aveva sostenuto che «le intuizioni senza concetto sono cieche»; al contrario, Rickert vuole dimostrare che anche gli oggetti sensibili rivelano forme non sensibili, sostenendo che il non sensibile è presente nelle nostre esperienze [*Erlebnisse*] immediate, esattamente come il sensibile, e in maniera autonoma.

L'ambito cui Rickert si riferisce precede, come abbiamo detto, la dimensione della scissione tra realtà e valore e per questo risulta fondativo. «Nel nostro vissuto o nell'intuizione l'elemento non sensibile si trova accanto all'elemento sensibile come una "qualità" pienamente autonoma»[37]. Questa dimensione protofisica precede dunque la scissione tra fisico e psichico, frutto di mediazioni e costruzioni concettuali, e porta alla coscienza l'elemento che persiste (*Zustand*) nelle sue caratteristiche qualitative[38]. Le qualità in questione sono sia sensibili, sia non sensibili. Non abbiamo cioè, a che fare solo con qualcosa di ruvido, liscio, caldo, freddo, alto o basso. Nel nostro incontro con il reale noi lo cogliamo, in maniera immediata, anche come spaventoso, rasserenante, interessante, utile o inutile. L'ambito dell'immediato si trova così diviso tra percezioni sensibili e «comprensioni» non sensibili, entrambe

[33] Ivi, p. 289.

[34] La polemica rickertiana nei confronti delle filosofie della vita trova la sua espressione più chiara nel volume H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellug un Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen, 1920. L'idea di Rickert è che la filosofia che pensa la vita non può risolversi nella vita stessa, ma che al contrario il pensiero si pone come «altro» che pensa la vita (p. 135 sgg). Sul tema si veda A. Giugliano, *Heinrich Rickert tra* Philosophie des Lebens *e* Lebensphilosophie*,* in Id., *Nietzsche Rickert Heidegger e altre allegorie filosofiche*, Liguori, Napoli, 1999, pp. 209-233.

[35] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare* (1924), in Id., *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1939, pp. 51-96.

[36] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie*, cit., p. 73).

[37] Ivi, p. 81.

[38] Ivi, pp. 82-83.

originarie[39]: «Con questo punto di vista liquidiamo sostanzialmente il sensismo iletico e poniamo il fondamento per una completa filosofia dell'immediatezza»[40]. Tale elemento comprensibile, tuttavia, non è un prodotto del soggetto ma qualcosa che a lui si impone e lo trova passivo, costretto a riconoscere e non a costruire.

Per chiarire ulteriormente questa riflessione sulla dimensione pre-oggettuale, Rickert comincia con il descrivere diversi tipi di oggetti comprensibili, già costituiti come tali, per poi risalire all'elemento persistente. Come abbiamo visto, quando parliamo di «comprensione del senso» possiamo riferirci ad attività molto diverse tra loro. Una cosa è, infatti, comprendere un'equazione matematica o il teorema di Gauss, altra cosa è comprendere un'opera d'arte o un rito sciamanico. Nell'arte, scrive Rickert in un corso di lezioni del semestre estivo del 1928, è in gioco «il rapporto dell'uomo artisticamente sensibile» con le formazioni di senso artistiche, come la musica, la poesia o la pittura[41]. Rispetto alla comprensione scientifica, abbiamo a che fare con un significato diverso della parola comprendere: «con questo tipo di "comprendere", infatti, l'intelletto non ha bisogno di giocare un ruolo essenziale»[42]. Ed è proprio per questo che l'arte acquisisce una particolare rilevanza nella riflessione sulla dimensione immediata. Grazie all'opera d'arte e al tipo di relazione che istauriamo con essa, possiamo facilmente riconoscere che esiste una dimensione comprensibile che non implica immediatamente un coinvolgimento strettamente intellettuale. Ci riferiamo cioè al "senso" che è proprio dell'oggetto artistico e che deve essere differenziato dalla comprensione intellettuale del significato espresso. Si tratta di un «senso non sensibile», un'espressione che suona paradossale ma, come già Hegel aveva notato, commenta Rickert, «senso è una parola meravigliosa usata con due significati opposti. Una volta designa gli organi dell'afferrare immediato, un'altra con senso intendiamo il significato, il pensiero»[43]. Ovviamente questo «senso non sensibile» si trova in ogni produzione artistica: nella musica noi cogliamo un senso della melodia e nella pittura il senso dell'insieme cromatico o del movimento. Emblematico è il caso dell'impressionismo, nota Rickert, nel quale le «impressioni sensibili sono espressioni del non sensibile»[44].

Le opere d'arte, ma lo stesso discorso potrebbe valere per le formazioni di senso etiche o religiose, sono solo esempi e non costituiscono di per se stesse la teoria del non-sensibile o del persistente (*Zustandlehre*). Essi mantengono, infatti, il loro carattere oggettuale già compiuto, mentre ciò che in questo momento ci interessa è

[39] Emerge, dunque, che la materia da cui si formano tutti gli oggetti attraverso le mediazioni, per poter essere caratterizzata in relazione alle sue qualità si spacca già al primo passo fatto, in due "stati persistenti" [*Zuständlichkeit*] diversi (H. Rickert, *Die Methode der Philosophie*, cit., pp. 66-67).

[40] Ivi, p. 67.

[41] H. Rickert, Heid.Hs 2740, 251.b, tr. it. parziale in Id., *Estetica protofisica* (1928), tr. it. di A. Donise, in «Rivista di Estetica» nuova serie, n. 10, 1999, p. 183-202.

[42] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie,* cit., p. 87.

[43] H. Rickert, *Estetica protofisica*, cit., p. 188. Cfr. G. W. F. Hegel, *Estetica*, tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. 148.

[44] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie,* cit., p. 89.

un elemento che precede la dimensione oggettuale. Ma una volta chiarito quale sia il concetto di "comprensione" al quale bisogna far riferimento, è possibile risalire dall'oggetto alle "qualità" o "stati persistenti" che stiamo cercando di indagare.

Sappiamo già che queste qualità comprensibili emergono sempre insieme alle percezioni. Per chiarirne le caratteristiche è necessario dunque indagare più da vicino proprio le nostre percezioni e non è un caso che ritorni qui proprio l'esempio del volto umano o del gesto: nel volto di un uomo e in tutte le sue espressioni c'è un "senso" che cogliamo in maniera immediata che va molto al di là del mero percepire sensibile. «I movimenti degli occhi, le rughe della fronte, il muoversi o il contorcersi dell'angolo della bocca, così come lo scuotere il capo, il gesto della mano, l'atteggiamento dell'intera figura umana» in tutti questi casi «insieme all'elemento sensibile si presenta un elemento non sensibile», un senso. Si può addirittura sostenere che «non ci è noto molto dell'"umano" nel quale l'elemento persistente immediato puramente sensibile non sia contemporaneamente in qualche modo intelligibile»[45].

Ma non solo il volto umano ci consente di cogliere questo "senso alogico"; nel nostro rapporto immediato con il mondo i nostri sensi vengono continuamente impressionati e stimolati, sentiamo costantemente rumori, odori, vediamo luci e ombre. Nella «teoria dello stato persistente» la nostra relazione immediata con il mondo è caratterizzata dalla duplicità di sensibile e comprensibile. Nella grande città, scrive, i nostri sensi sono assaliti da luci, da suoni e da odori che attraverso l'impressione sensibile veicolano chiaramente una "qualità" non sensibile: le pubblicità, il suono delle sirene o dei clacson, le luci dei semafori, veicolano un senso non sensibile. «Non solo le parole sui manifesti e sulle insegne, ma anche i segnali colorati e le pubblicità luminose, hanno un significato comprensibile e attirano perciò la nostra attenzione»[46].

Ci si può in conclusione chiedere quale sia il valore di verità che possiamo attribuire a questo non sensibile veicolato nella percezione sensibile: l'espressione del viso di quell'uomo mi appare triste; sono attratto da quella melodia; la sirena che urla per le vie della città mi spaventa. Posso essere certa che quell'uomo è triste davvero, che la melodia è bella e che la sirena è pericolosa? Non ha senso parlare di inganno o di errori in questa dimensione protofisica: nella dimensione dell'immediato «anche il fraintendere resta sempre un comprendere ed in generale dove qualcosa viene compreso, lì c'è anche comprensibile ed intelligibile»[47]. Ma allora come possiamo riconoscere validità all'allegria che vedo nel volto di un amico? L'atto del riconoscimento di questo senso non è un atto psicologico, né è una donazione intenzionale di senso, è piuttosto il riconoscimento di qualcosa che è indipendentemente dagli stati di un singolo in un momento determinato, e dunque è potenzialmente dotato di una validità universale.

[45] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie*, cit., p. 91. È evidente il confronto con la grande quantità di teorie sul "comprendere empatico" che, a partire dai primi anni del Novecento, avevano acquisito notevole rilevanza nella discussione filosofica in Germania. Cfr. A. Donise, *Critica della ragione empatica*, cit., pp. 58-88.

[46] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie*, cit., p. 89.

[47] Ivi, p. 92.

5. *Conclusioni*

L'impianto teorico rickertiano, come abbiamo cercato di mostrare nel percorso compiuto, è fortemente connotato nei termini di una concezione cognitiva della relazione all'altro e per questo costituisce un precursore di alcuni degli approcci di teoria della mente (teoria della teoria) cui ci siamo riferiti in apertura. Proprio l'articolazione analitica che caratterizza la filosofia di Rickert ci consente però di cogliere l'ampiezza del coinvolgimento della dimensione cognitiva e la sua evidente stratificazione. Il comprendere un senso è un'esperienza che conosce molti livelli diversi: dall'immediata comprensione della tristezza che leggo sul volto dell'altro, alla comprensione del racconto dell'altro, passando per la comprensione del suo vissuto attraverso l'opera d'arte. L'analisi di queste differenze, integrate con la consapevolezza della rilevanza che gioca il proprio corpo psicofisico nell'incontro con il corpo altrui (indagine che è centrale nelle teorie "della simulazione" e dei suoi precursori, per fare solo due nomi: Lipps e Merleau-Ponty), ci consente di ripensare la teoria della relazione intersoggettiva. Ciò che rende particolarmente significativa la teoria rickertiana[48] è che è un chiaro tentativo di riconoscere immediatezza alla dimensione del senso, analizzandolo come tale e non riducendolo – come gran parte delle teorie contemporanee tendono a fare – a mera risposta emotiva. La *Zustandlehre* e più in generale la riflessione sulle "formazioni irreali di senso" hanno proprio questo obiettivo: riflettere sull'aspetto oggettivo della dimensione del senso.

[48] Che diviene, quindi una riflessione sull'uomo e sulle sue forme invarianti. Si veda sul tema R. Redaelli, *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e* Wertlehre *in Windelband, Rickert e Lask*, Quodlibet, Macerata, 2021.

Fra storia e sistema
Il concetto rickertiano di cultura

Giovanni Morrone

1. *Kant filosofo della cultura moderna*

Il neokantismo del Baden assume precocemente i tratti di una filosofia della cultura. Già in alcuni saggi di Windelband dei tardi anni Settanta è infatti rintracciabile un chiaro intento *kulturphilosophisch* che si dispiega in forza di una precisa diagnosi del moderno inteso come epoca di dispersione e incompiutezza[1]. Nella critica della modernità messa in campo da Windelband agiscono collaudati schemi *kulturkritisch* di matrice schilleriana, in forza dei quali la cultura moderna si rivela consegnata alla struttura della frammentarietà e privata della possibilità di ricostituirsi come totalità. L'epoca moderna, dunque, e la *moderne Kultur* che ne rappresenta la coscienza riflessa, si costituiscono proprio in virtù di questo senso di perdita della totalità, in virtù dell'impossibile ricomposizione dell'unità armonica della cultura greca. Questa strutturale e insanabile incompiutezza della cultura moderna rappresenta il destino

[1] Mi riferisco qui a W. Windelband, *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick (Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. am 29. November 1878)*, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 Bände, Tübingen, Mohr, 1915[5], Bd. 1., pp. 230-259. Rimando in merito a G. Morrone, *La filosofia della cultura di Wilhelm Windelband*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXVII (2017), pp. 131-158. Sulla valenza *kulturphilosophisch* del movimento neokantiano rimando a F. H. Tenbruck, *Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, in E. W. Orth - H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektive und Probleme*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 71-87; M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de métaphysique et de morale», 103, 1998, pp. 367-388. Si vedano inoltre i contributi raccolti in P-U. Merz-Benz - U. Renz (Hrsg.), *Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004; e in C. Krijnen - M. Ferrari - P. Fiorato (Hrsg.), *Kulturphilosophie: Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014. Cfr. inoltre B. Recki, *Neukantianismus und kulturphilosophische Wende. Ein Stück Kantrezeption in Deutschland*, in B. Recki - S. Meyer - I. Ahl (Hrsg.), *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*, Paderborn, Mentis, 2006, pp. 196-215; W. Flach, *Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis der Neukantianismus als Kulturphilosophie*, in M. Heinz - C. Krijnen (Hrsg.), *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 9-24; C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, in N. de Warren - A. Staiti (eds.), *New approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, 2015, pp. 111-126.

specifico dell'epoca attuale, nella quale non si danno più – questa è la convinzione di Windelband – strategie di ricomposizione fondate su ideali universalistici e umanistici di formazione culturale. Nessuna *Bildung* è ormai in grado di risanare la patologia del moderno. Il processo stesso della formazione è ormai assorbito dalle esigenze di addestramento tecnico-professionale che la macchina della *Weltwirtschaft* avanza inesorabilmente. È così che l'uomo moderno resta condannato alla scissione fra il bisogno della totalità e la sua assenza nel presente. Proprio questa tensione dischiude lo spazio in cui si innesta il programma *kulturphilosophisch* di Windelband e di buona parte del neokantismo badense.

Siffatto programma prende le mosse da questo fondamentale senso di *rassegnazione* di fronte alla perdita della totalità, ovvero dalla consapevolezza filosofica per cui non vi è più spazio nella modernità per una ricostituzione metafisica o dialettica della totalità perduta. Solo la via critica della *Wertphilosophie* resta percorribile, solo la riscoperta di Kant come *filosofo della cultura* può costituire una risposta alla crisi culturale (che poi è anche crisi sociale) del presente. In tal senso Windelband pensa all'unità della cultura e alla connessione ultima dei valori culturali come ideale, ovvero come un'«unità funzionale» e come un compito che, per quanto insolubile, deve orientare l'agire dell'uomo nella storia. La "totalità assente" diventa dunque un ideale che assume una funzione di orientamento; essa configura un compito, la cui infinita attuazione garantisce la significatività del processo storico della cultura. La cultura si situa pertanto nel campo di tensione fra l'assenza di senso della mera fatticità e la validità non essente dei valori.

Rickert adotta l'interpretazione *kulturphilosophisch* del kantismo proposta da Windelband e procede ad inserirla nel quadro sistematico di una compiuta filosofia dei valori. In un volume, pubblicato in occasione del secondo bicentenario della nascita di Kant, egli coglie l'occasione per ribadire, contro la montante temperie irrazionalistica e *lebensphilosophisch*, l'attualità del criticismo, ovvero la sua capacità di esprimere la coscienza dell'epoca moderna[2]. Rickert è convinto – seguendo in ciò da vicino il maestro[3] – che solo mediante la filosofia kantiana diviene possibile una riflessione filosofica sulla *moderne Kultur* e un pieno riconoscimento della sua complessità strutturale[4].

Questo intento argomentativo spinge Rickert a mettere in campo una costruzione *geschichtsphilosophisch* che ha lo scopo di definire – in termini differenziali rispetto alla cultura antica e a quella medievale – l'«essenza» della cultura moderna». Vengo-

[2] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen, Mohr, 1924 (d'ora in poi KPmK).

[3] Su questo punto si veda W. Windelband, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie* (1881), in *Präludien*, cit., Bd. 1, pp. 112-146. In questo *Vortrag* commemorativo per i cento anni dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura*, Windelband sostiene che il significato della filosofia kantiana consiste nell'aver dato un'espressione adeguata e una coscienza compiuta alla situazione culturale del presente (ivi, p. 121).

[4] KPmK, p. V.

no in tal modo isolati in maniera piuttosto schematica i «principi» caratterizzanti la grecità, il mondo romano e il cristianesimo.

Il primo principio segna la nascita dell'uomo teoretico e il venire a consapevolezza in esso del valore di verità che si realizza nella scienza. Esso si fa portatore di una forma specifica di intellettualismo che sarà determinante per il pensiero occidentale. I Greci, infatti, intesero la realtà come un cosmo logico e ritennero che il *logos* fosse l'essenza del mondo. La realtà sensibile fu pertanto degradata a mera apparenza, a un essere inautentico e di grado inferiore. La logica finì con il convergere nell'ontologia. La conoscenza fu intesa come *Abbildung* di una struttura oggettiva data e l'oggetto fu identificato con l'intelligibile, ovvero con ciò che è conforme all'intelletto. Gli aspetti della realtà che non si conformavano alle leggi del pensiero furono rigettati nel dominio dell'apparenza e dell'inautenticità. Rickert è convito che siffatto intellettualismo abbia avuto effetti decisivi anche sul piano etico, in quanto determinò il primato dei valori teoretici e conferì alla conoscenza il carattere di destinazione dell'uomo. La conoscenza e la contemplazione teoretica assunsero pertanto la posizione apicale nel sistema delle virtù[5].

Il secondo principio, corrispondente al mondo romano, segna l'imporsi del momento della volontà e del suo disciplinamento nell'ambito della vita politica attraverso il diritto. Solo nel mondo romano, secondo Rickert, diviene in tal modo possibile una riflessione adeguata sulla vita pratica nella sua dimensione comunitaria[6].

Il terzo principio, infine, coincidente con il Cristianesimo, segna l'avvento di un sentimento religioso di origine orientale che rivaluta pienamente, mediante il rapporto del singolo con il dio personale, la dimensione individuale dell'esistenza. Riconoscendo il valore degli aspetti irrazionali della vita umana, esso inaugura però un conflitto insanabile rispetto al razionalismo dei primi due principi. Si tratta di un conflitto strutturale, che la sintesi culturale operata nel Medioevo sotto la guida della Chiesa poté solo ricomporre esteriormente in virtù di un principio di autorità, un principio unificante ma non armonizzante[7].

Per capire l'approccio della *Kulturphilosophie* rickertiana non è essenziale entrare nel merito di questo semplicistico schema *geschichtsphilosophisch*, ma piuttosto comprendere in che modo esso contribuisce a determinare formalmente più che contenutisticamente il carattere della cultura moderna. Il moderno nasce per Rickert dalla dissoluzione della sintesi esteriore fra grecità, romanità e cristianesimo realizzata nel Medioevo. Esso è dunque l'epoca della lacerazione: «*Die moderne Kultur* – scrive Rickert – *ist von Kräften beherrscht, die einander widerstreben, und das moderne Kulturbewußtsein trägt daher, um mit Hegel zu reden, den Charakter der „Zerrissenheit*"»[8]. La *moderne Kultur* è una *zerrissene Kultur*, non solo e non tanto perché – mettendo in crisi il principio di autorità – rifiuta i compromessi esteriori in cui si era apparen-

[5] Sulla questione dell'intellettualismo greco cfr. KPmK, pp. 53 sgg.
[6] Cfr. ivi, pp. 64 sgg.
[7] Cfr. ivi, pp. 109-110.
[8] Ivi, p. 121.

temente pacificato l'uomo medievale. Essa non si scopre lacerata in sé stessa unicamente in seguito alle conseguenze contingenti del processo storico. La dissoluzione della sintesi medievale rende evidente che «la mancanza di unità risiede nell'essenza della cosa»[9]. Il processo della cultura è un processo di crescente differenziazione delle sfere culturali, le quali aspirano in maniera sempre più forte alla loro autonomia e alla reciproca indipendenza, rifiutando ogni subordinazione o riduzione a principi estranei alla loro legalità immanente.

Rickert richiama esplicitamente le analisi weberiane contenute nella *Zwischenbetrachtung*, rilevando la natura conflittuale della cultura moderna e l'irriducibile pluralità delle sue componenti, che dà luogo nel presente ad una riedizione del politeismo antico dei valori e a una lotta irriducibile fra visioni del mondo e valutazioni inconciliabili[10]. Ma il richiamo a Weber è accompagnato da una precisazione essenziale per il senso complessivo del discorso. Weber – così Rickert – ritiene la *Zerrissenheit* della cultura moderna come una condizione «duratura e sostanzialmente inevitabile», e non come il presupposto che giustifica e rende possibile la missione unificatrice della *Kulturphilosophie*[11]. In questo senso la *Kulturphilosophie* presuppone proprio la piena coscienza della *Zerrissenheit* del moderno, ovvero della natura differenziale e conflittuale delle singole sfere culturali e dei singoli ambiti di valore, per potersi dispiegare in quanto riflessione teoretica volta ad elaborare una «nuova sintesi» e dunque volta a risanare la lacerazione del tempo presente.

È proprio questo il senso specifico che Rickert conferisce alla filosofia kantiana. In essa giunge per la prima volta a piena consapevolezza filosofica quel processo di differenziazione e autonomizzazione delle sfere culturali che aveva caratterizzato fin dagli albori l'epoca moderna, ma che era rimasto sostanzialmente incompreso nei sistemi prekantiani. La filosofia moderna prima di Kant ha costantemente oscillato fra una esigenza di riproposizione dell'intellettualismo greco e un sensualismo anti-intellettualistico. Nel primo caso riemerse l'antica pretesa di subordinare al valore di verità e alla scienza la totalità delle sfere di valore della cultura, finendo in tal modo con il negare l'essenza plurale della cultura moderna e la dignità dei suoi domini ateoretici. D'altra parte i diversi filoni del sensualismo moderno e finanche l'anti-intellettualismo illuministico non giunsero mai – secondo Rickert – ad elaborare un fondamento teorico adeguato alla comprensione filosofica dei valori ateoretici e dunque non pervennero mai a una considerazione scientifica della cultura nella sua totalità. Fu Kant a superare le opposte unilateralità dei sistemi della modernità giungendo per primo ad elaborare su basi scientifiche una filosofia della cultura moderna.

[9] *Ibidem*.

[10] M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, in Id., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoimus*, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 19., hrsg. v. H. Schmidt-Glintzer, in Zus.-Arb. m. P. Kolonko, Tübingen, 1989, pp. 479-522; tr. it. in Id., *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, vol. I, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 525-560.

[11] KPmK, p. 123. «In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit».

Vale la pena analizzare da vicino il modo in cui Rickert descrive la struttura dell'impresa *kulturphilosophisch* di Kant. Essa consiste in due momenti distinti che si trovano in una connessione logica e storico-problematica. Il primo momento si concretizza nella definitiva rottura dell'«incantesimo dell'intellettualismo» mediante la svolta copernicana nella teoria della conoscenza[12]. L'oggetto della conoscenza teoretica per Kant non rappresenta più l'essenza del mondo, ma rimanda unicamente ad un ambito particolare della sfera dei valori[13]. Il momento logico smette di includere in sé l'intera realtà, anzi, la presuppone come ambito irrazionale del proprio dispiegamento. Ma fra la missione chiarificatrice della forma logica e l'oscurità del materiale alogico continua a sussistere un abisso insuperabile.

Questa fondamentale svolta anti-intellettualistica nella teoria della conoscenza, questo riconoscimento dell'irrazionalità del reale e la sua tutela nei confronti di ogni inclusione emanatistica è ciò che mette Kant nelle condizioni di giungere a una comprensione adeguata del complesso della cultura moderna e dunque anche dei valori ateoretici, come quelli etici, religiosi, estetici. In questo senso Rickert afferma che la «liberazione» dall'intellettualismo rappresenta una condizione di possibilità per la «*Würdigung*» dei domini ateoretici della cultura[14]. Il pensiero critico agisce nel senso della limitazione delle possibilità dell'intelletto, ma, allo stesso tempo, nel senso del riconoscimento nella loro autonomia dei valori irrazionali della cultura. L'irrazionale non deve più essere estromesso dal dominio della validità come avveniva nei sistemi dell'intellettualismo, ma può ora essere pienamente valorizzato.

Questa apertura del pensiero kantiano alla pluralità e all'autonomia dei valori culturali non si appaga affatto della coscienza della *Zerrissenheit*[15]. Rickert ripete continuamente che il kantismo non intende essere la filosofia della *Zerrissenheit*, non intende cioè risolversi in una mera ratifica della coscienza scissa del moderno. Per esso la coscienza della *Zerrissenheit* deve essere il necessario presupposto per porre in una maniera adeguata al tempo moderno «il problema dell'unità ultima» della cultura[16]. È precisamente questo lo scopo della filosofia kantiana, quello cioè di elaborare un nuovo tipo di sintesi critica, che renda conto in maniera adeguata dell'irriducibile differenza degli ambiti di valore da unificare[17].

[12] Ivi, p. 160.
[13] Ivi, p. 158.
[14] Ivi, p. 146.
[15] Ivi, p. 202: «*von einer endgültigen Sanktionierung der modernen Zerrissenheit durch den Kritizismus darf keine Rede sein*» (corsivo mio). E ancora: ivi, pp. 208-209: «Das kritische Prinzip der Philosophie braucht nicht so ausgestaltet zu werden, daß es dazu dient, die „Zerrissenheit" des modernen Bewußtseins als etwas Endgültiges theoretisch zu rechtfertigen. Es gibt vielmehr im Kantischen Kritizismus selber grundsätzlich die Möglichkeit Gegensätze zu überbrücken und das menschliche Leben trotz der Verschiedenheit seiner Aeußerungen als ein einheitliches zu verstehen».
[16] Ivi, p. 191.
[17] Ivi, p. 204.

Kant ha indicato una via per questa nuova sintesi, ma non è stato sempre in grado di percorrerla con coerenza e determinazione adeguate[18]. E tuttavia la direzione da seguire per realizzare la nuova sintesi è per Rickert chiara: si tratta di riconoscere il primato della ragione pratica su quella teoretica e dunque di prestare attenzione al fondamento unitario di tipo valoriale che connette il teoretico e il pratico ad ogni altra sfera di valore. Alla base di ogni valutazione teoretica sussiste un momento sovrateoretico, «*ein Ueberlogisches im Logos*», un «*Wille zur Wahrheit*», che rimanda alla dimensione della validità non essente. Bisognerà dunque accedere a questa sfera della validità e ricostruirne la struttura formale. Solo in tal modo sarà possibile raccogliere dalla dispersione moderna i beni culturali, solo in riferimento ad un sistema di valori formali sarà possibile ricomporre l'unità della cultura moderna[19].

2. *Cultura, bene culturale, valore*

Questa introduzione *geschichtsphilosophisch* alla *Kulturphilosohie* rickertiana ci ha consentito di chiarire il suo orizzonte storico-problematico di riferimento – la coscienza della *Zerrissenheit* del moderno – e il suo obiettivo teorico – la determinazione dell'unità della *Kultur* mediante la definizione di un sistema di valori formali. Ora si tratta di ricostruire con maggiore dettaglio il profilo teorico di questo programma filosofico.

Rickert individua l'oggetto della filosofia nel «*Weltganze*»[20], considerato in quanto tale e non come l'aggregato delle parti che lo compongono. Le singole parti del *Weltganze* costituiscono invece l'ambito delle *Einzelwissenschaften*, le quali procedono ad un dissezionamento specialistico della realtà e restano necessariamente legate alla prospettiva parziale dalla quale muovono. Il problema dell'intero resta loro costitutivamente precluso.

L'ambito delle scienze empiriche si articola in due direzioni fondamentali. Windelband aveva distinto le scienze nomotetiche, volte alla conoscenza del generale esprimibile in leggi, dalle scienze idiografiche, volte alla conoscenza dell'individua-

[18] Rickert ritiene che l'etica e la filosofia della religione kantiane siano ancora prigioniere di un'impostazione intellettualistica.

[19] Resta la netta polemica rickertiana contro una soluzione dialettica del problema dell'unità della cultura. Si tratta in sostanza di un ritorno "reazionario" all'intellettualismo prekantiano: «Das kritische oder heterothetische Prinzip, mit Hilfe dessen man das Eine und das *Andere* feststellen kann, bleibt dem dialektischen oder antithetischen Prinzip, welches das positive Andere in ein logisch *Negatives* intellektualistisch umdeutet und damit verfälscht, grundsätzlich überlegen» (ivi, p. 214). Il dialettico vede nell'"altro" un negativo logico e dunque ne predispone la dissoluzione emanatistica nell'identità dell'Idea.

[20] H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», I (1910), pp. 1-34 (d'ora in poi VBP), p. 1; tr. it. a cura di M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in Id., *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Lecce, Milella, 1987, pp. 1-34, p. 1. Si cita dall'edizione italiana, modificando, quando necessario, la resa di alcuni termini.

le valorialmente connotato[21]. Nelle *Grenzen* Rickert aveva sviluppato e chiarito gli assunti del maestro, riarticolando il dualismo metodologico nella distinzione fra scienze generalizzanti della natura e scienze storiche della cultura[22]. Proprio queste ultime si occupano di quegli aspetti della realtà dotati di valore e dunque prendono in considerazione beni e valutazioni, ma lo fanno sempre con l'intento di ricostruirne la genesi empirica e di determinare la connessione causale in cui sono inseriti.

Pur essendo discipline empiriche, che hanno per oggetto elementi reali valorialmente connotati, le *historische Kulturwissenschaften* costituiscono un presupposto fondamentale per la riflessione filosofica. Windelband aveva significativamente affermato che «la storia è l'organo della filosofia»[23], e Rickert ribadisce in queste pagine che «la strada verso il sovrastorico (*Ueberhistorische*) può passare solo attraverso lo storico (*Historische*)»[24]. Ciò significa che l'accesso e la determinazione concettuale della sfera della validità, a cui la riflessione filosofica aspira, è possibile solo mediante la considerazione critica degli ambiti del reale in cui i valori accadono. Non vi è infatti nessun'altro modo di portare il valore al cospetto della riflessione filosofica che riconoscendone la "realizzazione" nei beni e nelle valutazioni, e dunque prendendo atto del loro "evenire" nella storia. La riflessione *wertphilosophisch* presuppone che i valori le siano "dati" in qualche modo nella realtà storico-culturale, e solo a partire da questa ambigua "datità", solo ripercorrendo il misterioso "*haften*" che lega i beni e le valutazioni ai valori, essa può conseguire la materia della propria riflessione[25].

Lo stretto rapporto strumentale che lega le scienze storiche della cultura alla riflessione filosofica sui valori implica, d'altra parte, una sostanziale distinzione di fini conoscitivi ultimi che non deve essere tralasciata. Le *Kulturwissenschaften* non hanno il compito di definire l'articolazione del sistema dei valori, né sono in grado di fornire risposte alla questione della *Weltanschauung*, che resta invece il compito

[21] Cfr. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in *Präludien*, cit., Bd. 2, pp. 136-160.

[22] Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896-1902), Tübingen und Leipzig, Mohr, 1902. L'opera sarà rielaborata e rieditata più volte. L'ultima edizione, la quinta, è del 1929. La traduzione italiana è condotta sull'edizione del 1902: H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Napoli, Liguori, 2002.

[23] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910), in *Präludien*, cit., Bd. 1, pp. 273-289, p. 284.

[24] VBP, p. 18; tr. it., p. 18. «Nur durch das Historische hindurch kann der Weg zum Ueberhistorischen führen».

[25] Cfr. VBP., p. 17; tr. it. p. 17. «La cultura è il concetto di un bene e può essere intesa soltanto come tale. Nei beni culturali, la molteplicità dei valori è praticamente precipitata nel corso dello sviluppo storico. La filosofia deve quindi volgere il suo sguardo ai beni culturali, per trovare in essi la molteplicità dei valori. A tale scopo si rivolgerà alla scienza, che tratta la cultura come realtà oggettiva, diffondendo la sua ricchezza e molteplicità in modo individualizzante. Questo è il compito della storia. Non sono dunque soggetti, ma realtà oggettive che la filosofia, nella misura in cui è dottrina dei valori, deve analizzare, rispetto ai valori che aderiscono ad esse. Da questi oggetti culturali essa deve staccare i valori, tentando di analizzare quali valori fanno degli oggetti culturali dei beni culturali. Allora conoscerà tali valori allo stato puro come valori, e li comprenderà» (*ibidem*).

esclusivo della riflessione filosofica. Esse si limitano alla conoscenza causale di realtà oggettive dotate di valore. D'altra parte, il metodo delle *historische Kulturwissenschaften* può conseguire una piena "oggettività critica" – che va oltre la mera "oggettività empirica" – solo in riferimento a una fondazione *wertphilosophisch* di quei valori generali della cultura che costituiscono i principi euristici di selezione ed elaborazione metodologica del loro materiale[26]. Solo se i punti di vista a partire dai quali è possibile selezionare le sezioni del reale fornite di valore da coinvolgere nella considerazione causale sono riconducibili a un sistema di valori oggettivamente e non solo empiricamente validi, si può conferire ai risultati delle *Kulturwissenschaften* un'oggettività piena. Allora se, per un verso, la storia è l'organo della filosofia, per l'altro verso, la filosofia, in quanto dottrina dei valori, è l'unico sapere in grado di assicurare alle scienze empiriche della cultura una fondazione compiuta.

La filosofia non può limitarsi all'esame delle singole parti del *Weltganze*, né illudersi di poterlo conoscere indagando in tutta la sua estensione la molteplicità intensiva ed estensiva delle sue parti. Essa aspira a conoscere l'intero in quanto intero[27], un intero concepito come «*totalità compiuta* del mondo» [*voll-endliche Totalität der Welt*]»[28]. A tale compiutezza dell'intero la filosofia non giungerà mai; essa resterà sempre in cammino verso una meta ideale del suo conoscere e del suo ricercare. Ma quella meta non può essere nient'altro che la totalità compiuta e la filosofia non può che essere «filosofia della *Voll-Endung*»[29].

Nell'oggetto della filosofia Rickert include anche la questione della *Weltanschauung*. La totalità del mondo può essere infatti intesa solo in un senso oggettivo, come «*Weltobjekt*»; ma essa deve essere esaminata anche nel senso soggettivo e includere «la posizione dell'uomo nei riguardi del mondo», il suo sforzo di dare senso alla propria esistenza[30]. «Il problema del mondo sta, quindi, nel rapporto tra l'Io e il mondo»[31]. Ma questo rapporto non è per Rickert risolvibile nell'antitesi fra soggettivismo e oggettivismo che percorre l'intera metafisica occidentale; un'antitesi che gli appare del tutto inadeguata alla posizione del problema della *Weltanschauung*[32]. Questa incapacità dell'oggettivismo e del soggettivismo di rispondere adeguatamente alla domanda di senso dell'esistenza umana dipende per Rickert dal fatto che alla loro base si trova un concetto di mondo troppo angusto e sostanzialmente limitato all'essente in quanto tale, alla *Wirklichkeit*. Ciò che alla filosofia prekantiana è rimasto precluso è quella dimensione della validità non essente che, estendendosi oltre il reale, rappresenta il fondamento di ogni sua possibile significazione. Il mondo va dunque inteso nel suo irriducibile dualismo fra il valore e la realtà.

[26] Sui concetti di *empirische* e *kritische Objektivität* si veda il capitolo V delle *Grenzen*.
[27] H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921, p. 16.
[28] Ivi, p. 20.
[29] Ivi, p. 21.
[30] Ivi, p. 25.
[31] VBP, p. 2; tr. it. p. 2.
[32] Per il dettaglio dell'argomentazione di Rickert – che qui non è necessario ricostruire – si veda VBP, pp. 1-11; tr. it. pp. 1-11.

Questa dualità – fondativa dell'impostazione neokantiana – è foriera di numerosi problemi. Si tratta di problemi analoghi a quelli che la metafisica occidentale ha dovuto affrontare al cospetto delle formulazioni precritiche della *Zweiweltenlehre*[33]. Le difficoltà di siffatto dualismo riguardano la possibilità e la modalità di relazione fra le due sfere del mondo, fra i due regni del valore e della realtà. Un concetto adeguato di mondo dovrà essere in grado di tenere insieme i due regni del reale e del valore, evidenziandone i legami, ma preservandone al tempo stesso la strutturale separazione[34].

Rickert ritiene di poter affrontare la spinosa questione del legame fra valore e realtà muovendo da due categorie di oggetti reali nei quali questo legame si realizza di fatto. La prima categoria di oggetti è quella dei beni (*Güter*) culturali. Si tratta di realtà oggettive dotate di valore o – come scrive spesso Rickert – ai quali "aderisce" (*haften*) un valore. In essi e mediante essi un valore si è "realizzato", ha conformato a sé una sezione determinata del reale. Vi è però nell'espressione "*Wertrealisierung*" un'ambiguità di fondo; essa sembra alludere ad un "farsi reale" del valore e dunque ad una sua sostanziale identificazione con il bene in cui esso si realizza[35]. Qui si annida però – questa è la posizione rickertiana – un fatale fraintendimento. Il bene, in quanto oggettualità reale dotata di valore, non deve essere confuso con la validità non essente propria dei valori. Nel bene il valore si limita ad entrare in relazione o ad aderire ad un determinato oggetto reale[36]. Solo l'errore storicistico può pretendere di confondere il bene – nella sua costituzione storico-oggettiva – con la sfera della validità non essente e ritenere conseguentemente che la storia configuri la genesi dei valori[37]. Per chiarire questo concetto Rickert si

[33] Nell'ambito del neokantismo badense la *Zweiweltenlehre* denota la tradizionale concezione metafisica della scissione della realtà in un essere di grado superiore e in uno di grado inferiore, cui corrispondono diversi tipi di conoscenza. Kant avrebbe operato il superamento della *Zweiweltentheorie*, introducendo un nuovo dualismo, fondativo per il neokantismo sud-occidentale, fra la realtà, l'unica realtà che è quella sensibile, e il regno della validità, di ciò che non è ma vale, cui corrispondono due modalità distinte di conoscenza, ovvero, rispettivamente, le scienze empiriche e la filosofia. Ma anche questo dualismo fra valore e realtà diventa ben presto, nell'ambito dello stesso neokantismo del Baden, oggetto di approfondimento e di possibile superamento in direzione di un'integrazione fra valore e realtà. Si veda per esempio il tentativo laskiano di superamento della teoria dei due mondi mediante una «teoria dei due elementi», che tenga conto dell'intreccio costitutivo, pur nella distinzione di principio fra valore e realtà (E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, Mohr, 1911, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Bände, Tübingen, Mohr, 1923, da cui si cita, Bd. II, p. 45).

[34] Cfr. VBP, pp. 11 sgg.; tr. it. pp. 11 sgg. Il secondo paragrafo del saggio s'intitola «*Wert und Wirklichkeit*», valore e realtà.

[35] Si tratta di un'ambiguità che l'allievo di Rickert, Emil Lask, aveva provato a sondare in tutte le sue possibilità speculative con il concetto di *Wertindividualität*. Cfr. E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1902. In merito mi permetto di rimandare a G. Morrone, *Il nodo della Wertindividualität. La riflessione sulla storia del primo Lask*, in *Emil Lask un secolo dopo*, a cura di S. Besoli e R. Redaelli, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 189-202.

[36] VBP, p. 12; tr. it. p. 12.

[37] Cfr. VBP, p. 18; tr. it. p. 18.

serve dell'esempio dell'opera d'arte, nella quale gli elementi reali che la compongono (nel caso di un quadro, la tela, i colori, la vernice) non costituiscono affatto il suo valore estetico, che va invece ricercato altrove e in ogni caso in una dimensione irreale[38]. Il legame fra il bene reale e il valore irreale non configura dunque la loro identificazione; essi restano anche in siffatto legame in una separatezza che è per Rickert un elemento strutturale del mondo.

La seconda categoria di oggetti reali in cui si realizza un legame fra valore e realtà è quella delle valutazioni (*Wertungen*). Esse rappresentano atti reali che possono rientrare in una considerazione psicologica della realtà, così come i beni entrano in una considerazione storica. Anzi, a ben guardare le valutazioni non sono che una prospettiva *a parte subiecti* sul bene. Infatti il valore è sempre «legato a un soggetto, che valuta degli oggetti» e anche l'opera d'arte è tale solo se vi è un soggetto che le attribuisce valore[39]. Questo però non significa che il valore si identifica con la valutazione, o che la valutazione determini la genesi soggettivistica del valore, il suo evenire nella realtà in virtù dell'attività valorante della coscienza. Rickert rifiuta nettamente siffatta incomprensione psicologistica della sfera della validità. La valutazione non è il valore ma equivale all'istaurarsi di un legame fra un soggetto valutante e il valore che viene valutato.

Rickert ammette le difficoltà di pensare adeguatamente la natura del legame fra valore e realtà che nei beni o nelle valutazioni si realizza. L'oscurità dell'*aderire* del valore agli oggetti reali rischia di lasciare nella completa incomprensione la relazione fra i due regni che costituiscono la totalità del mondo, condannandoli a una irrelatezza foriera di conseguenze letali sul piano della *Weltanschauung*. La questione assume una certa rilevanza anche in ambito metodologico. La *Kultur*, in quanto totalità dei beni storicamente realizzati, resta esposta agli effetti deleteri di una relazione evanescente con la sfera della validità. D'altra parte, il richiamo costante alla *effettualità* degli oggetti delle scienze empiriche, e finanche la definizione della storia come "scienza di realtà" (*Wirklichkeitswissenschaft*) finisce col determinare un ambiguo effetto di reificazione della cultura e dei relativi beni, rendendo in tal modo problematica la loro valorazione[40]. Il mondo apparirebbe in tal modo scisso fra una realtà priva di valore e una validità irreale[41].

[38] Cfr. VBP, p. 12; tr. it. p. 12.

[39] Cfr. *ibidem*.

[40] La scienza della storia – aveva affermato Rickert nelle *Grenzen* – «rappresenta la realtà non in riferimento al *generale*, ma solo in riferimento al *particolare* [*das Besondere*], perché solo il particolare è ciò che accade realmente» (H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.*, cit. p. 251; tr. it. p. 136). A differenza della scienza della natura che, «tende a passare dal particolare al generale, dal reale a ciò che è valido», essa è orientata unicamente verso il reale; in quanto tale, la scienza della storia è «la vera *scienza di realtà* [*Wirklichkeitswisseschaft*]» (ivi, p. 255; tr. it. p. 138).

[41] Proprio su questo terreno si erano concentrate le critiche di Ernst Troeltsch alla metodologia rickertiana. Cfr. in particolare: E. Troeltsch, *Moderne Geschichtsphilosophie* (1903), in *Gesammelte Schriften*, Zweiter Band, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, Mohr, 1913, pp. 673-728; Id., *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 551.

Questo nodo problematico della dottrina dei valori rende necessario per Rickert un ulteriore ampliamento del concetto della filosofia e del suo dominio. Essa deve poter pensare una dimensione integrativa di valore e realtà, che però non attenti alla loro strutturale separatezza e dunque preservi il dualismo costitutivo del mondo[42]. Si tratta cioè di individuare un «regno intermedio [*Zwischenreich*]», che congiungendo i due regni del valore e della realtà, ne conservi la «dualità e particolarità»[43]. A questo scopo Rickert ritiene che sia necessario analizzare a fondo la struttura della *Wertung*, astenendosi, per un verso, da una sua riduzione a mero oggetto della conoscenza empirica, o a semplice realtà psichica, e procedendo, per l'altro verso, oltre l'immediata esperienza vissuta dell'atto valutante[44]. In questa prospettiva la *Wertung* si chiarisce come «presa di posizione rispetto al valore [*Stellungnahme zu dem Werte*]»[45] e come istituzione di una relazione fra la sfera della realtà e quella del valore che assume un significato autonomo rispetto ai due termini relati. Fra i due regni del valore e della realtà si innesta così un regno intermedio. Un regno che Rickert identifica con la sfera del senso:

> il senso dell'atto o della valutazione [*Wertung*] non è né il suo essere, la sua esistenza psichica, né il valore, bensì il significato dell'atto *per* il valore, costituendo, dunque, il legame tra i due regni. Chiameremo questo terzo regno, quello del *senso*, per distinguerlo da ogni forma di esistenza, e chiameremo l'ingresso in questo mondo un "significare/interpretare", per non confonderlo con una descrizione o spiegazione oggettivante e con una concezione soggettivante della realtà[46].

Si completa in tal modo anche il dominio della *Wertphilosophie*, la quale ritrova mediante l'interpretazione del senso una via d'accesso alla realtà e dunque alla «pienezza della vita» storica[47]. La filosofia dovrà determinare il sistema dei valori, ma dovrà anche definire il senso che la molteplicità dei beni culturali assume in riferimento a tale sistema. Solo così sarà possibile ricostruire l'unità della cultura e risanarla dalla *Zerrissenheit* del moderno.

La determinazione del concetto di senso contribuisce anche a chiarire il concetto di cultura, e a risolvere (questa è almeno l'intenzione di Rickert) l'ambigua convergenza fra l'elemento reale e quello valoriale che lo caratterizza. La cultura – scrive Rickert nell'edizione del 1921 delle *Grenzen* – non si riferisce a «mere realtà in quanto tali, ma a processi reali che, a causa del loro riferimento ad un valore, posseggono un "significato" [*Bedeutung*] o un "senso" [*Sinn*] che eccede il loro esserci reale»[48]. Pertanto con cultura possiamo intendere due cose distinte. In primo luogo

[42] Cfr. VBP, p. 22; tr. it. p. 22.
[43] VBP, p. 22; tr. it. p. 22.
[44] Cfr. VBP, p. 24; tr. it. p. 24.
[45] VBP, p. 25; tr. it. p. 25.
[46] VBP, p. 26; tr. it. p. 26. Nel *System der Philosophie* Rickert parla di «senso immanente» (H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 261) distinto dal senso trascendente (ivi, p. 271).
[47] VBP, p. 29; tr. it. p. 29.
[48] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage, Tübingen, Leipzig, Mohr, 1921, p. 406. La tr. it. della nona sezione del quarto capitolo delle *Grenzen*, che compare

«la *vita* storica reale a cui inerisce un senso che la rende cultura», e in secondo luogo il «"contenuto" irreale, considerato in sé, pensabile come *senso* di tale vita, svincolato da ogni essere reale ed interpretabile in riferimento ai valori culturali»[49]. Allo stesso modo in cui distinguiamo il «reale atto psichico del giudicare» dal «contenuto logico irreale», distinguiamo anche la «cultura come la realtà cui inerisce un senso» dal «senso irreale, concettualmente separato da essa»[50].

Questa soluzione chiarisce adeguatamente anche il rapporto fra *Kultur* e *Leben*. Rickert ribadisce contro la *Lebensphilosophie* l'impossibilità di ricavare posizioni di valore dal *bloße Leben*. La vita è infatti «condizione» di ogni cultura e dunque non ha un valore proprio; essa è il mero sostrato strumentale per la realizzazione dei valori della cultura[51]. Ma, al di là di questa condizionalità e considerata in quanto tale, la vita è priva di senso[52]. Questa assenza di senso e valore che caratterizza la vita è illustrata da Rickert talvolta come indifferenza ed estraneità alla sfera della validità, talvolta come vera e propria *Kulturfeindlichkeit*. I beni culturali non sono infatti la mera oggettivazione della vita, ma – in un certo senso – rappresentano una sua soppressione: «per giungere e beni dotati di un valore proprio si deve (…), fino a un certo grado, "uccidere" la vita»[53]. Sopprimere la vita significa separare dal mero flusso vitale l'elemento «non-vitale o irreale» che costituisce il contenuto di valore proprio del bene culturale, isolarlo dalle scorie insignificanti, affermarlo, prendere posizione rispetto ad esso mediante un agire che dia forma alla realtà. Mediante la vita si realizza nel bene culturale qualcosa di estraneo alla vita, ovvero il "suo" valore. Siffatto «*Eigenwert*» è del bene culturale solo impropriamente; esso infatti lo trascende e rimanda alla sfera irreale della *Geltung*. Il bene culturale dunque testimonia un atto di resistenza alla vita, che intende essere la redenzione della sua insensatezza.

Questo rapporto è riscontrabile in ogni ambito della cultura. In maniera più evidente la distanza fra vita e cultura si manifesta nel dominio teoretico, dove il valore di verità si oppone senza possibilità di equivoci alla mera vita. Ogni volta che tocca la vita e la elabora concettualmente, la conoscenza deve ucciderla, deve tradirla, deve allontanarsi da essa[54]. Ma la distanza fra vita e cultura si conferma anche nelle altre sfere di valore. Anche l'arte, secondo Rickert, non è mera espressione della vita ma

a partire dall'edizione del 1921 è tradotta in: H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, a cura di M. Catarzi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005. Per il passo citato si veda p. 79.

[49] Ivi, p. 406; tr. it., p. 79.

[50] Ivi, p. 407; tr. it., p. 80.

[51] H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos. Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 2 (1911-1912), pp. 131-166, p. 153. Su questi presupposti è comprensibile che Rickert non riconosca alla tecnica un ambito di valore specifico e che la riconduca alla sfera della mera strumentalità vitale. Anche qui la *Kulturphilosophie* rickertiana risulta inadeguata a capire la specificità della *moderne Kultur*, nella quale un sistema di mezzi può giungere a determinare l'ordine dei fini (ivi, p. 165).

[52] Ivi, p. 154: «*Wer bloß lebt, lebt sinnlos*».

[53] *Ibidem*.

[54] Ivi, p. 156. «La filosofia, così come le altre scienze, ha inizio solo quando si pone davanti alla vita come qualcosa di estraneo».

realizzazione della sfera ideale della vita estetica[55]. Analogamente il mondo etico-sociale si determina «direttamente contro la mera vitalità», non per ucciderla ma per «sottoporla ai suoi scopi etici»[56]. Sorge così un antagonismo strutturale fra vita e cultura etica, una funzione disciplinante, finanche repressiva della seconda sulla prima, che determina una costante tensione fra le due sfere. La religione, infine, conferma l'antagonismo fra cultura e vita: la sua tendenza a compenetrare l'intera vita in realtà contiene l'impulso decisivo a trascenderla in una vita assoluta e «sovravitale (*überlebendig*)», che proprio in quanto tale non è più vita ma formazione valoriale[57].

Per quanto Rickert si sforzi di superare mediante il regno intermedio del senso l'estraneità fra valore e realtà, risulta evidente che tale estraneità resta insuperabile. Il senso non sorge mai in seno alla vita ma si annuncia da una distanza infinita attraverso l'attività valorante del soggetto. Il senso della vita non è a rigore "della vita"; esso è la relazione precaria che un soggetto instaura fra la vita priva di valore e il valore stesso. Tale senso non giunge a significare compiutamente la vita, non aderisce intimamente ad essa, non supera la distanza che la separa dal valore, ma la lascia nell'irredimibile *Sinnlosigkeit*.

Rickert riconosce che la vita insignificante è «condizione» della cultura. Ma siffatta condizionalità dell'orizzonte vitale non si lascia contenere nella mera dimensione strumentale ed andrebbe indagata più coraggiosamente nel suo significato trascendentale di *condizione di possibilità* di ogni significazione. Si aprirebbe in tal modo una possibilità di riconoscere l'evenire del senso in seno all'insensatezza stessa, il realizzarsi della ragione in senso alla irrazionalità.

3. *Il sistema dei valori e il problema della Weltanschauung*

Definito il campo teorico della filosofia si tratta ora di ricostruire brevemente l'impianto del sistema dei valori. Per farlo prendiamo qui in esame il saggio del 1913 *Vom System der Werte*, che rappresenta una manifestazione esemplare del genio classificatorio rickertiano[58].

Rickert muove dall'idea di un «sistema aperto» di valori, ovvero di un sistema che sia in grado di fornire, da un lato, un principio di classificazione dei valori e conseguentemente un loro ordinamento gerarchico, ma che sia, dall'altro lato, capace di integrare i nuovi beni che lo sviluppo storico-culturale costantemente produce[59]. Se è infatti evidente che la dottrina di valori deve trarre dalla storia e dalle scienze

[55] Ivi, p. 159.
[56] Ivi, p. 161.
[57] Ivi, p. 164.
[58] H. Rickert, *Vom System der Werte*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 4 (1913), Heft 3, pp. 295-327 (d'ora in poi VSW); tr. it. *Il sistema dei valori*, in H. Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, cit., pp. 35-68. Rickert metterà capo all'elaborazione definitiva del sistema dei valori nel *System der Philosophie*, cit.; cfr. capitolo VII, pp. 348-412.
[59] VSW, p. 298; tr. it. p. 38.

storiche della cultura il materiale valoriale da ordinare, è altrettanto chiaro che siffatto materiale risulta coinvolto in un processo di costante sviluppo e accrescimento. Come è possibile allora conciliare l'eterno mutamento, l'inesauribile produttività della vita storica della cultura con un principio di unificazione eterno e dotato di validità universale?

La risposta fornita da Rickert è pienamente coerente con lo spirito della filosofia kantiana. La storicità della cultura determina un incessante sviluppo della materia culturale – i beni e le valutazioni appunto – ma presuppone d'altra parte la permanenza delle forme – i valori. La storicità del materiale culturale consente e perfino implica il pensiero della permanenza di una struttura valoriale formale che Rickert intende ricostruire nelle sue articolazioni. Questo significa che è possibile pensare lo sviluppo storico solo a partire dalle sue condizioni sovrastoriche[60].

Se, come abbiamo visto, l'articolazione del sistema dei valori può essere derivata solo dall'ambito della *Wertrealisierung*, bisognerà partire dalle valutazioni e dai beni, distinguendoli dai valori irreali, ma considerandoli in rapporto ad essi, e dunque in base al loro significato valoriale. Il principio formale, dal quale Rickert ricava l'articolazione del sistema dei valori, deriva proprio da questo ambito relazionale che si dischiude fra valore e realtà in virtù dell'attività valorante del soggetto.

Ricket prende le mosse da un'articolazione delle sfere culturali che gli appare del tutto scontata, in quanto risultato del processo di differenziazione della cultura moderna. Il sistema della cultura si struttura negli ambiti della *logica*, dell'*estetica*, dell'*etica* e della *religione*, che già Kant ha avuto la capacità di individuare nella loro autonomia, facendone oggetto di una riflessione consapevole. Questi ambiti esauriscono «l'area storica della cultura, da cui nascono i problemi filosofici: almeno – aggiunge significativamente Rickert – finora non si è approdati a niente di nuovo»[61]. Preso atto di questa pluralità di sfere culturali autonome il problema della *Wertlehre* è allora unicamente quello di «sistemare questi gruppi principali secondo un certo ordine»[62]. Il risultato di questo ordinamento risentirà evidentemente della determinatezza storica in cui la materia culturale si rende disponibile e sarà – per dirla con Hegel – un comprendere «il proprio tempo in concetti»[63]. È bene dunque insistere su questo presupposto ontico della *Wertlehre* rickertiana, la quale registra la *Zerrissenheit* della cultura moderna e la sua articolazione in sfere valoriali autonome, derivandola dai beni culturali che si sono realizzati storicamente. A partire da questa datità storica, la *Wertlehre* intraprende l'impresa teoretica della sistematizzazione,

[60] VSW, p. 299; tr. it. p. 40. «Tutto può svilupparsi ad eccezione dello sviluppo stesso: la condizione dello sviluppo si sottrae ad esso e svela il suo carattere sovrastorico».

[61] Scrive Rickert: «Kant parla di quattro categorie di valori relative alla logica, all'estetica, all'etica, alla religione, e con la divisione in vita scientifica, artistica, morale e religiosa o "metafisica", purché si intendano in modo sufficiente ampio, si potrebbe considerare conclusa l'area storica della cultura, da cui nascono i problemi filosofici: almeno finora non si è approdati a niente di nuovo» (VSW, p. 297; tr. it. p. 38). Cfr. anche H. Rickert, *System der Philosophie*, cit. p. 350.

[62] VBW, p. 298; tr. it. p. 38.

[63] *Ibidem*.

ovvero della determinazione dell'ordine e delle relazioni reciproche fra le singole sfere culturali, redimendo in tal modo la *Zerrissenheit*.

Rickert propone due ordini di classificazione dei valori che sembrerebbero distinti, non senza ambiguità, in virtù della prospettiva e della via d'accesso alla sfera della validità. La prima classificazione si fonda sui caratteri formali comuni a tutti i beni culturali; la seconda sulle modalità in cui si determina la relazione del soggetto ai valori. Questa duplicità di accesso al sistema dei valori – soggettiva-oggettiva – riflette la bidimensionalità dell'impianto filosofico rickertiano[64].

La prima modalità di classificazione proposta da Rickert si fonda sulle caratteristiche formali comuni a tutti i beni culturali. Essa è articolata in due gruppi. Il primo include l'*agire* delle *personalità* connesse nella dimensione *sociale*; esso comprende la sfera *pratica* ed è connotato – in quanto costantemente riferito alle individualità agenti – in senso *pluralistico*. Il secondo include invece il comportamento *contemplativo* che si rapporta unicamente alle *cose*[65] e dunque permane in una dimensione *asociale*; esso comprende la sfera *teoretica* (non esaurendosi in essa) ed è connotato – in quanto rivolto alla unificazione contemplativa dell'esperienza – in senso *monistico*.

Questa articolazione formale dei beni culturali è priva di un principio gerarchico (*Wert-Rangordnung*) che può essere derivato solo nella prospettiva del soggetto che valuta e prende posizione rispetto al valore. La seconda modalità di classificazione, che conferisce il criterio gerarchico al sistema, va dunque ricavata dalla considerazione delle modalità formali in cui si determina la *Wertung*[66]. I soggetti valutanti si rapportano al valore in virtù di una struttura normativa; essi avvertono cioè nel valore qualcosa che *deve* essere realizzato, vi riconoscono un *compito* che *deve* essere attuato nella vita storica. La valutazione, in quanto presa di posizione rispetto a valore, equivale dunque al compito di realizzare pienamente nei beni della cultura i valori valutati. L'agire valutante del soggetto assume quindi la forma dello «sforzo» [*Streben*]» rivolto al «pieno compimento [*Voll-Endung*]», alla compiuta realizzazione nella vita storica dei valori. Le diverse modalità della *Voll-Endung* determinano quindi il principio formale di classificazione e di ordinamento gerarchico del sistema dei valori[67].

[64] Cfr. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, in «Kantstudien», XIV, 2 (1909), pp. 169-228. Cfr. C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn: eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 546 sgg.

[65] Anche la personalità che diventa oggetto di contemplazione diventa cosa.

[66] La *Wertung* va intesa come qui come «*Aktsinn*» e non come fatto psicologico. Cfr. in merito la chiarificazione di questa controversa articolazione del discorso in H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 377. Nella seguente esposizione seguiamo il *System der Philosophie* in cui Rickert antepone l'articolazione oggettiva dei beni a quella soggettiva relativa alle modalità della *Wertung*.

[67] Si noti che il principio della *Voll-Endung* è il fondamento della stessa idea rickertiana della filosofia: cfr. H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 20: «Den Begriff der voll-endlichen Totalität der Welt hat also die Philosophie zu suchen, und der Begriff der Voll-Endung soll leitend für den Aufbau des Systems werden».

La *Voll-Endung* è un processo affetto materialmente, esposto cioè, per un verso, alla resistenza del reale ad accogliere e lasciarsi conformare dalla forma valida; e condizionato, per l'altro verso, dalla limitatezza della capacità valorante del soggetto di fronte all'inesauribilità della materia estranea al valore. La *Voll-Endung* assume pertanto significati diversi in riferimento al materiale che il soggetto valutante sottopone al proprio sforzo di compimento. Il materiale può essere considerato nella sua totalità infinita e inesauribile, o nella particolarità determinata delle sue parti. Nel primo caso essa configura un compito inesauribile per il soggetto, che intenderà i risultati del proprio lavoro culturale come tappe di processo infinito di sviluppo. Si determina in tal modo una regione del sistema della cultura che Rickert definisce ambito della «*totalità incompiuta* [*un-endlichen Totalität*]»[68]. Nel secondo caso il soggetto valutante consegue effettivamente la *Voll-Endung*, rinunciando però alla totalità del materiale e limitandosi ad una singola parte. Si determina così l'ambito dei beni culturali caratterizzato dalla «*compiuta particolarità* [*voll-endlichen Partikularität*]». Esiste per Rickert, infine, una terza possibilità e dunque un terzo ambito della cultura che rappresenta la sintesi dei primi due e configura il dominio della «totalità compiuta [*voll-endlichen Totalität*]»[69].

L'articolazione del sistema dei valori derivata dalle differenti modalità della *Voll-Endung* consente un corrispondente ordinamento gerarchico dei beni culturali. Questa articolazione è suscettibile anche di una declinazione in termini temporali, giustificata peraltro dal fatto che la *Wertrealisierung* è un processo che avviene nel tempo. Si determina così la distinzione fra «*beni del futuro* [*Zukunftsgüter*], per i quali il pieno compimento della *totalità* è un costante di là da venire; «*beni del presente* [*Gegenwartgüter*]», per i quali la realizzazione della *particolarità compiuta* è possibile nel singolo momento; «*beni dell'eternità* [*Ewigkeitsgüter*]», nei quali la *totalità compiuta* si realizza solo negando la dimensione temporale e trascendendo l'ambito sensibile, al quale rimangono invece legati i primi due gruppi di beni. È possibile, infine, un'articolazione fra beni della vita *immanente* e *sensibile*, in cui rientrano quelli del presente e del futuro; e beni della vita *trascendente* e *sovrasensibile*, in cui rientrano invece quelli dell'eternità.

L'articolazione complessiva del sistema dei valori è così determinata mediante l'applicazione dello schema gerarchico dei gradi della *Voll-Endung* (A: totalità incompiuta; B: particolarità compiuta; C: totalità compiuta) alla distinzione formale dei beni culturali (I: sfera della contemplazione asociale; II: sfera dell'attività personale e sociale). Si determinano in tal modo «sei ambiti di valore», che andiamo di seguito a considerare sinteticamente:

- A I. *Scienza*. Il primo ambito di valore è quello relativo alla scienza, la quale è per Rickert contemplazione di cose in una dimensione asociale. L'inesauribilità del suo materiale la mette di fronte a un compito infinito, la cui piena realizzazione può essere considerata unicamente come termine di un infinito progresso. La

[68] VSW, p. 302.
[69] *Ibidem*.

sua incompiutezza si fonda sui fondamenti logici del conoscere, che è strutturalmente esposta al dualismo irriducibile di materia e forma, di oggetto e soggetto. La scienza è pertanto inclusa nell'ambito valoriale della totalità inesauribile e dei beni futuri.

- B I. *Arte*. Il secondo ambito di valore include l'atteggiamento contemplativo non giudicante e dunque non conoscitivo, il quale, rimanendo nella dimensione intuitiva, resta immune dalla scissione soggetto-oggetto, materia-forma propria del conoscere. Ma il radicamento intuitivo di questa forma di contemplazione la inchioda alla particolarità intuita. Essa dunque, rinunciando alla totalità, persegue una compiuta contemplazione della particolarità. Siamo nella sfera estetica[70], che condivide con la scienza l'impersonalità (si occupa di cose non di persone) e l'asocialità (per quanto importante per la società non deriva da essa il suo significato). La validità dell'opera d'arte, però, a differenza di quella della scienza, non dipende dal futuro, ma si "realizza" pienamente nel presente.
- C I. *Religione mistica*. Il terzo ambito di valore è quello che risolve i limiti dei primi due (l'incompiutezza della scienza e la particolarità dell'arte) nella contemplazione religiosa di un dio concepito misticamente, monisticamente e panteisticamente come uno-tutto. Anche in questo ambito non vi è posto per la personalità che è completamente dissolta nell'unione mistica con il divino, né per la comunità degli individui, che è negata insieme al mondo.
- A II. *Sfera dei valori etico-sociali*. Il quarto ambito include i valori etico-sociali, quelli cioè che aderiscono all'agire sociale dell'uomo inteso come personalità. Rickert propone in tal modo una caratterizzazione comunitaria dei valori etici[71], che si 'realizzano' in una tendenza verso la libera personalità e l'autonoma e consapevole accettazione del costume sociale. Si tratta di una tendenza che non può mai conseguire pienamente il proprio scopo. L'universo etico è inesauribile e rientra pertanto nell'ambito valoriale della totalità inesauribile e dei beni futuri.
- B II. *Sfera dei valori personali*. Il quinto ambito designa quel particolare campo di «beni della vita personale e della vita presente», distinti dai beni etico-sociali del futuro, in cui pare redimersi la costitutiva imperfezione della sfera etica, in quanto in essi si realizza una *perfezione particolare*. Essi emergono come «isole» nella corrente dello sviluppo culturale e sono spesso stati tralasciati dalla riflessione filosofica. Si tratta di beni quali maternità, amicizia che sono spesso stati ricondotti alla sfera etica, ma che per Rickert se ne distinguono, in quanto non rimandano alla necessità di un compimento futuro ma si realizzano in una perfezione attuale[72].

[70] La sfera estetica qui non è intesa nel senso del giudizio estetico, che per Rickert rientra nel teoretico, me in quello dell'esperienza estetica.

[71] Anche le tendenze antisociali rientrano nella sfera della socialità. In tal senso non bisogna confondere asocialità delle prime tre sfere valoriali con l'antisocialità di alcune tendenze etiche.

[72] Cfr. VSW, pp. 313-314; tr. it. pp. 54-56.

Va detto inoltre che Rickert individua nell'amore fra uomo e donna una sfera intermedia fra i valori etico-sociali del futuro (realizzati dall'uomo nella sua attività culturale pubblica) e valori personali del presente (realizzati dalla donna nella sfera privata in cui sostanzialmente resta relegata). Nella sfera erotica si realizza così l'unificazione fra la totalità incompiuta e la particolarità compiuta, senza trascendere i limiti della vita individuale[73].

- C II. *Religione del dio-persona*. Il sesto e ultimo ambito di valore è quello che procede oltre l'incompiutezza della vita etico-sociale e la particolarità dei valori personali e che perviene in virtù della fede in un dio personale ad una *totalità compiuta*. Siffatta compiutezza non ha bisogno di sacrificare la personalità individuale nell'*unio mystica*, ma ne rappresenta piuttosto l'inveramento. Il mondo non

[73] È particolarmente significativo, per comprendere il senso complessivo del sistema dei valori proposto da Rickert, che in questa sezione sia rinvenibile una fondazione assiologica della differenza fra i sessi. L'uomo infatti tende a realizzare mediante il proprio lavoro nella sfera pubblica i valori etico-sociali rivolti al futuro, mentre la donna «lavora di più per la vita del presente, nel silenzio e nell'intimità» (VSW, p. 318; tr. it. p. 59). Ciò equivale per Rickert a un riconoscimento del valore specifico della donna, la quale contribuisce a realizzare, mediante il rapporto erotico con l'uomo, i valori della compiuta umanità: «Perciò – scrive Rickert – se entrambi appartengono alla nostra esistenza sensata e ognuno costituisce, considerando isolatamente, una unilateralità, allora l'uomo, spesso suo malgrado, indirizzato quasi del tutto al lavoro futuro indefinibile (interminabile) deve sentire questa unione di vita sensuale e spirituale, la più intima possibile, con una donna che riesce a completare nel presente se stessa e le sue azioni, come il completamento della propria esistenza, senza dover rinunciare alla sua tendenza verso la totalità in-compiuta e viceversa la donna, che sente forse come un limite la propria vita determinata nel presente, riesce a guadagnare nell'amore per l'uomo e la sua opera una prospettiva liberatoria del futuro, senza dover rinunciare al carattere completo di presenza della propria natura» (VSW, p. 319; tr. it. p. 60). Rickert si inserisce in un dibattito sulla questione femminile che proprio negli anni in cui scriveva aveva registrato interventi molto significativi. Mi riferisco in particolare a Georg Simmel, che in *Weibliche Kultur* (1911) aveva proposto la tesi per cui la specificità e il valore del lavoro culturale femminile sono dati dall'estraneità a ogni forma di oggettivazione e dalla capacità di conseguire uno stato di compiutezza soggettiva. La donna resta così immune dal rischio dell'alienazione, correlato a ogni forma di oggettivazione sociale e realizza il proprio compimento soggettivo nella dimensione privata della "casa". Dopo un'elaborazione parziale risalente al 1902 e pubblicata sulla «Neue Deutsche Rundschau», il saggio di Simmel esce nel 1911: G. Simmel, *Weibliche Kultur*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 33 (1911), pp, 1-36. A Simmel risponderà criticamente Marianne Weber, con un saggio pubblicato nel medesimo numero di «Logos» su cui esce VSW: cfr. Marianne Weber, *Die Frau und die objektive Kultur*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 4 (1913), Heft 3, pp. 328-363; tr. it. a cura di B. Grüning, in *La donna e la cultura. Questione femminile e partecipazione pubblica*, Roma, Armando, 2018. In VSW Rickert entra nel merito delle posizioni simmeliane come si deduce dal riferimento alla presunta soggettività dell'attività culturale femminile: «anche nel comportamento personale nel presente si tratta di prestazioni, di attività, anzi di "lavoro culturale oggettivo"» (VSW, p. 318; tr. it. p. 59). Egli rifiuta la dialettica simmeliana fra oggettività e soggettività, ma gli esiti della sua posizione sulla differenza di genere sono del tutto sovrapponibili a quelli di Simmel. La presunta valorizzazione della donna da una prospettiva maschile equivale alla sua esclusione dalla vita pubblica, al suo relegamento alla sfera privata, nella quale la luce del futuro penetra solo attraverso l'amore dell'uomo. La valorizzazione della differenza sessuale si traduce quindi in un esito reazionario.

> è negato ma redento nella sua pluralità e imperfezione costitutiva. L'uomo trova nella sua attività intramondana e nel suo rapporto con la comunità dei fedeli gli strumenti della sua salvezza. Il presente si trova così congiunto con il futuro, il tempo con l'eternità. Siamo dunque nella regione valoriale della totalità compiuta mediante l'agire personale, in cui si realizzano beni sociali del presente.

Il sistema così determinato nella sua formalità dovrebbe assicurare, nelle intenzioni di Rickert, l'apertura necessaria ad accogliere l'evenire storico del nuovo materiale valoriale. Tuttavia proprio in virtù di tale formalità sembra ancora inadatto a fornire una risposta adeguata alla questione della *Weltanschauung*, ovvero alla domanda sul senso della vita. L'ordine sistematico e la gerarchia formale dei valori non ci consentono ancora di fissare dei rapporti di priorità fra i valori che siano capaci di orientare la vita umana nel conflitto delle sfere valoriali da cui è percorsa la cultura moderna. In breve il sistema dei valori non ci dice cosa dobbiamo fare[74].

Emerge qui chiaramente una circostanza peraltro deducibile dalla stessa articolazione formale dei valori: la sussistenza di una incompatibilità strutturale fra l'abito valoriale della scienza e quello della *Weltanschauung*. La pretesa di fornire una risposta sul senso della vita implica, infatti, il riempimento contenutistico del sistema formale dei valori e inevitabilmente la sua chiusura, nel senso del suo compimento[75]. Tale compimento confligge con la struttura formale della totalità incompiuta propria dell'ambito valoriale della scienza, ne contraddice la costitutiva provvisorietà e progressività dei risultati. Il problema della collocazione sistematica della filosofia in quanto *Weltanschauungslehre* non si risolve, secondo Rickert, dislocandola nell'ambito della particolarità compiuta del valore estetico[76], ma ampliando il dominio del teoretico oltre l'ambito della totalità incompiuta. La filosofia, infatti, partecipa del dominio del teoretico anche se aspira a una compiutezza che è estranea alle scienze specialistiche. Essa non può accontentarsi della fiducia nel progresso della conoscenza scientifica ma deve «raggiungere una *fine*, anche rischiando che si tratti solo di una *fine* particolare»[77].

La *Voll-Endung* filosofica consiste nel cercare un «punto fermo nell'eterna corrente evolutiva», è un fermarsi «per prendere coscienza di ciò che ha raggiunto, in riferimento al significato della vita»[78]. Essa è pertanto, per un verso, radicata nella

[74] VSW, p. 322; tr. it. p. 64. In *Wissenschaft als Beruf* (1917) Max Weber sostiene con forza che la scienza non è più in grado di dirci «che cosa dobbiamo fare» e «come dobbiamo vivere»: M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919), in *Gesamtausgabe*, Bd. XVII (*Wissenschaft als Beruf 1917/1919 - Politik als Beruf 1919*), hrsg. v. W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 49-69, p. 93.

[75] Cfr. VSW, p. 323; tr. it. p. 65.

[76] La «filosofia non è arte; anche come sistema chiuso resta, non solo nelle sue fondamenta scienza» (VSW, p. 324; tr. it. p. 65).

[77] VSW, p. 324; tr. it. p. 66.

[78] VSW, p. 325; tr. it. p. 66. «Sie kann daher auch als die wissenschaftliche Tätigkeit definiert werden, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung einen Ruhe-

particolarità storico-temporale in cui la chiusura del sistema si compie; ma, per l'altro verso, è inclusa, come singolo episodio, nel movimento complessivo della storia della filosofia, in cui la successione dei sistemi configura un progresso infinito verso la totalità incompiuta. Il suo compimento storico partecipa dunque del movimento della totalità incompiuta e in essa, in ultima istanza, si radica[79]. La filosofia si guadagna così una collocazione intermedia «fra totalità incompiuta e particolarità compiuta, tra beni futuri e beni presenti», assumendo una posizione simmetrica alla sfera erotica[80]. La filosofia riproduce, secondo Rickert, sul piano contemplativo la relazione erotica, un amore per la conoscenza «che congiunge la completezza nel presente con la prospettiva del futuro»[81].

4. *Alcune osservazioni critiche*

a. Ho più volte richiamato l'attenzione sul fatto che il sistema dei valori è derivato costantemente dalle formalità immanenti ai beni storico-reali e alle valutazioni. Rickert ribadisce continuamente che questo presupposto "metodologico" dell'indagine filosofica e il suo inizio "ontico" non devono oscurare l'autonomia del valore rispetto ai beni e alle valutazioni. Pur accettando l'assunto della trascendenza valoriale, resta il problema di individuare una via per accedervi. Se – come sostiene Rickert – possiamo giungere ai valori solo attraverso i beni e le valutazioni, se possiamo pervenire alla regione della pura validità solo mediante una considerazione di una sezione inevitabilmente finita dell'infinità del materiale valoriale storico, allora è inevitabile che il sistema risultante da questa ricognizione si limiterà ad esprimere una sintesi riflessiva all'altezza di un momento specifico del decorso storico della cultura, sarà un "apprendere il proprio tempo in concetti".

Se per noi il valore si dà solo nella *Wertrealisierung*, allora la nostra conoscenza su di esso risentirà necessariamente dei limiti e delle condizioni storiche di tale realizzazione. La pretesa che la formalità del sistema garantisca la sua validità atemporale e allo stesso tempo la sua apertura storica al futuro è illusoria. La forma a noi accessibile è, infatti, quella derivata per astrazione ("ciò che è comune

punkt zu finden, und die stille steht, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen».

[79] La «compiuta particolarità del sistema chiuso è posta al servizio della totalità incompiuta, partecipando in tal modo della sua dignità. Il filosofo si trova e partecipa così anche della dignità di questa, però, in una situazione particolare. Egli sa che il suo sistema sarà un giorno superato dallo sviluppo. Ma egli vuole fissare ciò che possiede al momento, nella corrente del cambiamento, per non farlo disperdere» (VSW, p. 326; tr. it. p. 67).

[80] L'erotica e la filosofia sono le due sintesi immanenti che si distinguono dalle sintesi trascendenti della religiosità mistica e ascetica.

[81] VSW, p. 326; tr. it. p. 68. «L'eros filosofico, inteso come brama [*Sehnsucht*] di completezza, non rinuncia all'appagamento. Non vuole accontentarsi dell'incompiuto [*Un-endlichen*], sebbene sia convinto che il suo discorso sul compiuto [*Voll-endlichen*] non sarà nient'altro che un balbettare».

a tutti i beni e a tutte le valutazioni") da un materiale valoriale limitato al nostro particolare punto di osservazione. In realtà già ampliando siffatto punto di osservazione oltre i confini angusti di una cultura borghese dai tratti vagamente filistei, che contraddistingue la *Bildungsbürgentum* del primo Novecento tedesco, ci si renderebbe conto che non solo il materiale culturale ma anche le forme della vita culturale sono coinvolte nello sviluppo storico. Ci si renderebbe conto, per esempio, che un valore della femminilità inteso come compiutezza particolare relegata alla dimensione privata si limita a proiettare nella sfera assiologica una datità valoriale determinata e connotata in termini storico-sociali, che non dà ragione né dei possibili sviluppi futuri della vita storica, ma a ben guardare neanche dei valori femminili del passato.

Un discorso analogo può essere riservato all'ambito estetico. Anche in questo caso l'idea di una compiutezza nel particolare, che si realizza in una dimensione asociale e contemplativa non è certamente in grado di rendere conto dei fenomeni estetici dell'epoca attuale, in cui l'arte riproducibile tecnicamente è diventata prodotto dell'industria culturale e dunque inclusa, sia in relazione alla produzione che alla fruizione, nelle dinamiche economico-sociali. Ma la considerazione formale della sfera estetica promossa da Rickert non rende conto adeguatamente nemmeno dei fenomeni estetici primitivi, la cui affinità alla sfera del culto religioso ne renderebbe problematica la collocazione sistematica. Ragionamenti analoghi si potrebbero fare anche per la scienza e l'etica.

D'altro canto bisogna considerare che l'apertura del sistema può essere intesa in due modi distinti. Essa è, in primo luogo, la capacità di integrazione nel sistema dei beni culturali storici futuri. La scienza continuerà i suoi progressi conoscendo rivoluzioni sempre nuove, i gusti estetici si modificheranno costantemente e i costumi, come pure il sentimento religioso evolveranno con la medesima rapidità; ma sussisteranno sempre una scienza, un'arte, un'etica e una religione quali forme eterne della cultura, che rimandano da un lato ai valori e dall'altro ai beni culturali reali. In questo schema l'apertura del sistema significa che l'eterno fluire del materiale culturale è ordinabile in un'articolazione di forme eterne.

L'apertura del sistema può essere intesa, in secondo luogo, in un'altra accezione che rende a mio avviso problematica l'idea stessa di sistema. Il patrimonio culturale che si rende disponibile alla riflessione nel presente contiene una serie infinita di concrezioni valoriali (beni e valutazioni) che ci consentono l'identificazione di una serie finita di forme valoriali. E tuttavia non possiamo escludere che il futuro ci riservi, non solo nuovi beni culturali integrabili nelle sfere di valore note, ma anche un materiale culturale che rimandi a valori finora sconosciuti. Chi ci assicura che l'orizzonte della validità non essente sia già esaurito nel sistema posizionale della cultura borghese articolato in scienza, arte, etica, religione? Chi ci assicura che la realtà storica a noi nota debba necessariamente includere la realizzazione di tutti i valori? Un tempo nuovo segnerà forse l'avvento di nuovi valori. E in che misura essi troveranno posto nel sistema?

Rickert è convinto che sarà possibile integrare nel sistema aperto tutti i nuovi beni e i "nuovi" valori[82] che il futuro dello sviluppo storico dovesse riservarci. Il sistema dei valori è infatti concepito come articolazione di un intero, nella quale ogni nuova parte può trovare posto senza mettere in questione la struttura generale. Questa soluzione risulta a mio avviso problematica.

In base ai presupposti stessi del discorso di Rickert, il decorso culturale è differenziazione e frammentazione dell'unità della *Kultur* in sfere autonome e confliggenti, dotate di una legalità immanente che tende ad ergersi come punto di vista dominante sul tutto. Ogni nuova sfera di valore che si dischiude non è semplicemente parte di un tutto ma anche una prospettiva di significazione del tutto. Essa cioè contiene una prospettiva di strutturazione e ordinamento gerarchico delle altre sfere e degli altri valori. In tal modo la cultura non solo si differenzia e specifica nel decorso storico, ma riarticola costantemente la sua struttura, il sistema posizionale dei beni culturali, in funzione dei valori che assumono di volta in volta una posizione dominante. L'apertura di un nuovo orizzonte valoriale non è semplicemente un'articolazione nuova in un intero che resta immutato. Esso dischiude una nuova prospettiva sull'intero, rinnovandone la struttura. Il nuovo non si integra semplicemente nella struttura esistente, ma avanza la pretesa di strutturare a partire da sé l'intero.

La definizione del sistema è possibile solo in una determinata prospettiva immanente al materiale valoriale da ordinare. Rickert – nonostante le critiche all'intellettualismo[83] – rinviene questa prospettiva strutturante e unificante nel teoretico, che è un ambito valoriale specifico. Ma è pur vero che questa strutturazione unificante resta legata alla contingenza del momento storico e del materiale che le si rende disponibile. La collocazione sistematica che Rickert riserva alla filosofia come *Weltanschauung* conferma infatti la sua provenienza "culturale". La *Weltanschaungslehre* è in definitiva il contingente sforzo di autoconsapevolezza che la cultura esercita su se stessa. È uno sforzo teoretico afflitto dallo stigma della contingenza; uno sforzo che rientra pienamente in quell'orizzonte della cultura che aspira a comprendere riflessivamente. La cultura si comprende solo attraverso se stessa e non può essere trascesa; la sua autocomprensione è un momento della sua vita storica.

b. La dottrina rickertiana del bene culturale come convergenza, mediata dal terzo regno del senso, fra valore e realtà, può fornire un contributo importante alla determinazione concettuale dell'odierno dibattito sulla *cultural heritage*[84]. Da tempo viene infatti ribadita – sia in sede teorica che di elaborazione giuridica volta alla tutela del patrimonio culturale – l'esigenza di allargare alla dimensione dell'immate-

[82] Naturalmente i valori sono nuovi solo in riferimento al loro evenire storico. In realtà essi – considerati in sé – sono eterni.

[83] Sulle difficoltà che la critica rickertiana dell'intellettualismo determina in vista della sistematizzazione dei valori irrazionali cfr. C. Krijnen, *Nachmetaphysische Sinn*, cit., pp. 581 sgg.

[84] Per una efficace sintesi sul dibattito attuale rimando ai contributi raccolti in *La valorizzazione dell'eredità culturale in Italia*, a cura di P. Feliciati, in «Il capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage», Supplementi, 5 (2016).

rialità la significatività culturalmente connotata dei beni culturali. Tradizionalmente il bene culturale soggetto alla tutela giuridica o includibile nella rappresentazione/narrazione museologica è dotato dell'imprescindibile carattere della materialità[85]. Esso è un'oggettualità materiale dotata di valore, per la sua unicità e irripetibilità, per la capacità auratica di fornire testimonianza unica di un'epoca passata o del genio creativo di un'artista, della cultura di un popolo scomparso dalle scene della storia universale, del sentimento religioso di una comunità. Il bene culturale è stato in quanto tale sempre considerato come oggetto materiale dotato di valore – lo è nel caso dei tesori custoditi nelle *Schatzkammern*, ma anche in quello dei reperti paleontologici. Questo valore è inconsapevolmente o consapevolmente avvicinato alla sfera economica, tanto da rendere il bene culturale un ché di prezioso, un tesoro da preservare, che narra spesso storie di potere e dominio.

Negli ultimi decenni è diventata sempre più forte una tendenza alla revisione di questo approccio giuridico alla tutela e ad includere nell'universo dei beni culturali da tutelare anche il cosiddetto patrimonio immateriale[86]. Paesaggi, dialetti, rituali e culti religiosi, tutta una serie di attività culturali nelle quali gruppi e comunità affidano la definizione della propria identità, diventano beni culturali tutelabili. I nuovi musei non temono la sindrome dello "scrigno vuoto", non intendono essere più *Schatzkammern* o gallerie di capolavori. Essi mettono in scena idee, problemi, formazioni di senso in un percorso formativo che tende al coinvolgimento attivo del pubblico[87].

[85] Cfr. G. Clemente di San Luca - R. Savoia, *Elementi di diritto dei beni culturali*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2019, p. 131: «Il primo carattere estrinseco attiene alla consistenza materiale. Come per consolidata tradizione legislativa, anche per il Legislatore del Codice il tratto che deve prioritariamente contraddistinguere i beni suscettibili di essere dichiarati culturali è la *materialità*. Perché possa dirsi di essere in presenza di un bene culturale, cioè, è necessario, anzitutto, che il valore ad esso intrinseco si oggettivizzi in un supporto fisico, tangibile, ovvero – come recita la legge – in "cose"».

[86] In appendice al citato volume su *La valorizzazione dell'eredità culturale* si veda la *Convenzione europea del paesaggio* (Firenze 2000) in cui il paesaggio è riconosciuto come «componente fondamentale del patrimonio culturale» (ivi, p. 183). Si veda inoltre la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (UNESCO 2003) che riconosce «l'importanza del patrimonio culturale immateriale in quanto fattore principale della diversità culturale e garanzia di uno sviluppo duraturo» (ivi, p. 191). Per patrimonio culturale immateriale la Convenzione UNESCO intende «le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana» (ivi, p. 192). Sul ruolo fondamentale della «comunità di eredità» per la definizione oltre che per la tutela del patrimonio culturale insiste anche la *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore dell'eredità culturale per la società* (Faro 2005) (ivi, p. 206).

[87] Sulla trasformazione del museo contemporaneo si veda N. Barrella, *Da tempio dell'arte a spazio democratizzato. Brevi considerazioni sulle trasformazioni del "far cultura" nel museo contemporaneo*, in *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, a cura di R. De Biase e G. Morrone, Napoli, Fedoa Press, 2020, pp. 241-248.

La dottrina rickertiana del bene culturale come *Wertrealisierung* e del senso come ambito di mediazione fra valore e realtà conferisce a questo sviluppo della discussione odierna sui beni culturali un adeguato fondamento teorico. La distinzione rickertiana fra realtà dotata di valore e il valore in virtù del quale quel frammento di realtà (colori impressi su una tela, un diamante, dell'oro finemente intagliato, marmo scolpito) assume un senso per il *Kulturmensch*, consente di superare il feticismo della concezione tradizionale del bene culturale e di pervenire a una più precisa comprensione dell'immaterialità connotata culturalmente.

D'altra parte la dottrina rickertiana continua a risultare deficitaria in relazione alla possibilità di conseguire un concetto unitario di bene culturale, e di superare quella scissione costitutiva fra valore e realtà, che il regno mediano del senso non riesce affatto a ricomporre. Abbiamo visto, infatti, che fra il senso immanente e la realtà culturale tende a replicarsi una scissione analoga a quella che separa la sfera della validità da quella reale. Il senso di un'opera d'arte, il senso di un'espressione del volto, il senso di una frase vergata a mano su un foglio, è per Rickert indipendente dal sostrato materiale significante. Esso si riferisce a un terzo regno distinto da quello reale. Per quanto immanente alla realtà significante, per quanto assolutamente individuale, tale senso finisce col trascendere la realtà che deve significare.

Per Rickert il senso di una frase è indipendente dalla materia in cui sono impressi i caratteri o modellate le forme. Ma è veramente così? È veramente indifferente alla determinazione del senso immanente sapere che quella frase sia scolpita nel marmo o cantata da un giullare, che risplenda su un'insegna luminosa o nella nota a piè pagina di un trattato scientifico? Per un'adeguata comprensione dell'opera d'arte è veramente possibile rimanere fermi a un dualismo strutturale fra materia e contenuto estetico[88]?

Proprio l'insistenza rickertiana sulla irrelatezza del senso e sulla distinzione fra materialità del significante e irrealtà del significato, sull'indipendenza del senso dalle condizioni materiali della significazione (il medesimo si potrebbe dire dell'indipendenza del valore dalle condizioni materiali della valorazione) ci conduce lungo una traiettoria significativamente diversa rispetto a quella inaugurata dalla tradizione kantiana della filosofia della cultura mediante il concetto di simbolo e di mediazione simbolica. Faccio riferimento qui al concetto humboldtiano di oggettivazione linguistica raccolto e sviluppato dalla *Kulturphilosophie* di Cassirer, nell'ambito della quale il senso si definisce solo attraverso la sua oggettivazione simbolica e dunque in una relazione strutturale con il sensibile[89]. Mediante l'oggettivazione simbolica,

[88] Si tratta di un problema ben presente anche nella riflessione estetica e nella concezione dell'arte. A partire dalla fine del Settecento, infatti, proprio mediante la genesi del concetto di simbolizzazione, si procede a una comprensione unitaria dell'attività artistica. L'opera d'arte è intesa sempre più come compenetrazione di materia e forma e non come una manifestazione sensibile dell'idea, in cui il contenuto ideale è isolabile e valutabile indipendentemente dalla forma espressiva. Si tratta del graduale superamento del dualismo idealistico fra forma e contenuto dell'arte, che in Rickert è sostanzialmente ribadito.

[89] Per Cassirer: «il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto

che avviene nel linguaggio, nell'arte e nel mito, la scissione fra sensibile e spirituale è superata. La genesi del senso è così riconosciuta nella sua impurità materialmente connotata[90].

Proprio alla luce di una concezione simbolica della cultura si dissolvono le difficoltà circa il rapporto fra materia e significatività e perde di senso anche la distinzione fra beni culturali materiali e immateriali. I beni culturali non sono mai meramente materiali (un quadro non si riduce a colore e tela), ma non sono nemmeno riducibili a un mero senso estetico separato (il senso del dipinto non è isolabile dal dipinto stesso perché si determina solo attraverso la materia sensibile). D'altro canto l'immaterialità del patrimonio culturale non è mai priva di sostrati materiali di emersione, dal linguaggio al paesaggio, dai rituali alle idee, l'elemento sensibile è sempre determinate non solo come sostrato dell'oggettivazione che ci rende disponibile e comunicabile il senso, ma piuttosto come presupposto della sua determinazione simbolica.

concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, p. 18; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1964, vol. I, p. 20). In questa specifica traiettoria "eterodossamente" kantiana della *Kulturphilososophie* culminante in Cassirer andrebbero inseriti – oltre a Humboldt – anche Herder e Schiller. Su Humboldt filosofo della cultura mi permetto di rimandare a G. Morrone, *La genesi coesistenziale del senso. La filosofia del linguaggio di Humboldt come teoria della cultura*, in *W. von Humboldt, duecentocinquant'anni dopo. Incontri e confronti*, Quaderni dell'Archivio di storia della cultura, a cura di A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2017, pp. 53-76.

[90] Emil Lask procede proprio in questa direzione: «L'intreccio, la connessione di forma e materiale, la totalità in cui la forma, di per sé vuota e bisognosa di completamento, si presenta insieme al suo riempimento contenutistico, dovrebbe essere indicata come *senso*. Il regno oggettivo, e dunque anche il regno della verità di cui abbiamo parlato nell'introduzione, è un regno del "senso". Il senso non consiste di un vuoto contenuto di validità, come doveva sembrare da quanto è stato detto prima; piuttosto, il contenuto di validità costituisce solo la forma del senso. Il senso si distingue dalla mera forma, perché comprende il riempimento contenutistico che è già implicitamente preteso nella forma. L'unità che comprende gli elementi del senso coincide tuttavia precisamente con ciò che si trova già nel carattere del valere-per della mera forma. Il contenuto che vale, ad esempio, lo specifico contenuto teoretico, che imprime il suo marchio a tutto il senso, riposa del tutto e senza distinzioni nella forma del senso. Il materiale, essendo ciò che è investito dal contenuto del valere-per, viene per così dire solo trascinato dietro. Si può dunque considerare conforme alla validità solo la forma, e non invece l'intera compagine di senso. Anzi, il materiale investito – ad esempio nelle verità riguardo al materiale sensibile-intuitivo, cioè laddove l'essente sensibile sta lì avvolto dalla convalida della forma teoretica – può ben essere qualcosa di *non* valente. Il senso come totalità non è perciò qualcosa di intemporale che vale, né qualcosa di temporale che non vale, ma proprio l'aggrapparsi vicendevole dell'uno all'altro; qualcosa che è, sensibile e temporale, investito da una forma intemporale, un contenuto che vale insieme a ciò riguardo a cui vale. Si chiudono così per sempre i conti con il regno di un'intemporalità ininterrotta e non articolata» (E. Lask, *Die Logik der Philosophie*, cit. p. 34; tr. it. p. 38).

Cassirer, il moderno e l'esigenza d'unità della filosofia

Riccardo De Biase

È a tutti noto che Cassirer scrive nell'intervallo di tempo tra il 1906 e il 1920 un libro che, senza alcuna intonazione retorica, si può congruamente definire monumentale: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft in der neueren Zeit*[1]. Assai inopportunamente – e anche questo è risaputo – l'editoria italiana ha assegnato a questo libro un titolo infelice: *Storia della filosofia moderna*[2]. È "un" libro che non aveva fino ad allora e che non avrà dopo di esso, molti altri esempi consimili nella pubblicistica filosofica tra Ottocento e Novecento. Un progetto ambizioso e persino presuntuoso, di quella presunzione totalistica che si può forse perdonare agli "apprendisti"[3] e certo a un brillante apprendista come Cassirer; un progetto che si può riassumere come segue: cogliere i nodi teorici e i momenti di progresso/svolta nella storia del problema del conoscere, dall'Umanesimo ai giorni di Cassirer. Nella prefazione al primo volume, Cassirer scriveva che aspirazione fondamentale della ricerca era di «chiarire la genesi storica dei problemi fondamentali della filosofia moderna», precisando subito dopo che «*tutti* [corsivo mio] i movimenti dell'epoca moderna si concentrano (…) intorno a un comune e altissimo compito, quello di elaborare, nel loro continuo sviluppo, un nuovo concetto della

[1] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (Band 1: 1906; Band 2: 1907; Band 3: Die nachkantischen Systeme, 1920; Band 4: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart, 1957).

[2] E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, tr. it. di G. Colli, A. Pasquinelli e E. Arnaud, voll. 1-4, Einaudi, Torino, 1952-1958.

[3] Come in parte era Cassirer nel 1906: un trentaduenne che, a dispetto del fatto che «nel 1906 le abilitazioni prima dei trent'anni non erano affatto una rarità» (H. Paetzhold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 18), non aveva ancora del tutto trovato una sicura linea di ricerca, alternando una lucida impostazione teoreticistica a un'altra, meno precisa, indagine storiografica, con una talvolta un po' troppo partigiana tendenza a vedere in Kant l'apoteosi e l'apice di ogni rilevante progresso filosofico in campo gnoseologico. E parlo ad esempio dei, peraltro, ammirevoli libri su Leibniz e Descartes (E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Elwert, Marburg, 1899; Id., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902; in Id., *Cartesio e Leibniz*, tr. it. di G. A. De Toni, Laterza, Bari, 1986), che patisce questo vizio di decontestualizzazione delle filosofie cartesiane e leibniziane, viste e analizzate, pur nella loro importanza, come elementi preparatori del trascendentale.

conoscenza»[4]. E a ribadire la radicalità e del compito, e del metodo di indagine ivi applicato, Cassirer aggiunge che, al di là dell'«unilateralità» della scelta di raccogliere solo nel «campo logico» la svariatissima molteplicità degli accenti della modernità, resta «altrettanto chiara la necessità di riconoscere che le varie forze spirituali della cultura (…) possono spiegare la loro piena efficacia solo in virtù dell'*autocoscienza teoretica* da esse raggiunta»[5]. E nella prefazione alla seconda edizione del 1910 Cassirer era forse ancora più esplicito nell'indicare la "insufficienza", o quanto meno la parzialità dell'indagine storica per il raggiungimento di quegli obiettivi che «cercano di determinare e motivare più rigorosamente la concezione fondamentale della conoscenza, che, all'interno della ricerca puramente storica, poteva essere trattata solo nelle sue linee generali»[6]. L'impressione che da queste professioni d'intenzionalità cassireriane si ricava, o che almeno ricavo io, è quella di uno studioso convinto che esista uno iato tra ricerca storica e ricerca teoretica, fiducioso del fatto, avendolo devotamente appreso dalla prefazione alla seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*, che «lo spirito che unisce Platone a Cusano, Galilei, Descartes, Newton e Leibniz fino a Kant; questo spirito della filosofia è lo spirito della filosofia scientifica»[7]. La storia, la storia della cultura, i loro concetti, e la "storia" di questi concetti, non rappresentano certo un interesse secondario nella ricerca giovanile di Cassirer, o subordinato rispetto alla universale indagine sulle perpetue potenzialità della teoria scientifica della conoscenza; e tuttavia la posizione "ancillare" della storia rispetto alla teoresi – un'ancella con nobili natali e ricca di sviluppi di ricerca, sia chiaro – appare con pochi equivoci allorquando si legga quanto scrive Gianna Gigliotti, seppur con intenti diversi dai miei, commentando anch'ella una prefazione cassireriana, quella a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*: per il Cassirer del 1910, «le scienze […] sono rette da una struttura logica unitaria che è quella della elaborazione concettuale secondo *un unico modo di concettualizzazione* del quale le diverse scienze sono singole esemplificazioni»[8]. Il quadro complessivo che esce fuori da questa veloce carrellata sulle prime prove importanti di Cassirer è quella di un pensatore, come è stato scritto con sagacia, alle prese con una minuziosa ricerca della risposta alla domanda: «come può la filosofia realizzare il suo ideale di raggiungimento dello status di conoscenza scientifica e diventare essa stessa scienza?»[9].

Nel 1932, dopo perciò la trilogia delle forme simboliche, ma soprattutto dopo la fruttuosa sintesi di elementi einsteiniani e warburghiani tra la fine degli anni Dieci

[4] E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, cit., p. 9.
[5] *Ibidem*.
[6] Ivi, p. 13.
[7] H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, zweite Auflage, in *Werke Hermann Cohens*, Hermann Cohens Archiv, Zürich, Bd. I, 1977, p. XXIII.
[8] G. Gigliotti, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, in "Rivista di storia della filosofia", 50/4 (1995), p. 796 [corsivo mio].
[9] F. Capeillères, *Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms*, in "The Review of Metaphysics", 61 (2007), p. 317.

e l'inizio dei Venti, Cassirer, sempre in un luogo tradizionalmente importantissimo come la prefazione a un lavoro monografico di ampio respiro, scrive che l'intento che aveva mosso l'ideazione e la realizzazione del libro sull'Illuminismo, era, assieme a tante altre cose, evidenziare «l'azione drammatica» del pensiero illuministico, le «sue ansie e soluzioni, i suoi dubbi e la sua fede incrollabile»[10]. In una parola, Cassirer disegnava un'epoca della storia della cultura, apice e insieme compimento del moderno, come un processo in sé contraddittorio, con spinte e polarità apparentemente opposte e centrifughe, disarmonico, inquieto e persino, insieme, doloroso e irrinunciabile, come può esserlo un parto, una nuova nascita che racchiude in sé tensioni e aspirazioni. E tuttavia, ciò che a Cassirer premeva di più in quanto storico della filosofia dell'Illuminismo, era «non soltanto di constatare e descrivere i risultati» di questo immane sforzo intellettuale, ma anche e soprattutto «di render palesi […] le forze operanti che le hanno plasmati dal di dentro»[11].

Due anni prima, nel 1930, Cassirer pubblica un breve ma denso saggio sul ruolo avuto da Keplero nella «storia dello spirito europeo»[12]. Non posso entrare in dettagliate ricostruzioni, ma a me sembra di grande rilevanza quanto Cassirer dica a proposito del significato rivestito da un breve trattatello di Keplero in difesa di Tycho Brahe[13], un'importanza fondamentale non solo per la teoria e la storia della scienza astronomica, ma decisivo anche per l'intero sviluppo del pensiero filosofico della modernità e oltre: «questo piccolo scritto di Keplero trentenne contiene né più né meno che il prologo logico alla nuova astronomia e il programma logico della nuova fisica. Sotto questo aspetto quest'opera, nella storia della filosofia, può considerarsi classica, e può stare al lato del *Discours de la Méthode* di Cartesio, che vide la luce una generazione dopo»[14]. Attribuzione che è, a mio modo di vedere, una concreta esibizione proprio del metodo di storiografia adottato da Cassirer, e che sarebbe giunta a definizione esattamente nella *Philosophie der Aufklärung*, di rendere manifeste le forze che dal di dentro avrebbero dato forma ai concetti principali della filosofia della modernità. Il che, a sua volta, vuol dire che il Cassirer degli anni Venti e Trenta ha intravisto un modello di risistemazione, ma non annullamento, delle sue idee sul rapporto tra storia filosofica e filosofia come scienza.

Ecco, dunque, le ragioni del mio contributo e le linee a cui esso obbedirà: intendere la concezione cassireriana del moderno come chiave di lettura dell'intera (o *quasi intera*, come cercherò di spiegare più avanti) sua idea di cultura, di cosa la cultura possa e debba fare come operazione degli uomini in comunità, come la

[10] E. Cassirer, *Filosofia dell'illuminismo*, tr. it. E. Pocar, La nuova Italia, Firenze, 1973, p. 8.
[11] Ivi, p. 9.
[12] E. Cassirer, *Il posto di Keplero nella storia dello spirito europeo*, in Id., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti da P. O. Kristeller, La nuova Italia, Firenze, 1967, p. 133.
[13] Cfr. *ibidem*. Per un'attenta rilettura della *querelle* tra Ursus e Brahe, e dell'intervento di Keplero in difesa del secondo, si veda il saggio di G. Cifoletti, *La nuova edizione di "Apologia pro Tychone contra Ursum" di Keplero: teoria e storia delle ipotesi astronomiche*, in "Rivista di storia della filosofia", 42/3 (1987), pp. 465-480.
[14] E. Cassirer, *Keplero nella storia dello spirito europeo*, cit., p. 139.

sintesi iniziale e finale delle «tre diverse *dimensioni* della conoscenza della realtà» caratterizzanti la modernità, quelle «direzioni fondamentali della filosofia moderna in quei suoi "fenomeni originari" che Goethe ha cercato di distinguere l'uno dall'altro»[15]. Il «nuovo mondo, il mondo della cultura»[16], si contrappone in questo senso alla «metafisica in quanto tale», in quanto «aspira al passaggio dal relativo all'assoluto, dall'intuizione alla deduzione»[17], e, nel lavoro di Cassirer, questo distanziamento si amplierà sempre di più, sempre progressivamente allargando lo iato tra la posizione di coloro che hanno separato e separano radicalmente mondo intelligibile e mondo sensibile, «l'essere e il dovere, la natura e la libertà»[18], da coloro che al contrario hanno auspicato (come ad esempio Simmel[19], che pensa il passaggio dalla sfera della «'vita' alla sfera dalla 'cultura'» come ciò che nello stesso tempo «porta con sé la *tragedia* della cultura»[20]) e auspicano la possibilità, per una autentica filosofia della cultura, dell' «*unione* di reale e ideale, di valore e realtà»[21].

I. Ritorno dunque all'incidenza della filosofia moderna nel percorso di affinamento del neokantismo di Cassirer, una forma di rielaborazione originale – se confrontata con quello di Natorp e forse ancor più con quello di Cohen[22] – che trova nell'intero magma creativo della modernità, e non in uno o due pensatori o in una corrente storica particolare, la via regia per mostrare che «lo storico delle idee» deve indagare «meno il *contenuto* delle idee che la loro *dinamica*» e che definire i caratteri di un'epoca di pensiero significa fondamentalmente individuarne le «nuove *energie* ridestate» e l'«intensità con la quale agirono queste energie»[23]. Il nuovo ordinamento simbolico-culturale che si inaugura nella modernità impone al pensatore e allo storico delle idee, probabilmente per la prima volta nella storia dell'accadere della riflessione filosofica, il necessario confronto con la raggiunta autoconsapevolezza moderna che la cultura «non è cosa di mera speculazione né può basarsi su fondamenta semplicemente speculative», e che, trattandosi di "nient'altro" che «un intero di attività verbali e morali», queste ultime «non hanno da esser concepite in modo

[15] E. Cassirer, *Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis*, in Id., *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. I, hrsg. K.-C. Köhnke u. J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1995, p. 20.

[16] Ivi, p. 21.

[17] *Ibidem*.

[18] E. Cassirer, *Problemi fondamentali della filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. Saccoia e R. De Biase, Aracne, Roma, 2016, p. 82.

[19] Cfr. ivi, p. 78.

[20] *Ibidem*.

[21] Ivi, p. 84.

[22] Qui non si discute la "vicinanza" di Cassirer, minore o maggiore, all'uno o all'altro, ma della tendenza a "kantianizzare" in maniera inedita il pensiero contemporaneo, a rendere "attuale" il Kant critico *nel* e *col* dialogo con i problemi posti dalla filosofia e dalla scienza del Novecento.

[23] E. Cassirer, *L'originalità del Rinascimento*, in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, cit., pp. 11-12.

astratto, ma come tendenza energetica costante di realizzazione»[24]. Far diventare cose le idee e viceversa, era la stessa richiesta che il Rettore dell'Università di Amburgo rivolgeva nel 1928 al mondo politico, accademico e sociale della Germania di Weimar, nella convinzione che «i grandi problemi storico-politici che dominano e agitano il nostro presente» non dovevano e non potevano essere separati «dalle generalissime questioni fondamentali dello spirito che la filosofia sistematica si pone». Ciò significa, in altri e più palesi termini, che i due poli, ossia da un lato le realtà politico-culturali, i rapporti economici, le relazioni sociali e le istituzioni, e dall'altro la riflessione filosofica, non possono essere intese come «due forze eterogenee, per non dire ostili, che si contrappongono l'una all'altra», ma, al contrario, la «*vitale azione reciproca* [corsivo mio]» di atto e pensiero, si riverbera e risuona costantemente nei fatti storici umani[25]. Per dimostrare questa simbiosi con un esempio, Cassirer sceglie, non casualmente, una serie di tappe, e di date, che è utile riportare: la «filosofia idealistica tedesca raggiunge la sua maturità e il suo compimento nell'opera di Kant, nella *Critica della ragion pura*, apparsa nel 1781, e nella *Critica della ragion pratica*, apparsa nel 1788. Immediatamente dopo, il 26 agosto 1789, si ha, con la Costituente francese, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino»[26]. Il nesso indissociabile tra questi nodi temporali non può essere casuale, non può trattarsi di un'eventualità occasionale; ma neppure può essere il frutto deterministico di una causalità storica malamente ricalcata su quella naturale. Si tratta, invece, come aveva anticipato Goethe, dell'effetto di quella «polifonia che produce il risuonare della cultura moderna e su cui questa fonda per essenza la sua forza e il suo carattere»[27]. In quanto alla comprensione della "natura" di questo legame tra fatti e riflessione sui fatti, si tratta, ancora, come avrebbe detto il Cassirer "americano" della metà dei '40, di ciò che si può inferire studiando la storia con serietà, attività che rappresenta «non solo un diritto o un dovere, ma è anche una necessità suprema: è la nostra libertà nella stessa consapevolezza del legame e della corrente delle necessità»[28].

Ecco, è su questa «consapevolezza del legame» nominata da Cassirer che conviene soffermarsi, sull'autocoscienza raggiunta dalla modernità con drammatici sforzi e grandi tragedie, ma pure con luminose esperienze di pensiero. L'emergere, tra '400 e fine '700, di questa faticosa e progressiva presa d'atto della connessione vicendevole tra fatti e pensieri, tra eventi e concetti – che naturalmente raggiunge l'acme con

[24] E. Cassirer, *Critical Idealism as a philosophy of culture*, in Id., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. by D. P. Verene, Yale University Presse, New Haven-London, 1979, p. 65 [pur essendo stato tradotto in italiano e pubblicato nel 1981 presso i tipi della Laterza, la traduzione del passo cassireriano è di chi scrive].

[25] E. Cassirer, *L'idea di costituzione repubblicana*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 2013, p. 33.

[26] Ivi, p. 34.

[27] E. Cassirer, *Germania ed Europa occidentale nello specchio della storia dello spirito*, in Id., *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, a cura di R. De Biase, Marchese, Napoli, 2014, p. 43.

[28] E. Cassirer, *Forza e libertà. Note all'edizione inglese delle* Meditazioni sulla storia universale *di Jacob Burckhardt*, in id., *Scienza, cultura e storia*, cit., p. 128.

Kant – rappresenta forse l'elemento di discrimine più evidente di un neokantismo, quello di Cassirer, più maturo, nutrito di plurime tessere, che si abbevera a Kant non più nella sua forma dottrinale e, per così dire, disciplinare, ma se ne fa arma di comprensione e affinamento dell'indagine sul presente e sul futuro. Così, annota Cassirer in una serie di manoscritti in forma di appunti non sempre ordinati e mai pubblicati, se già nell'*Encyclopedie* si faceva chiaro che «le "scienze dello spirito" e le "scienze sociali", le *sciences morales* e le *sciences sociales* pretendono un loro proprio posto, sì da essere trattate secondo metodi particolari», neppure Kant poté «estendere la sua giustificazione "trascendentale" della conoscenza alle scienze della cultura»[29]. Ciò perché il Kant della prima *Critica* e dei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, secondo Cassirer, tendeva a classificare le «scienze della cultura» nell'ambito dello «psicologismo» in virtù dell'appartenenza di queste «alla dottrina empirica dell'anima»[30]. Il trascendentale kantiano è strumento essenziale, allora, ma non risposta risolutiva alla domanda circa la fondazione di un sapere privo ancora di solide basi teoriche e metodologiche, visto che «un'autentica *autonomia* delle scienze della cultura non sembra ancor oggi raggiunta»[31]. Kant in quanto sintesi e apoteosi del moderno è dunque l'elemento insostituibile e necessario alla determinazione concettuale e tematica delle *Kulturwissenschaften*, ma non è ancora sufficiente a dotarle di quel carattere unitario, di quel «centro di gravità»[32] la cui necessità era venuta a emergere solo nel Novecento, quando si trattava, interpretando le posizioni antihegeliane di Albert Schweitzer, di far riconquistare alla filosofia «il ruolo di guida nel grande processo di ricostruzione della civiltà moderna». Ma per far ciò, la filosofia deve «innanzitutto ricostruire e rigenerare se stessa, deve riconoscere i suoi doveri fondamentali prima di poter riguadagnare il suo posto nella vita culturale moderna»[33]. Una filosofia della cultura autonoma e produttiva di crescita civile e morale è non a caso l'obiettivo della ricerca cassireriana più matura, ma questo obiettivo non poteva essere né raggiunto né pensato come tale, senza la spinta propulsiva della storia della riflessione moderna sull'unità-distinzione sempre più accurata di fatti e idee. Ed è a questo scavo archeologico di Cassirer in direzione della genesi di questa esigenza che dedicherò il resto del mio contributo.

II. Il pensiero moderno, in tutte le sue modalità d'espressione e in tutti i suoi interpreti, non può essere descritto come *un* momento della storia della filosofia, con una sua linearità individuabile e con degli *auctores* specifici, che pur aggiungendo nota a nota e superandosi l'un l'altro in riflessione su riflessione, trova una sua coerenza e un suo profilo preciso. O meglio: la modernità filosofica è *anche* questo, ma

[29] E. Cassirer, *Scienze della cultura e scienza storica*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., p. 51.
[30] *Ibidem*.
[31] Ivi, p. 53.
[32] E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, vol. III/1, La nuova Italia, Firenze, 1966, p. 191.
[33] E. Cassirer, *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza cultura e storia*, cit., p. 115.

non soltanto. Se si prende, ad esempio, la parabola della filosofia cartesiana, si intuisce che questa va intesa come «espressione e sintomo di un movimento spirituale *universale*»[34]. Lo storico della filosofia che, esule in Svezia a causa dei noti rovesci prebellici tedeschi, rende omaggio al Paese che lo ospita dedicando a studiosi e "eroi" scandinavi del pensiero una serie di contributi di raffinata metodologia storiografica[35], intende Descartes non soltanto come "un pensatore", sia pur di straordinaria importanza, ma, in un certo qual modo lo spersonalizza, lo neodimensiona (e non ridimensiona) leggendolo come parte di un tutto. E forse, in questa neodimensionalità, restituisce all'esperienza di pensiero cartesiana, ancora più valore di quella del "padre della filosofia moderna": «quale svolta rappresenta la filosofia di Descartes nell'evoluzione dello spirito moderno? Non è sufficiente rappresentarla come una nuova configurazione del mondo e una nuova interpretazione della vita contrapposte al medioevo»[36]. Così come gli occhi lucidi di un malato sono sintomo di febbre, che a sua volta può essere sintomo espressivo di una patologia ancora da scoprire, così Descartes, ma assieme a lui la lunghissima catena di "operatori" culturali della modernità che a lui portano (da Lipsius a Bodin, da Charron a Cardano e a Vossius, da Montaigne a Vives[37]) e che da lui prendono abbrivio (da Grozio a Malebranche, da Bayle a Oldenburg, da Arnauld a Boyle[38]), è il segno diagnostico di un flusso dell'accadere spirituale che comporta – non può che farlo – una profonda trasformazione di status del corpo spirituale di un'epoca. Con fatica, con sacrificio di uomini e abbandonamenti di concetti, tradizioni e cose, la modernità e le sue vicende si configurano a loro volta come nuove e potenti polluzioni scaturenti dal flusso perenne dell'«antitesi ancestrale che domina tutta l'analisi filosofica, e che sempre e di nuovo riemerge nella storia della filosofia, quella tra "idealismo" e "realismo"»[39]. Erano "realisti" o "idealisti" i moderni? Né l'uno né l'altro, ovviamente, eppure erano l'uno e l'altro, erano insieme il prodotto e la genesi delle vicissitudini di processi culturali secolari. E però, come si diceva in precedenza, quello che caratterizza e delinea i contorni del moderno con nettezza, è la ripresa "nuova" dell'opposizione suprema e la sua riedizione in termini originalissimi. Ciò perché, vista da un piano di epistemologia storica, «un'idea filosofica», i suoi antecedenti e la sua *Wirkungsgeschichte*, «non può mai

[34] E. Cassirer, *Descartes e la Regina Cristina di Svezia*, in Id., *Descartes, Corneille e la Regina Cristina di Svezia*, a cura di R. De Biase, ScriptaWeb, Napoli, 2009, p. 149.

[35] Oltre a quello appena citato, vanno ricordati E. Cassirer, *Axel Hägerström. Uno studio sulla filosofia svedese del presente*, a cura di R. De Biase e M. Papa, Aracne, Roma, 2017 e Id., *Thomas Thorild nella storia spirituale del Diciottesimo secolo*, con una *Premessa* di R. Pettoello, a cura di R. Saccoia, Aracne, Roma, 2017.

[36] E. Cassirer, *Descartes e la Regina Cristina di Svezia*, cit., p. 149.

[37] Sono tutti autori su cui Cassirer si sofferma nel magnifico saggio su Cristina.

[38] Oltre che in tutti i libri precedenti e successivi, una disamina della metodologia di ricerca storica sul moderno, sta per uscire presso i tipi della FedOA: E. Cassirer, *Sul moderno: Descartes, Spinoza, Leibniz*, a cura di G. Salzano, in corso di stampa. Tutti nomi nel corpo del testo hanno un richiamo in queste pagine che presto prenderanno la luce.

[39] E. Cassirer, *L'idea di diritto e il suo sviluppo nella filosofia moderna*, in Id., *Scritti di filosofia e politica*, a cura di T. Caporale, note e avvertenze di I. B. D'Avanzo, Aracne, Roma, 2018, p. 105.

essere determinata soltanto dal suo contenuto, ma dalla modalità della sua *fondazione*». Ma per giungere a ciò, per poter riandare alle sorgenti di un movimento di inarrivabile grandezza spirituale come la modernità, è necessario non affidarsi «soltanto (…) a ciò che *dice* [*b e s a g t*], ma a ciò che *significa* [*b e d e u t e t*]»[40]. Concentrarsi, dunque, sul significato del moderno vuol dire sapersi rappresentare i suoi "prodromi" i suoi "esiti" e i suoi "risultai" come "segni" bisognosi sempre di continue mediazioni, dal momento che il "risultato" non si può che «"mediarlo" filosoficamente»[41]. Segno di segni, e allo stesso tempo segno, oggetto del segno e suo interpretante[42], la modernità si incarica così la "fatica del concetto" di tenere indissolubilmente legati il piano del reale realizzarsi dei fatti e le idee che questi fatti permeano e da cui sono permeate. Mai prima dell'Umanesimo e Rinascimento italiani, accompagnati dalla filosofia di Cusano, si davano le circostanze per le quali era consentito pensare una «*storia* filosofica dei *problemi*» con una sua identità, separata eppure unita a ciò che l'aveva preceduta. Si trattava di capire, nel 1927, se a partire dal Quattrocento fosse stato possibile «fornire una risposta alla domanda se e in che misura, pur nella molteplicità degli approcci ai problemi e nella divergenza delle soluzioni, il movimento di pensiero del XV e XVI secolo costituisca una unità in sé conclusa»[43]. È chiaro, si tratta di due questioni differenti: la definizione di un profilo unico delle molteplici manifestazioni e dei tanti "sintomi" della modernità, e la "cosa in sé", la carne viva che irrora queste diversità; il tratto comune, "esteriore", "storiografico", che lega Ficino e Pico, Cusano e Shaftesbury, Montaigne e Galilei, e il fuoco intimo, generatore, dove tutte queste luci convergono. Eppure le due *Fragen*, quella più propriamente storiografica e quella concettuale, in Cassirer si sovrappongono mescolandosi e meticolosamente integrandosi, pur conservando una loro riconoscibilità. La modernità per un verso «*sa* e *sente* di essere un rinnovamento spirituale»[44], affermando così la sua natura bifida di coscienza di sé e slancio partecipativo a questa coscienza, e dall'altro "ripete" ciò che la Grecia e il Medioevo avevano solo iniziato ma non sistematicamente realizzato: la laicizzata sintesi tra «tensione verso l'universale» e «l'idea per cui solo l'approfondimento del particolare concreto e la più sottile precisione del dettaglio storico possono realizzare e garantire l'autentica universalità»[45].

III. Mere considerazioni di metodologia storiografica, seppur raffinate? Anche, ma non solo. Quando, come in Cassirer, il modello procedurale eletto si accompagna a una profonda consapevolezza del ruolo etico e della funzione emancipatrice della

[40] E. Cassirer, *Axel Hägerström*, cit., p. 36.
[41] *Ibidem*.
[42] Faccio mia – e di Cassirer – la classica definizione triadica di segno, proprio della semiotica di Peirce.
[43] E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, con una *Introduzione* di M. Ghelardi, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 8.
[44] Ivi, p. 3 (corsivi miei).
[45] Ivi, p. 8.

filosofia[46], ciò che emerge è il ritratto di un'avventura intellettuale nutrita insieme da scintillante poliedricità e da rigoroso slancio all'unità delle forme culturali e dei saperi particolari. Apparentemente, le osservazioni registrate da Cassirer in alcuni saggi degli anni Trenta e Quaranta che mi accingo ad analizzare e, con ciò, a chiudere il mio contributo, non hanno molta congruità con quanto finora sostenuto a proposito della centralità della riflessione della modernità e sulla modernità. Ma non sarà impossibile, a mio avviso, vedere nelle posizioni più generali di Cassirer in riferimento ai compiti della filosofia, un diretto legame con quanto finora si è cercato di mostrare: la primazia del moderno nell'acquisizione della "vera" funzione della filosofia, congiunta alla consapevolezza della sua responsabilità nel processo di progressiva umanizzazione cosmopolita (perché un'umanizzazione o e totale o non è) dell'umanità.

Kant, si sa, è il culmine e la *Vollendung*[47] della modernità. Dopo di lui, «figlio del suo tempo»[48], la filosofia, la metafisica e la scienza – fino a Königsberg quasi indistinguibili – «hanno subito una radicale modificazione». Soprattutto l'ultima, la scienza fisica newtoniana della natura, su cui Kant poggiava l'intera impalcatura del suo pensare, viene in pratica depositata nell'armadio dei ricordi «in conseguenza della teoria della relatività e della teoria quantistica». Non solo: «la fondazione di una teoria scientifica della vita e i problemi posti dalla teoria evoluzionistica e dalla storia genetica, nonché dall'etnologia, dalla linguistica e dallo studio comparativo della mitologia e della religione, hanno fatto sorgere una moltitudine di compiti nuovi»[49]. A questi compiti la filosofia si è applicata in una maniera del tutto rinnovata e ripensata, perché da essi appellata e chiamata in causa. Nell'impossibilità di sottrarsi a quest'appello, la riflessione filosofica dovette riformulare molte delle sue certezze e modalità di osservare una realtà completamente differente da quella Sette-Ottocentesca. «E tuttavia – così prosegue Cassirer, in questa sorta di autoanalisi – per mutata che sia la specie stessa dei compiti che stanno di fronte alla filosofia, per ampliato e quasi senza confini che appaia il loro ambito, io resto convinto che non per ciò noi siamo costretti ad abbandonare il problema critico fondamentale così come Kant lo vide»[50]. E come lo videro Descartes, Spinoza e Leibniz, come lo videro le generazioni di filosofi, scienziati, artisti, poeti, architetti, e la totalità di un movimento spirituale unitario che "sapeva" di rappresentare un *novissimum* nel cuore della storia universale. La filosofia moderna, che letta superficialmente e con pigri-

[46] Su ciò, si legga l'esemplare saggio di J. Habermas, *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*, in Aa. Vv., *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, hrsg. D. Frede, R Schmücker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, pp. 79-104.

[47] Prendo a prestito il termine che Heidegger usa nel *Nietzsche*, per suggerire il movimento che col filosofo di Röcken si compie nella metafisica dell'Occidente.

[48] E. Cassirer, *Il concetto di filosofia come concetto filosofico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari, 1985, p. 64.

[49] Ivi, pp. 64-65.

[50] Ivi, p. 65.

zia, si caratterizzerebbe – lo aveva detto Hegel – come il passaggio dalla sostanza al soggetto, viene al contrario rivivificata dal "soggettivismo" kantiano e neokantiano[51] che ha saputo raccogliere le istanze lasciate da quella irrisolte, portandole a frutto maturo. Le forme e le prassi culturali che la modernità ha inaugurato, si caratterizzano infatti, e inoltre, per la loro circolarità, per il loro incessante muoversi e intrecciarsi attorno a quel centro irradiante che è il soggetto, l'individuo, la persona. Un bell'esempio del modo di pensare il lavoro dello storico, ce lo dà Cassirer quando ragiona sul «*"teismo universale"» e sul «problema della religione naturale nel XVII secolo*»[52]. Qui, il pensatore esiliato in Svezia, parte delineando il ricco profilo formativo della Regina Cristina per evidenziare le difficoltà a cui andava incontro il "precettore" Descartes una volta giunto alla sua corte, vista la decisa preferenza del francese per una mente ancora non influenzata da preconcetti e false conoscenze. Cristina «aveva mostrato fin dalla prima giovinezza una straordinaria diligenza e pare che fosse dotata di una capacità di apprendimento praticamente illimitata. Non c'è ambito del sapere che nel corso dei suoi studi non abbia sfiorato almeno una volta, e utilizzava con vera maestria molti di questi, in special modo quelli relativi alla conoscenza e all'uso delle lingue straniere»[53]. La descrizione del bagaglio di conoscenze acquisito da Cristina, è allora lo spunto che Cassirer sfrutta per descrivere il contesto "spirituale" globale del mondo della cultura dell'epoca: fin dall'inizio della sua capacità d'apprendimento, «Cristina è potentemente catturata da quel movimento spirituale che prese piede alla metà del 15mo secolo per poi ampliarsi sempre di più. Questo movimento prese il suo inizio con l'opera di Nicola Cusano *De pace fidei* (1454), trovando in esso già la sua verace e classica impronta»[54]. Ma questa posizione cusaniana, matrice di una «nuova "filosofia della religione"», si lega "spiritualmente" ad altre istanze ed altre forze, visto che in quei tempi, «le battaglie per la fede significavano la *pax fidei* più che un problema teoretico, diventando urgentissima esigenza pratica. Non riuscendo a regolare in nessuna maniera questa esigenza, tutto l'ordinamento sociale e morale era minacciato e scosso. Così, la tematica filosofica si trasformava in un tema eminentemente politico. In questo senso viene accolta la dottrina dello stato del Sedicesimo secolo. Jean Bodin, uno dei più significativi teorici del diritto statuale del suo tempo, è nello stesso tempo l'autore del *Colloquium heptaplomeres* che segna una nuova fase dello sviluppo del "teismo universale"»[55]. In questo dibattito, si ascolta anche la voce di Herbert da Cherbury e del suo *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*. Secondo Cassirer, quest'opera avrebbe avuto notevole influenza su Cristina. Ma cosa e come avrebbe risposto a ciò il suo,

[51] Cfr. E. Cassirer, *Che cos'è "soggettivismo"?*, in Id., *Conoscenza, concetto e cultura*, a cura di G. Raio, Laterza, Bari, 1998, in part. pp. 177-178.

[52] E. Cassirer, *Descartes e la Regina Cristina di Svezia*, cit., pp. 83 ssg.

[53] Ivi, pp. 83-84.

[54] Ivi, p. 86. Ed è assai interessante andare a vedere i passi del libro di Cusano che Cassirer riporta (che poi sono i medesimi citati in *Individuo e cosmo*, segno di coerenza tematica e rafforzata intenzione storiografica).

[55] Ivi, p. 87.

di Cristina, "maestro"? Descartes avrebbe negato a Herbert (e a Cristina) il rigore e la prudenza necessari per un'autentica ricerca della verità. Descartes, infatti, pur non negandogli «una certa attenzione», vede in questo libro un «errore di fondo nel fatto di non aver posto nettamente la linea di demarcazione tra "fede" e "sapere" e di aver mescolato la verità rivelata con le conoscenze che si possono ottenere mediante deduzione [*Schlußfolgerung*] naturale (*par le raisonnement naturel*)»[56].

Come si vede, il metodo di Cassirer è quello di mostrare come attorno a una figura individuale, Cristina, e collettiva (la sua corte, le sue letture, i suoi affari politici etc.) ruotino incessantemente forme diversissime di saperi e di culture, spunti letterari e categorie dottrinarie, correnti di pensiero e sovrapposizioni tematiche. Ma c'è un altro aspetto interessante che si può trarre da queste riflessioni cassireriane, ed è la posizione assunta dai "grandi" filosofi nel tutto della scia della cultura dei loro tempi. In questo senso, si può parlare, nel caso in questione, di rivoluzione cartesiana? Certo, ma attenzione: Descartes si incarica indubitabilmente di un lavoro inedito e prezioso, ma può farlo solo in virtù delle preesistenti forze plasmatrici della cultura del suo tempo[57]. Il lavorio della filosofia che scava, costruisce e rigenera, non è mai il lavoro di un singolo, seppur grande, intelletto, non è mai riflessione isolata ed incondizionatamente emergente, ma sempre tassello, *sempre*, di quel mosaico caleidoscopico che si può chiamare dialettica storica dei paradigmi culturali[58].

IV. Mi accingo a concludere. Cassirer probabilmente non è stato e mai sarà un pensatore à la page, un filosofo dalla cui operosità (e dalle brighe accademiche) sono nati brillanti seguaci, una sorta di affascinante *poète maudit*, leggendo il quale si resta a bocca spalancata anche davanti a ragionamenti, spesso sconclusionati, che non lo meriterebbero. Nella manualistica media – se non mediocre – il suo nome è quasi sempre pigramente associato ai neokantiani di Marburgo, e difficilmente in quelle pagine si va oltre la menzione della trilogia delle forme simboliche e dei due libri terminali della sua parabola di ricercatore, il *Saggio sull'uomo* e *Il mito dello Stato*, facendo fatalmente perdere l'autentica dimensione multiforme, "umanisticamente rotonda" e cosmopolita del suo pensiero. In questo, molto diverso da quelli, pur rigorosi e lucidi, di Hermann Cohen e di Paul Natorp. Strani percorsi della fortuna di un filosofo: si faccia mente solo all'episodio di Davos, dove Cassirer e Heidegger

[56] Ivi, pp. 92-93.

[57] Forse, e secondo me senza eccessive forzature, si potrebbe tradurre questo costrutto cassireriano con la "forza plastica" di Nietzsche. Il che significherebbe da un lato misurare come la consapevolezza dell'intima connessione di cultura, storia e storia della cultura toccasse anche le corde del giovane Nietzsche, e dall'altra ripensare l'atteggiamento complessivo del filosofo di *Umano troppo umano* sotto un'altra e più ricca luce che non quella – o almeno non quella soltanto – del nemico di ogni pensiero sistematico e coerente. Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III, Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, t. 1, Adelphi, Milano, 1972, pp. 264-265.

[58] Su ciò, cfr. U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano, 1985, pp. 331-333.

si fronteggiarono nella celebre «disputa sull'eredità kantiana»[59], quando invece, a mio avviso, il vero confronto era di più ampia portata e riguardava essenzialmente funzione e compiti della filosofia. La lettura cassireriana di Kant lì a Davos era certamente una rivendicazione puntuta e persino accorata della valenza ancora incidente del trascendentale nel pensiero filosofico contemporaneo, ed anche la difesa contro la "metafisica" della finitezza dell'esserci, cifra fondamentale secondo Heidegger del trascendentale kantiano, aveva raggio e orizzonte più ampi di quanto in realtà si discutesse nella cittadina svizzera. In gioco in effetti vi era «la liberazione nel senso – dello schilleriano – "rigettate da voi l'angoscia di ciò che è terreno"»[60], vi era la questione se la filosofia avesse oppure no un valore emancipatorio, se il significato kantiano dell'esperienza *significasse* o no, qualcosa che oltrepassasse l'esperienza stessa. Nel 1931, recensendo il *Kantbuch* di Heidegger, Cassirer avrebbe infatti scritto che pur situandosi «all'inizio della metafisica kantiana», costituendone «in certo qual modo la porta di ingresso», e così determinando per essa «la "terra della verità" come verità *empirica», la dottrina dello schematismo trascendentale «lascia spazio per un essere di diverso significato» dalla sola «realtà effettuale fenomenica»*[61]. Questo "spazio" non è solo il ricettacolo per «*cose», bensì per «"intelligenze"*, per l'essere di un regno di *personalità* liberamente agenti e assolutamente autonome»[62].

E se questo era l'intento dell'interpretazione cassireriana dello schematismo – e della rivoluzione kantiana in generale –, ossia il perenne utilizzo dell'atteggiamento critico per l'emancipazione dell'uomo dagli oscuri rigurgiti del dogmatismo vecchio stampo e del totalitarismo sopravveniente, evidentemente Cassirer non aveva captato lo *Zeitgeist*. O forse lo aveva compreso perfettamente, e proprio da questa consapevolezza sarebbe poi sorto lo spirito testimoniale di Cassirer contro ogni irrazionalismo politico e filosofico, contro il ritorno di un pensiero magico-mitico supportato da tanti stregoni e profeti, avvolti in camicie nere o brune. L'infaticabile attività di difensore del monito kantiano ad uscire dallo stato di minorità, non poteva certo mettere Cassirer sotto una luce positiva, sia da quella irradiata dai regimi totalitari nella loro più diretta caratura propriamente politica, sia da quella emergente in ambito accademico e pubblicistico. È la modernità, la grande eredità del Seicento sullo spirito della contemporaneità, viene manifestamente e potentemente in chiaro in uno degli ultimi scritti di Cassirer: nel 1944, già negli Stati Uniti, Cassirer pubblica un breve ma densissimo saggio che porta il titolo che poi sarà dato al libro uscito postumo nel 1946[63]. Detto in breve, si tratta di una forma miniaturizzata della monografia che Cassirer non riuscì a vedere, ma per quel che mi interessa, è

[59] E. Cassirer - M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano, 1990.

[60] E. Cassirer, *Appendice II*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Latera, Roma-Bari, 1999, p. 229.

[61] E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in M. Heidegger, E. Cassirer, *Disputa sull'eredità kantiana*, cit., p. 128.

[62] *Ibidem*.

[63] E. Cassirer, *Il mito dello Stato (1944)*, in id., *Scienza, cultura e storia*, cit., pp. 83-99.

una conferma dell'intima correlazione tra modernità ed elogio della cultura in tutte le sue declinazioni e in particolar modo della filosofia della cultura. I tempi tragici in cui Cassirer si trova a scrivere, gli impongono di sottolineare come negli «ultimi cento anni non c'è forse fenomeno più difficile e sconcertante dell'ascesa rapida e netta e dell'improvviso declino e caduta del pensiero politico»[64], e per quanto riguarda quest'ultimo fenomeno, la causa principale, ma non l'unica per Cassirer si deve trovare nell'«enfasi romantica sulla storia», che però «diventò nelle mani di Hitler e di Mussolini, il materiale da cui lo Stato mitico fu costruito»[65]. Il degradarsi della dignità del pensiero politico, ridotto a formulario di parole arcane e promesse di regni millenari, era il segno chiaro per Cassirer del «fatto che la cultura umana non è affatto la cosa solidamente fondata che una volta pensavamo fosse»; ciò perché essa, la cultura, non si erge sulla sabbia ma «su un terreno vulcanico, poiché la sua prima origine e base non era razionale, ma mitica. Il pensiero razionale è solo lo strato superiore su uno strato geologico molto più antico»[66]. Sempre pronto a eruttare, il pensiero mitico genera veleno e tossine, ma la cultura può però avere un antidoto e Cassirer non mostra dubbi sul fatto «che la filosofia avrà la sua parte e farà il suo dovere in questo lento processo di ricostruzione e forse il suo più grande contributo può venire attraverso una riaffermazione dell'analisi etica fatta da Spinoza all'inizio del diciassettesimo secolo»[67]. Il filosofo olandese era pienamente consapevole che uno Stato in quanto assieme comunità e moltitudine, avrebbe dovuto reggersi sulle ragioni della razionalità e della consapevolezza, ma era pure convinto che «una passione non può essere superata da un ragionamento, ma deve essere distrutta da una passione più forte e contraria»[68]. E questa passione non può che essere quella di unire fortezza d'animo e generosità, perché è l'unico modo per darsi «il coraggio di essere saggio, di vivere una vita indipendente, attiva e razionale», ossia il presupposto irrinunciabile «per conquistare e assicurare la libertà dello spirito individuale e della società umana»[69]. Ecco, perciò, la necessità che il moderno riprenda voce e parli nel consesso della dialettica delle prassi sociali delle epoche del presente e degli evi a venire: c'è qualcosa di invariabile nello spirito dell'umanità, la tendenza irresistibile all'autonomia e all'autodeterminazione. Se noi oggi "sappiamo" e "sentiamo" questa tendenza come qualcosa che ci appartiene per natura, allora lo dobbiamo a quegli uomini venerabili e temerari che non sono venuti a patti con l'immutabilità – e la sicurezza – della tradizione e della consuetudine. Ne saremo degni, di siffatti sforzi, chiede Cassirer a se stesso e a noi "attuali"?

[64] Ivi, p. 83.
[65] Ivi, p. 96.
[66] Ivi, p. 97.
[67] Ivi, pp. 97-98.
[68] Ivi, p. 98.
[69] *Ibidem*.

Cassirer: A Philosopher of Technology?

Luigi Laino

Introduction[1]

The uncovering of technology as a shape of spiritual agency seems to suggest that it plays a prominent role in Cassirer's philosophy. If that is true, the question of technology traces back at least to the *Philosophie der symbolischen Formen*. Therefore, the first section of this paper will deal with the key assumptions concerning technol-

[1] Cassirer's works are cited as follows:
CIPC – Critical Idealism as a Philosophy of Culture [1936], in K. C. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 7, Meiner, Hamburg, 2011, pp. 93-119.
EM – An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture [1944], Doubleday, New York, 1956.
EP4 – Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band, Engl. tr. by W. H. Woglom, C. W. Hendel, *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*, Yale University Press, New Haven, 1950.
FuT – Form und Technik [1930], in T. Berben (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 17, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 139-184. Engl. tr. by W. McClelland Dunlavey, J. M. Krois, in A. Sissel Hoel, I. Folkvord (Eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, Palgrave-Macmillan, London, 2012, pp. 15-53.
GpA – Geschichte der philosophischen Anthropologie, in G. Hartung, H. Kopp-Oberstebrink, J. Faehndrich (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 6, Meiner, Hamburg, 2005, pp. 3-23.
GuL – «Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart [1930], in T. Berben (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 17, pp. 185-205.
KmM – Kant und die moderne Mathematik [1907], in M. Simon (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 2001, pp. 37-82.
LK – Zur Logik der Kulturwissenschaften [1942], in C. Rosenkranz (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 24, Meiner, Hamburg, pp. 355-486.
MS – The Myth of the State, Yale University Press, New Haven, 1946.
MsF – Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in J. M. Krois (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 1995.
SuM – Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen [1925], in J. Clemens (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 16, Meiner, Hamburg, 2003, pp. 227-312.
PsF1 – Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache [1923], Meiner, Hamburg, 2010.
PsF2 – Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken [1925], Meiner, Hamburg, 2010.
PsF3 – Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Meiner, Hamburg, 2010.

ogy before the publication of *Form und Technik*, which appeared in 1930. This essay will be discussed in the second section. In the third and final section, we will tackle Cassirer's standpoint in light of the debate posterior to his work. Arguably, a certain philosophical interpretation can be "verified" only via posterior developments in the history of science[2]. In particular, we will focus on Tomasello and Wrangham about the origin of morality to shed light upon Cassirer's hypothesis of the intrinsic ethical import of technological agency – or "*Ethisierung der Technik*".

1. *Technology in Light of* Philosophie der symbolischen Formen

In the preface to the second volume of *Phylosophie der symbolischen Formen*, Cassirer mentions technology, art, knowledge, ethics, law and language, as sharing the same "fundamental relation" with each other. This is implied by the existence of a system articulating the unitary shape of "spiritual formation"[3]. Accordingly, the philosophy of symbolic forms mainly deals with the research of trans-categorical operators[4], which both define the objective forms specifically and allow us to trace them back to some general conditions of possibility.

As far as the conditions of technology are concerned, it would be impossible to think of them as suddenly emerging from myth. Humans were simultaneously both magicians and technicians – Cassirer writes that magic is a sort of proto-technology[5]. At the same time, the spread of tools and the progress of technology contributed to

[2] Suffice it to mention Cassirer's idea that the sense of transcendental philosophy binds with the progress of science: the more we cut the link, the more we lose its "worth" and "content" (*KmM*, p. 37).

[3] *PsF2*, pp. XI-XII.

[4] In Cassirer's philosophy, trans-categorical operators have taken different forms. In the case of *PsF1*, Cassirer split "*Ausdruck*" in four dimensions. Respectively: sensitive, intuitive, conceptual and purely relational expression. He equally distinguished mimic, analogical and symbolic expression, and later expression, representation and symbolic function, as well as the basis phenomena I, You, and It. We cannot go into detail, but it is worth noticing that trans-categorical operators do not strictly correspond to given objective forms: they are, as it were, dragged along all forms. There is a bottom-up scale, according to which basic operators (expression in particular) may affect supposedly higher forms, but not vice-versa. By the same token, as we will see, objects of "higher" objective forms can be incorporated in "lower" symbolic forms via a semantic turn (for instance, words are conceived of as "hyper-things" in the world of myth). On these topics, see: A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in «Filosofia», XXXI (fasc. III, 1980), pp. 491-544; J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, pp. 15-44; G. Raio, *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla* Metafisica delle forme simboliche *di Ernst Cassirer*, Quodlibet, Macerata, 2005; C. Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Meiner, Hamburg, 2018, pp. 345-366.

[5] *PsF2*, p. 261.

the rupture of mythical consciousness. Thus, we must ask what triggered the change in the status of technology.

In a long paper, *Sprache und Mythos*, where Cassirer identifies technology as an independent symbolic form for the first time[6], technology and spiritual activities are conceived of as two faces of culture. The objectification of cultural objects hinges, for its part, on the dialectical distinction between mediality and immediateness. No matter what form we are taking into consideration, we will find immediateness before mediality. For instance, if we consider language too directly as the form of representation, i.e., as that symbolic function implying the intermediation between the representing and the represented, we will overlook the fact that the analysis of primitive cultures proves that words behave as "hyper-things" in the hands of the shamans[7]. Indeed, magical formulas do not show any plasticity: they have to be pronounced and played meticulously, if one is willing to bring success to his actions. More or less, the same goes for technology. In primitive cultures, technical artifacts are idolized in a way which do not allow humans to understand them for what they are. As artifacts, they should reveal to humans their status of creators, but what they see are objects endowed with proper forces and only a blurring reflection of subjectivity.

Nevertheless, the fact that we encounter here a shadow of subjectivity bears witness to Cassirer's phenomenological approach and its combination with the transcendental method. Cassirer explicitly quotes Hegel and his conviction that technology constitutes the point of departure for the representation of the externality (*Äußerlichkeit*) of the world in light of the independence of the Self (*Selbständigkeit*). The "work", the "*Tun*" are thus the conditions of possibility for the separation of the subject from objects, which now represent limitations to her will[8]. Cassirer's argument is thus the following: since myth is characterized by magic and magical agency exploits words and tools, we should postulate a "crisis" interrupting the stream of mythical imagination and entailing the diversification of technology (and language) from myth.

Therefore, within the development of symbolic forms, there are mutations which work as preconditions of new degrees of objectification. In the case of myth, sacrifices are particularly important. While, in general, human behaviour is characterized by the "almighty of desire"[9] in rituals, there is here, as it were, a point of discontinuity. Sacrifices hinder the unbounded sense of power felt by humans. In these situations, magical actions cannot manipulate the will of gods, which appears, perhaps for the very first time, as belonging to transcendent entities – almighty is transposed, so to speak, from

[6] *SuM*, pp. 278-280.

[7] I call "hyper-things" the products of the objectification of myth, where humans are fully immersed in their cultural environment. In a few words, mythical objects are things regardless of the self-awareness of subjects. On the meaning of "primitive" as "pre-symbolic", see: J. Lassègue, *Du transcendental au sémiotique*, Vrin, Paris, 2016, chap. 5.

[8] *PsF2*, pp. 251 and ff. On Cassirer's reference to Hegel's conception of technology, see: O. Müller, *Selbst, Welt und Technik*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 58-63, pp. 101 and ff.

[9] The expression is a modification of Freud's "*Allmacht des Gedankens*" from *Totem und Tabu* (*PsF2*, p. 184, foot. n. 2).

the I to gods. We may also say that the transcendence of gods parallels the objectification of reality. By the same token, actions commanded by this new objectivity, such as ascesis, show that the enhancement of the I presuppose physical limitations. Successful hunting, fishing and battles are preceded by corporal limitations and self-imposed constraints to desires. When humans are capable of suspending their immediate inclinations, they can focus on specific targets, and at the same time conceive of the I in a more sophisticated way. Compared with what they decided not to strive for, humans stepped back to discover themselves as the source of the "unity of will"[10].

At this stage, this unity is seen as the negative disruption of the world of myth, but it will acquire an affirmative character just by pointing to the concept of constitution or "formation" (*Gestaltung*), which emerges from technology. Cassirer states that the mechanic function of tools brings into play a corresponding spiritual function, in such a way that the former does not only derive from the latter, but stays in an insolvable correlation with it[11]. The usage of tools so amounts to the condition of possibility of the shaping of an external world, to the point that receptivity does not represent the start of human knowledge anymore. It is thus no wonder that Cassirer, stretching Kapp's theses on the "projection of organs"[12] and tools as means of mirroring the conformation of the human body, vindicates that the plasticity allowed by the mediality of tools does not solely concern the external world, but also the formation of "self-consciousness"[13]. At this point, Cassirer can assert that the determination of reality as the objective counterpart of subjectivity relies on the self-development of language and technology as full-manifested shapes of objectification. That finally replaces the hyper-givenness of mythical phenomena.

Truth be told, Cassirer had been clear in *Philosophie der symbolischen Formen I* too. There, technological agency appeared in the wake of technological gestures, and linguistic functions as their consequence. Indeed, with Wundt, we saw indicative gestures stemming from the grasping movement. In short, the capacity of

[10] *PsF2*, pp. 261 and ff.

[11] *Loc. cit.*, pp. 253-257.

[12] E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Westermann, Braunschweig, 1877, in part. chap. 2, pp. 29 and ff. Lassègue noticed that Kapp's thesis presupposes the existence of a natural state of the body which is very hard to imagine; nevertheless, as we will see, that does not undermine Cassirer's standpoint. Indeed, it seems that he both suspended his judgement on the question, mainly due to Kapp's commitment to metaphysical theses, and focused on the quality of technological agency. Lassègue himself highlights that "Cassirer's idea is that using a tool is also transforming its usage, committing the individual to the ever-increasing power of mediation by a progressive detachment from the immediate environment in which it was first conceived" (J. Lassègue, *Technical Activity as a Symbolic Form: Comparing Money and Language*, in: A. Sissel Hoel, I. Folkvord eds., *Ernst Cassirer on Form and Technology*, cit., p. 147). In practice, Lassègue already gave a definition of meta-environmentality.

[13] *PsF2*, p. 254. In this respect, Lassègue proposed distinguishing a "substantial" from a "functional" technology, to point to the passage from a technology mirroring organic life to a technology which entails the interaction of the elements activating artefacts – which only in this moment can be considered as machines (J. Lassègue, *Du transcendental au sémiotique*, cit., pp. 192 and ff.).

words to point to objects depends on the fact that grasping actions are performed even when objects are far from the immediate reach of the agent. To Cassirer's eye, this sort of agency is thus meta-environmental, in contrast with the immediate adaptability of animals to their environment[14]. It is striking, in this sense, that the capacity of forging the world is evident also in the purely mimetic manifestations of language. Hence, the transposition of the immediateness of the sensitive life into the mediality of spirit does not only impact each symbolic form, but also each substage belonging to it. We may conceive Cassirer's theory as implying multi-layered stages of mediality going from the zero degree of "life" to the multifaceted objectification of spirit[15].

The final remarks to the chapter on the pathology of symbolic knowledge in *Philosophie der symbolischen Formen III* draw attention to this point. Essentially, Cassirer explored aphasia, apraxia and agnosia in order to display that modifications due to neurologic diseases cause functional disturbances, and not solely topical and particular affections. Patients generally show alterations as regards performances entailing mediality. In a nutshell, they cannot distance themselves from an object and reach that "distance" which is the key passage to conceive "world as representation" – that is, as a symbolic form. For instance, a patient might not be able to associate a corkscrew with an already opened bottle. The "possible" usage of the tool is not distinguishable here from the present situation in which the object *is*. Therefore, Cassirer can confirm that the forms of the "linguistic thinking" and "tool-thinking" (*Werkzeug-Denken*) imply the passage to mediateness[16]. Progressively free from the rituals of biological behaviour and mythical ceremonies, humans enter the realm of freedom as though they were demanded to do so. In this respect, Bermes captured the essential of Cassirer's point: humanity consists of the "provocation to freedom". The race of spirit induces the passage from immediateness to mediality, from the slavery to the given to the freedom of agency. Humans, as free agents, are now compelled to be responsible for their actions since they are becoming subjects. In conclusion, if we think of technology as the way to pose the question of mediality, we

[14] This is due to the sequence of trans-categorical operators introduced above (foot. n. 4). In particular, representation portrays both an intuitive and an intentional aspect; the second is prolonged towards the function of meaning and interpreted as "reference" to a non-present element (see: B. Falkenburg, *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen*, in B. Recki hrsg., *Philosophie der Kultur-Kultur des Philosophierens*, Meiner, Hamburg, 2012, pp. 570-571; A. Sissel Hoel, *Technics of Thinking*, in A. Sissel Hoel, I. Folkvord eds., *Ernst Cassirer on Form and Technology*, cit., pp. 65-91). For Wilhelm Wundt, see: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Bd. I, Kröner, Leipzig, 1917, pp. 129 and ff. For Cassirer, see *PsF1*, pp. 124 and ff. In recent literature, however, meta-environmentality is compensated through neo-environmentality, which is the tendency to fill the distance from the environment via technicity (A. Cera, "The Technocene or Technology as (Neo)environment", in «Techné: Research in Philosophy and Technology», 21 (2017), pp. 243-282).

[15] See the introductory pages of *GuL*, pp. 185-191.

[16] *PsF3*, pp. 318-322.

would realize its elevation to the starting point of a radical version of philosophical anthropology with moral inclinations[17].

2. *Form, Technology and Ethics*

Müller has underlined that, immediately after the publication of the second volume of his trilogy, Cassirer may have developed the conviction that technology had become too important to be considered as a part of his system[18]: this would explain why he did not write a volume on technology. Indeed, we have seen that, already in 1925, the status of technology served to explain the relationship between the self-activity of spirit and objectivity. More specifically, it appears reasonable to conceive of objectification as the mode of manifestation of spirit, and technology as a sort of prism mirroring the whole mechanism which brings the "inside" to be reflected into the "outside" – and vice versa. These claims are explicit in *Form und Technik* (1930).

There, Cassirer starts from the assumption that technology is not a cultural object which takes place among the others; quite the opposite, it sheds lights on the whole process of symbolic formation, bringing from ideas to their manifestation in the actual world. Furthermore, Cassirer complains that technology has not undergone the reduction to its conditions of possibility. Thus the philosopher must shift from the analysis of technological objects to that of the "*forma formans*", from ποιούμενα to ποίησις[19]. Historically, Cassirer recognizes that this shift has been settled in Dessauer, and already presented by authors such as Zschimmer and Eyth[20]. They all shared the view that technology is a "partial manifestation" of the "cultural development in general"[21], and Eyth stated that "technology is everything which

[17] More specifically, Bermes has shown that mediation stems from the usage of tools, which implies the distancing process of humans from their environment; this does not solely unveil humans to themselves, but demands that they actualize this being-human. Technology thus implies that humanity is idealizable, and so an object of possible actualization (*Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik*, in B. Recki hrsg., *Philosophie der Kultur-Kultur des Philosophierens*, cit., p. 589). Incidentally, Bermes thinks that this agrees with Kant's idea that pure reason has the capacity to become practical (*loc. cit.*, p. 596).

[18] Suffice it to recall the notes of *Geschichte der philosophischen Anthropologie*, written during the Swedish years, where Cassirer even draws attention to technology as the main source for answering the question of man. I prefer to quote the excerpt in German: "*Die Antwort auf die Frage, was er ist, mussten wir also nicht allein der Logik, Physik und Ethik, sondern der* Philosophie der Technik *und der* Sprachphilosophie entnehmen" (*GpA*, p. 6).

[19] See: *FuT*, pp. 141-142.

[20] See: B. Zschimmer, *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinns über die Technik*, Diederichs, Jena 1914; M. Eyth, *Sieben Vorträge aus dem Gebiet der Technik*, 4th ed. Springer, Berlin, 1924; F. Dessauer, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Cohen, Bonn, 1927.

[21] "*Wir werden die Technik betrachten als die organische Teilerscheinung eines größeren Phänomens, der Kultur-entwicklung überhaupt*", B. Zschimmer, *Philosophie der Technik*, cit., p. 28.

gives to human will a corporeal form"[22]. In addition, the contact that Eyth established between the will and the spirit casts light on the capacity of drawing infinity, or the "absence of limits" experienced during technological acts. Nevertheless, technology is not conceived of as artistic creation; on the contrary, Cassirer traces back technology to the first appearance of tools and their usage. Following Eyth[23] and the first European philosophers of language, Cassirer therefore assumes that the word and the tool are the distinctive vectors of anthropogenesis. Indeed, not only are both the word and the tool capable of describing the world as objective reality, but they literally create subjectivity as a consequence of the distance from the environment implied by the emergence of such a new form of agency and rationality[24].

From the cultural standpoint, we have seen that words and tools are embedded in the world of myth nonetheless. There, they are conceived as formulas and means which favour an immediate agreement between man's desires and reality. In the world of the *Ausdruckswahrnehmung*, man's fears and feelings are projected into reality and the intimate connection so established prevents us from detaching the imprints of our soul from the world. In some respect, technology, as a "creature of spirit", is thus the antagonist of soul[25]. Humans, as partaking in nature, are indeed subject to the same forces dominating the rhythms and the life of the latter. With a partial modification of the picture given in *Philosophie der symbolischen Formen*, Cassirer now asserts that the division process starts from religion, in which man is still passive to the will of gods, goes through magic, in which he begins forming the world, and eventuates in technology as the rational and active dominance over objects[26]. It is also noteworthy that, under the lens of distance, the idea of technology as somehow expanding from the body is called into question. Indeed, when the world is so elevated to the status of form[27], the limits of the body are surpassed or at least suspended.

However, there is no room for instantaneous sublations in Cassirer's phenomenology of culture. As I showed before, we have to disclose processes that cross the different symbolic forms. In the case of myth, it is confirmed that the almightiness of the I prefigures the distance which is characteristic of technological agency. The success of an action relies on the exact representation of its goal, so as to make of

[22] M. Eyth, *Sieben Vorträge*, cit., p. 1.

[23] *Loc. cit.*, p. 12.

[24] Müller insists that Cassirer's work is scattered with metaphors regarding the intertwining of technology and thinking (*Selbst, Welt und Technik…*, p. 101; see also B. Falkenburg, *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen…*, pp. 577 and ff.). I do not agree, however, that these analogies are always relevant. In particular, we cannot consider as central those surfacing before 1925, when technology appeared as a cultural phenomenon alongside myth. However, already in the first volume of his trilogy, Cassirer considered "signs" (*Zeichen*) as "organs of thought".

[25] *FuT*, p. 164.

[26] *Loc. cit.*, pp. 155 and ff. Also see: N. Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik*, Der neue Geist, Leipzig, 1922, p. 30, as a possible Cassirer's source among the others.

[27] *FuT*, p. 151. But see foot. n. 12 and 51 for further developments.

the latter an image of a particular and intense nature. As we have seen in the first section, this image intersects the rituals that we have to observe in order to procure ourselves fortune. These have to be painstakingly performed if we want to succeed in a hunt or in capturing prosperity for the harvest. Clearly, images and words in the rituals are already able to make present what it is not, but the usage of tools is not, as it were, neutral to the I.

Technological agency is characterized by both the nearness and the distance in acting. The first characteristic is already at play in the mythical world, while the second specifically emerges due to the replacement of desire with the "power of will"[28]. According to Cassirer, the main effect of this power is the entrenchment of a goal in an autonomous and, so to speak, "far" position. As a consequence, we observe both the rise of the world of objects – and of their intuition – and the limitation of the I in the face of such a reality. In contrast with the desires animating the reality of myth, human will, indeed, finds in objects an obstacle to its full satisfaction: these limits are necessary to make its force come to light. Indeed, once the I keeps distancing from the Es, it learns that the latter have their rules and that here lie the limits of its will. As a response, the I aims to forge a new representative order, so as to direct the process and not only to be merged into it.

A significant example of this mechanism is deducible from the historical structure of myths concerning technological agency. At the beginning, as we have seen, technological objects can be venerated as hyper-givens, unrelated to human agency. But as soon as culture provides the "titanic pride" of the forgers in its contraposition with the fear of demons and gods, things are changed:

> The world of desire and dreams in which magic had enveloped the human being is destroyed. Man sees himself led into a new reality that receives him with a seriousness, and severity, and necessity that obliterates all his desires. However, if he cannot escape this necessity, and he is no longer able to control the world according to his desires, he now learns to master it increasingly with his will. He no longer attempts to control its course; he falls into line with the iron law of nature. But this law does not enclose him like the walls of a prison. By means of this law, he tests and wins a new freedom (FuT, p. 163, Engl. tr., p. 34).

As is clear, Cassirer's attempt seems to enlarge the perspective of classic German culture, which pinpointed the core of anthropogenesis in art (Schiller) or language (Herder and von Humboldt). He adds technology to the list[29] as that

[28] *Loc. cit.*, pp. 156 and ff.

[29] Cassirer underlines that technology differs from art for two reasons. On the one hand, technological objects, once produced, are embedded in a world of things obeying the laws of nature. This means that into such objects nothing of the I is poured. Quite the opposite, artworks are always the expression of the personality of an artist and her time: in this respect, artistic objects represent good examples of the concrete universal since individuals are brought to expression in their works. Furthermore, one thing is to consider the beauty of technological objects, another is to do the same but concerning artworks. The beauty we admire in technological objects eventuates in the perfect adherence to natural laws: it is the perfect solution to a physical or enginery problem (B.

form which allows the measurement of the impulse toward the outer world – on the basis of the "centre of person". Technology thus instantiates a limiting-dialectic, *à la* Fichte: it is revelation of the inside in the outside, manifestation of the outside on the inside, without implying a mere fusion of the two[30]. The scheme below frames the process:

$$I \leftrightarrow \text{technological agency} \leftrightarrow Es \text{ (external or objective reality)}$$

Nevertheless, the liberation process implied by the discovery of technology has side effects. Just as humans are freed from myth and nature via the shaping and the usage of tools, the passage from tools to machines seems to entail a reduction of such liberty. In this respect, Cassirer even mentions Marx and argues for the differentiation of technology and labour. In principle, the first shapes of agency are prosecutions of bodily motions; that is, they are a mere expression of interiority (*Ausdruck*-phase). But the usage of tools historically produces an acceleration[31],

Falkenburg, *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen*, cit., p. 579). From this perspective, technology and science, unlike art, give up on balancing expression and meaning, and clearly lean toward plain objectivity (*FuT*, p. 180). In this respect, it is worth remembering that Cassirer's essay appeared in a volume devoted to the effect of technology on performing arts (see J. M. Krois, *The Age of Complete Mechanization*, A. Sissel Hoel, I. Folkvord eds., *Ernst Cassirer on Form and Technology*, cit., pp. 54-61). As a partial endorsement of Cassirer's position, it can be helpful to consider that, in recent works on visual design, the question of beauty is tangential since what belongs to visual design is just "everything which can be planned to be seen under given conditions" (R. Falcinelli, *Critica portatile al visual design. Da Gutenberg ai social network*, Einaudi, Torino, 2014, p. 9).

[30] *FuT*, p. 167. Some helpful remarks on this limiting process are made by Cassirer in his text on the *Basisphänomene* (*MsF*, pp. 123 and ff.). Cassirer distinguishes three basis phenomena, that is, he provides another trilogy of trans-categorical operators: 1) the I; 2) the acting (*Wirken*), and 3) the work (*Werk*). The first corresponds to the world of "expression". It is important to notice that the concept of I emerging from (1) is not that which substantiates the objective phase of (3). Indeed, the I is here "process", "motion"; it is not a *cogito*, and strives to become manifest outside. Once this happens, we enter (2). This phase is defined by the boundlessness of the inside and the delimitation of the outside since our actions bring the others into play. The object we face in this stage is not independent (*ein Eigen-Seiendes*), but a limiting factor of our "space of action" (*Raum des Handelns*). It is You, as something rivalling for the same space as the I. Thus, the I leans toward the social-world and captures its originally ethical dimension (*Ethisches Urphänomen*), to the point that other people are here not "*extra*", but "*praeter nos*". However, the transition to (3) overcomes the purely sentimental relations occurring in the world of the You. There, we acted and suffered; that is, we were still not distant from ourselves and not in front of objective "works". Once this happens, the "objective-" arises from the "work-awareness". As in Heidegger's *Sein und Zeit*, the awakening of humans does not point to the world of objects directly, but goes through the "mastery of the works" (*Werkbemeisterung*). Cassirer writes: "Only in forming things gain their proper 'reality' (*Wirklichkeit*), they attain 'existence'" (*loc. cit.*, p. 257).

[31] O. Müller, *Selbst, Welt und Technik…*, pp. 192-195. The link between technology and time in Cassirer has been studied by J. M. Krois, *Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie*, in «Phänomenologische Forschungen», vol. 15 (1983), pp. 68-93; and E. W. Orth, *Zum Begriff der Technik bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in «Phänomenologische Forschungen», 20 (1987), pp. 91-122. As is known, such relation was focal to Leroi-Gourhan (*Ge-*

whose consequence is the distancing process described above (*Darstellung*- and *Bedeutung*-phase). Accordingly, if tools are increasingly shaped regardless of their bodily and kinaesthetic roots, machines do not replicate any part of the body (of humans or animals) which performs given actions. For instance, airplanes become efficient only when they cease to mimic birds' wings – both aesthetically and functionally. But for this very reason, machines modify the meaning and rhythm of actions and may also introduce both "different means" and new goals which are alien to the human ones. Therefore, humans may amount to a non-essential part of the technological process[32]. Cassirer thus recognizes the "*Entfremdung*" caused by machines and, in some sense, even preconizes the exteriorization process upheld by authors such as Leroi-Gourhan[33].

That said, it is clear that the development of culture cannot be reversed: spirit cannot go back to a supposedly original state of nature. Cassirer harshly criticizes, indeed, the fatal nostalgy of purely natural conditions. In addition, the distancing process impacts the whole system of the symbolic forms, and higher degrees in language and science imply that we find technology in a corresponding stage[34] – involving machines and alienation. Of course, such a transformation does not come out of the blue: in a phenomenology of culture, as I said, we have to point to thresholds that work, so to speak, as borderline phenomena. In the case of tools, Cassirer seems to refer to Hegel's description of servant's work: the object forged by the servant is not only a piece of inert matter, but a prism through which he stares at his own agency. In this way, his action is poured into a stable object of the

sture and Speech, Eng. tr. by A. Bostock Berger, MIT Press, Cambridge USA-London, 1993, vol. II) and, more recently, has been a key point for: B. Stiegler, *La technology et le temps*, Fayard, Paris, 2018. However, Stiegler quotes Cassirer once and indirectly (at p. 24, with respect to the recovery of rationalistic philosophy).

[32] *FuT*, pp. 169 and ff.

[33] Arguably, this is due precisely to the common reference to Kapp – cfr. E. Clarizio, *La vie technique*, Hermann, Paris 2021, pp. 136 and ff. Nevertheless, it is hard to judge whether Cassirer's standpoint integrally aligns with Leroi-Gourhan. In the first place, the French palaeontologist coupled the concept of organic projection with the natural origin of technology. Both the hands and teeth, as well as the effects of natural elements inspire the invention of techniques (A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris 1943, in part. intr. and chap. 2). As far as I can see, Cassirer's perspective does not allow us to take such a material influence into consideration. That is striking since Engelhardt, one of Cassirer's sources, explicitly asserts that matter is the first "authentic issue" of technology (*Weltanschauung und Technik*, Meiner, Leipzig 1922, p. 66). Be that as it may, Cassirer only points out that the usage of technology parallels the discovery that natural phenomena are regular. Last but not least, exteriorization is intended to provoke the disruption of the human body in its final stages (A. Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, cit., I, in part. pp. 129-130; II, pp. 245 and ff.; see also M. O' Connell, *To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Granta, London, 2017). Cassirer does not foresee such a devastating side effect.

[34] That is: to given stages of linguistic developments correspond certain forms of technology (B. Falkenburg, *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen*, cit., pp. 578-579). Therefore, it is possible to afford a comparative study of cultural forms.

external world[35]. The consequence of this move is that the relation of humans to their body shrinks. Recalling once again the difference between work and labour, Cassirer thus endorses independence from the body and autonomy of the spiritual process underlying technology by stating that the set of goals is entrusted to (*anheimgegeben*) machines.

Nonetheless, Cassirer is aware that we cannot put technology aside. Its being a fundamental stage of anthropogenesis cannot be called into question. We ask neither about its utility nor its dangers, nor are we able to censor it; rather, we may only address "freedom" or "servitude" (*Unfreiheit*) as moments of the process. With this remark, we are now ready to enter the last section of Cassirer's paper.

We have seen that the emancipation from the body equally meant a complete liberation of technology. That implied both the mechanization of work and boundlessness of power. As is known, in the classics of *Kulturkritik*, humans are often judged as slaves to technology. To some extent, this is undeniable for Cassirer too. However, if we could read technology under the lens of the symbolic forms, we would find that this suffices to establish anew the subordination of technology to a superior form of goal production, in order to enclose technology itself in an ethical design of agency. Cassirer's attempt is undermined, however, by the assumption that the "shortcomings" of technology depend from its connection with the economic systems – an idea that Cassirer astonishingly takes from the former Foreign Minister under Weimar Republic, Walter Rathenau[36]. Indeed, Cassirer's move seems instrumental to optimistically repristinating those "forces of will" overshadowed by the rise of capitalism[37].

Nevertheless, Cassirer's attempt is in line with his philosophy of culture and partially with contemporary positions on the origin of morality (see section 3). Cassirer's "*Ethisierung der Technik*" consists of the idea that the community and solidarity which workers experience during the production process is the symptom that, a

[35] *Loc. cit.*, p. 593.

[36] *FuT*, p. 181. Cassirer's relation to Rathenau has been addressed by: F. Stjernfelt, *The Struggle of Titans – Ernst Jünger and Ernst Cassirer: Vitalist and Enlightenment Philosophies of Technology in Weimar Germany*, in A. Sissel Hoel, I. Folkvord (Eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, cit., pp. 92-112. On Rathenau's judgement of capitalism, see: H. Kessler, *Walter Rathenau. His Life and His Work*, Harcourt-Brace, New York, 1930, in part. pp. 94 and ff. Of course, the idea that the danger of technology is independent from the economy is problematic (see at least: P. Fischer, *Philosophie der Technik*, Fink, München, 2004, pp. 204 and ff.; B. Falkenburg, *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen*, cit.). In the field of Cassirer's studies, Lassègue has tried to provide, however, an interesting reading of "money" as a symbolic vector of arithmetic (see again: J. Lassègue, *Technical Activity as a Symbolic Form. Comparing Money and Language*, cit., pp. 139-160).

[37] Besides Falkenburg and Bermes, who question Cassirer's "optimism", a harsh demolition of Cassirer's philosophy of technology comes from: E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2008, pp. 186 and ff. Essentially, Skidelsky discloses its weak point precisely in the ethics of technology, whose inconsistency hinges on the abandoning of practical reason: "It is condemned to uncover a telos where there is no telos to be uncovered" (p. 189).

bit higher, a reign of ethical ends may influence human agency[38]. In particular, the solidarity between workers establishes a "community of fate" (*Schicksalsgemeinschaft*) as the former stage of a "community of wills" (*Willensgemeinschaft*). Once such elevation is accomplished, technology even amounts to a lawful vector, which presumably mediates between the two. This entails reshaping the natural and objective order of reality into the direction of a "working will" (*Arbeitswillen*). In short, we are facing here a phenomenology of spirit imbued with Kant[39]: the race of culture provisionally arrests at some point, from which we can stare at its final super-realization. This projection works as an autonomously imposed limitation, i.e., as a reign of ends emerging in virtue of the encounter of wills.

As shown by Fischer[40], Cassirer is thus convinced that technology can be limited without giving up the autonomy of morality. Each attempt at restricting technology from the outside would configure the introduction of heteronomous norms: in this case, as is known, we would solely have good legislations, but not full accountability from the moral standpoint. As I said, this Kantian principle is maintained through the phenomenological consideration that the acquaintance with ethical norms stems from the solidarity within the community of workers. Such solidarity is evidently self-imposed. In practice, technology does not only concern the external as well as the inner world, but also the social dimension (*Mitwelt*). Humans need to trust their peers and the basis of this feeling seems to be the idea that the people we pick as co-workers should be capable of performing a given activity under "discipline", "ability" and "wisdom" – according to Kant's categories as reported by Fischer.

3. *Cassirer's Ethics of Technology and the Origin of Morality*

Since the "*Ethisierung der Technik*" appeared to be Cassirer's most interesting contribution to the philosophy of technology, I decided to rely upon Tomasello and Wrangham about the evolutionary origin of morality, in order to test Cassirer's account. To begin with, it is noteworthy that Tomasello mostly maintains the difference of degree between the animal and human world. Morality, in particular, seems to be strictly human. However, its emergence is linked to cooperation as a selective factor.

More specifically, Tomasello explains that, while tendencies toward predominance and egoism regulate the behaviour of great apes, paradoxically even when empathy surfaces, authentically moral feelings emerge only in humans, already from a young age. In particular, children seem capable of crafting a prototype of shared intentionality. Indeed, Tomasello suggests that the condition which makes morality possible is

[38] The urgency of teleology depends on the semantic structure of the symbolic forms (see: A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, cit., pp. 500-501).

[39] On Christian grounds, this is more or less Dessauer's proposal (see: H. Ruin, *Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger*, cit., p. 119).

[40] P. Fischer, *Philosophie der Technik*, cit., pp. 201-206.

interdependency, and interdependency does not take place in the altruistic actions of great apes. Those actions are, so to speak, simply spontaneous and limited to relatives and neighbours. In Cassirer's parlance, they would be merely expressive. On the other hand, humans learn to trust and depend on each other early in light of evolutionary pressure. At the beginning, this simply meant finding a trustworthy mate for hunting or other primary activities; but gradually, human groups start growing, and interdependency parallels the creation of a set of norms impacting all members of a given group[41]. Thus, the passage from the "community of fate" to the "community of will", invoked by Cassirer, does not seem foreign to Tomasello's model, even as concerns the rise of spontaneity as a constitutive factor of moral agency.

Indeed, in the progression from animals to humans via children, a turning point is around the third year of life. At this age, children can share their intentionality by establishing common goals and reenforcing their mutual recognition as agents in the form of "I" and "you". At this stage, they can already "call out" others if they refuse to cooperate. In this respect, two things are crucial. On the one hand, the control on the other is not exerted in terms of "personal dislike", but in virtue of the betrayal of the pact that allowed them to act in terms of a conjoint intentionality. On the other hand, a sort of "second-order collaboration" surfaces and favours the internalization of rules, that is, the "cooperativization of self-regulation". Feelings such as guilt and responsibility to partners now regulate social interactions, entailing spontaneity in cooperating to progressively increase. Of course, I am not sure whether from a Kantian standpoint we can be content with the fact that the autonomy in moral agency is due to such a contingent situation; nonetheless, Tomasello underlines that these patterns are established without the intervention of adults in the process. In this respect, they are genuinely moral: there is no other source that can be disclosed as cause of this behaviour[42].

As far as Cassirer is concerned, his theory of morality is not certainly psychological. Needless to say, Cassirer's centre of gravity is Kant's third critique since technology and ethics are shapes of finalistic behaviour[43]. According to Müller, to explain Cassirer's defence of ethics it would suffice to transpose Kant's reflective judgement to technology. Just as we need, in conformity with our reason, to introduce final causes in order to explain the unity of the laws steering natural phenomena, so may we bend technology to final causes – freely posed by ourselves – to warrant that it will not prevaricate over other forms. Indeed, if we comply with culture as the free production of ends by a rational being, a formula to which Cassirer pays his dues[44],

[41] Tomasello thus showed that human morality entails the rise of equity, which is conversely absent in the animal world (*A Natural History of Morality*, Harvard University Press, Cambridge US-London, 2016, in part. chap. 2).

[42] Beyond *A Natural History of Morality*, my reconstruction of Tomasello's standpoint is based on his: *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Harvard University Press, Cambridge US-London, 2019, in part. pp. 211-218.

[43] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, Reimer, Berlin, 1913, pp. 429 and ff.

[44] "Human culture taken as a whole may be described as the process of man's progressive self-liberation" (*EM*, p. 286). But also see Cassirer's comments on Socrates' interpretation of γνῶθι σεαυτόν,

we will explain ethics as emerging from the unity of culture. As is clear, this implies not only the "*Ethisierung der Technik*", but also a "*Technik der Ethisierung*"[45]. This approach may culminate in a sort of self-censorship, to be directed against alienating forms of technology[46]. Our capacity to capture the evolution of complex systems and their ideal shape may serve to redirect technological agency under justified scopes. Thus, morality remains autonomous, though extended to society via the reflective judgement. This limitation should be performed by international or national communities, that is, teleologically-structured subjects[47]. This would reflect Cassirer's principle that we should transpose technological agency to the "spiritual and ethical (*sittlich*) consciousness"[48].

Although there are still reasons that make the comparison between Cassirer and Tomasello difficult, we must notice that there are at least two points of contact. The first is indirect. In Cassirer, the passage from the "community of fate" to the com-

which I prefer to directly quote in German: "Erkenne Dein *Werk* und erkenne ‚dich selbst' in Deinem Werk; *wisse*, was Du tust, damit du *tun* kannst, was weißt. *Gestalte* Dein Tun, bilde es aus dem blossen *Instinkt*, der Tradition, Konvention, der Routine, der ἐμπειρία und τριβή um zum ‚selbstbewussten' Tun – zu einem Werk, in dem Du *Dich*, als seinen Schöpfer und Täter erkennst" (*MsF*, p. 190).

[45] C. Bermes, *Provokation zur Freiheit*, cit., pp. 595. In *Form und Technik*, Cassirer rephrases Kant's position in terms of "*Ethiko-Teleologie*"; he also deploys it later in *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (1936), where he more clearly asserts that, though not "coextensive", ethics and culture should obey a freely produced idea of unity. Incidentally, that distinguishes Cassirer's critical idealism from Hegel's speculative philosophy (*CIPC*, pp. 111 ff.).

[46] According to Bermes, Cassirer's anthropology, unlike Spengler's or Gehlen's, does not define the meaning of technology to humans, but insists on the worth of humans as technology-deployers (C. Bermes, *Technik als Provokation zur Freiheit*, cit., p. 592). Collective agency is preserved since the realization of the idea of humanity is a shared task (*loc. cit.*, p. 587).

[47] Suffice it to recall that Coudenhove-Kalergi was the founder of the Paneuropean Union, and Rathenau the Foreign Minister who upheld "*Planwirtschaft*" to contrast the effects of inflation after WW1 (especially with the aim of opposing the enrichment of capitalists: F. Stjernfelt, *The Struggle of Titans*, cit., pp. 105 and ff.). In practice, from the political standpoint, a regulative usage of technology might foresee liberal interventions in the free market (H. Ruin, *Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger*, cit., p. 124).

[48] *FuT*, pp. 182-183. Cassirer will define the concept of "*Sitte*" later as "*ein relative-Fliessendes und Wandelbares; sie ist nicht anders und sie gilt nicht anders, als indem sie sich vollzieht und sich in eben diesem Vollzug gestaltet und umgestaltet*" (*ZWW*, p. 163). That this marks Cassirer's divorce from Kant (and move towards Hegel) is exemplified by Skidelsky, who claims that Cassirer is now "hostage to history" (E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, cit., p. 190). Furthermore, this culturalization allows us to reject at least one of the objections raised against Cassirer by Lassègue. The latter has explained that to conceive of technology as a vector of self-knowledge is not consistent with its social dimension, but the collective picture of technology is precisely what Cassirer is claiming here. Lassègue recognizes, though, that in light of the symbolic forms self-knowledge is the product of several cultural mediations. However, it seems to me that Lassègue is right when he underscores that Cassirer did not acknowledge embodiment as a preliminary step in the usage of technological devices. Before being a vector of self-liberation, devices are unconsciously part of the "extended self", which perceives its limits only "when the device becomes dysfunctional" (J. Lassègue, *Technical Activity as a Symbolic Form*, cit., pp. 149-151).

munity of wills may be justified through Coudenhove-Kalergi's idea that "*Technik vergeistigt die Arbeit*"[49]. In this respect, freedom grows through "subserviency"[50]. But even more interestingly, Viktor Engelhardt, another of Cassirer's sources, explains that technology finalizes the way out from "group egoisms", thus providing "work" with its ethical dimension. Authors such as Engelhardt thus think that technology, as a vector of freedom, regards individuals, but the fact that it is socialized early implies that "technology flows in ethics". The passage from "community of fate" to the community of wills can be thus characterized in terms of the establishment of a non-egoistic behaviour[51]. In the second place, Tomasello has fully acknowledged the relations between the different cultural levels interwoven with ethics, including the symbolic dimension: "Most of humans' most impressive cognitive achievements – from complex technologies to formal symbol systems to societal institutions – are only possible because individuals are both capable and motivated to coordinate their thoughts and actions with others collaboratively"[52].

Nevertheless, it is to mention that Wrangham's approach adds a significative nuance to this view. Anthropogenesis is also a history of violence. Accordingly, we must avert thinking that cooperation naturally rises from the goodness of human beings. Rather, it may be the result of the inhibition of reactive aggressive behaviour in *Homo sapiens*. Without addressing the anatomical modifications to which the domestication syndrome has brought to, suffice it to say, in this case, that the inclination towards cooperation may have been selected through the implementation of punishments deliberately imposed by human beings. Historically, we observe that the capacity of social groups to take charge of executions empowered moralistic behaviour in human beings. In this respect, although cooperation, at a given point, appears as a natural disposition, we should not forget that it stems from a shape of planned violence[53]. This means that finalistic behaviour is not good as such and that its self-regulation may do the evil to reach the good. In sum, we expect that cooperation is not as spontaneously good as it was in Cassirer or Tomasello.

[49] R. N. Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik*, cit., p. 30. But there is at least one important difference: Coudenhove-Kalergi is convinced that the progress of technology impacts the economic world-system (*loc. cit*., p. 23).

[50] P. Dessauer, *Philosophie der Technik*, cit., p. 86.

[51] V. Engelhardt, *Weltanschauung und Technik*, cit., pp. 63-70.

[52] M. Tomasello, *Becoming Human*, cit., p. 217.

[53] R. Wrangham, *The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*, Knopf Doubleday, New York, in part. chap. 3, 6, 7, 8. Interestingly, indeed, the effect of planned violence can also entail the depletion of subjectivity. Reichs-architect Albert Speer confessed that, during his imprisonment in Spandau, the reading of Cassirer's *The Myth of the State* convinced him that he was one of the people Cassirer described in his book: a person who lost his autonomy and was slave to the manipulation of political myths (*MS*, p. 286; A. Speer, *Erinnerungen*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien, 1969, p. 62). The intertwining of individual resolutions and their socialization is addressed in: H. Ruin, *Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger*, cit., p. 124.

Conclusions

In this paper, I discussed Cassirer's philosophy of technology as it emerges from *Philosophie der symbolischen Formen*. As a cultural form, Cassirer places it in the middle of myth, to show that it breaks the chains of rituals and introduces the distance between agency and objects/ends of agency. In this respect, I have shown that technology is not solely a symbolic form, but the vector of mediality in contrast with immediateness. This also allowed us to show that symbolic forms undergo common semantic processes, which depend on their mediality degree. As regards technology, the usage of tools presumably pre-exists the development of mythical consciousness and words are exploited in rituals, although they do not appear there for what they are. Afterwards, in the second section, I dwelt on *Form und Technik*, published in 1930. Once again coupled with language, technology appeared as the condition of possibility of representation, that is, as the means of enabling the distance between subject and object, thought and reality. From this point forward, the relationship between technology and science has become less obscure. We have seen that, resurfaced from the expressive world of myth, humans learn to depict the regularity of natural phenomena, which is paralleled by the ordered rhythm of technological actions. By the same token, the performing of such actions brought self-discipline and self-knowledge into play. In general, technology thus appeared as both a means of objectification and a vector of self-realization.

Finally, I tackled the most controversial aspect of Cassirer's philosophy of technology, i.e., the "*Ethisierung der Technik*". I have shown that, to Cassirer, technological agency presupposes a broader teleology which autonomously regulates technological actions. I tried to reconstruct Cassirer's references and to ponder over the solutions he gave to the problem. At the same time, in the third section, I attempted to evaluate Cassirer's approach in light of recent results in evolutionary psychology. In particular, I compared Cassirer's model with Tomasello and Wrangham on the origin of morality, in order to show that Cassirer was right in individuating cooperation as the vector bringing to higher shapes of ethical agency. At the same time, I underlined, in consideration of Wrangham's standpoint, that finalistic behaviour does not coincide with pacific self-regulation: planned violence may be equally the factor improving moralistic tendencies in human beings.

Gegenstandsorientierte Verständigung. Bemerkungen zu Richard Hönigswalds exemplarischer Studie über das Problem der Schlagfertigkeit

Karl Mertens

Das philosophische Denken Richard Hönigswalds zeichnet sich durch eine auffallende Spannung aus. Auf der einen Seite befasst sich Hönigswald mit einer Vielzahl von – unterschiedliche Disziplinen übergreifenden – konkreten Themen und Phänomenen und verfasst Abhandlungen etwa zum Verlieren des Fadens, zum Problem des Rhythmus oder zur Schlagfertigkeit. Auf der anderen Seite verfolgt er in der Beschäftigung mit solchen Themen mitnichten das Interesse einer phänomenalen Analyse im eigentlichen Sinne; die Untersuchungen dienen ihm vielmehr dazu, im Ausgang von den jeweils thematisierten Phänomenen in die Grundlagen seiner Denkpsychologie, das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie oder die Bedingungen der Verständigung einzuführen[1]. Der thematische Schwerpunkt der Analysen scheint dabei lediglich ein Anlass, um an ihm die prinzipientheoretischen Beziehungen der Philosophie Hönigswalds, d.h. das komplexe Gefüge zwischen Gegenständlichkeit und Monas, ausführlich herauszuarbeiten.

Doch warum orientiert sich Hönigswald in seinen Analysen überhaupt an solchen Phänomenen? Und warum wählt er für seine letztbegründungstheoretischen Absichten ausgerechnet solche Themen, die aufgrund ihrer Besonderheit die Aufmerksamkeit der Leserschaft geradezu einfordern und spezifische, die konkreten Phänomene betreffenden, Leseerwartungen wecken? Mit den folgenden Überlegungen möchte ich mit Blick auf Hönigswalds Studie zum Phänomen der Schlagfertigkeit den Versuch machen, den im Ausgang von konkreten Phänomenen gewählten Zugang zu prinzipientheoretischen Fragen als philosophische Inszenierungen ernst zu nehmen und nach dem spezifischen Sinn eines solchen Vorgehens fragen.

[1] Vgl. R. Hönigswald, *Über das sogenannte Verlieren des Fadens. Eine analytische Erörterung*, in Ders., *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, unveränd. reprogr. Nachdr. d. 2., umgearb. Aufl., Leipzig 1925, Darmstadt 1965, S. 1-76; R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus. Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie* (Wissenschaftliche Grundfragen. Philosophische Abhandlungen V), Wiesbaden 1926; R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit. Eine Untersuchung aus dem Bereich der kritischen Denkpsychologie*, in Ders., *Schriften aus dem Nachlass*, *Bd. 11: Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. v. G. Wolandt, Stuttgart 1959, S. 121-150.

Dass diese Lesart in gewisser Weise gegen den Wortlaut von Hönigswalds Ausführungen zur Rolle des Beispiels in der Philosophie herausgearbeitet werden muss, ist das Thema des *ersten Abschnitts*, in dem der methodische Status von Hönigswalds Untersuchung über die Schlagfertigkeit als eine exemplarische Studie bestimmt werden soll. Der *zweite Abschnitt* wendet sich den exemplarisch am Phänomen der Schlagfertigkeit aufgewiesenen Bedingungen der Verständigung zu, ihrem notwendigen Gegenstandsbezug und ihrer unhintergehbaren Perspektivität. Dabei ist zu zeigen, dass das Phänomen der Schlagfertigkeit von Hönigswald mit Bedacht gewählt ist, um ausgerechnet an einem Thema der rhetorischen Praxis die prinzipientheoretische Dimension der notwendig auf die Bestimmtheit eines Gegenstandes bezogenen Verständigung herauszustellen. Die Ausführungen des *dritten Abschnitts* widmen sich schließlich Hönigswalds Analyse der Schlagfertigkeit.

1. *Der exemplarische Charakter der Studie über Schlagfertigkeit*

Ein repräsentatives Beispiel für die eingangs skizzierte Ambivalenz der Arbeiten Hönigswalds, die sich im Ausgang von konkreten Phänomenen letztbegründungstheoretischen Fragen widmen, bietet seine Untersuchung über den Rhythmus. Wer diese Abhandlung in der Hoffnung auf eine genaue Analyse rhythmischer Phänomene zu lesen beginnt, wird rasch und durchgehend enttäuscht. So werden in der Abhandlung über den Rhythmus kaum einmal konkrete rhythmische Phänomene genannt, noch seltener auch nur umrisshaft erörtert; rhythmisches Erleben wird vielmehr als bekannt vorausgesetzt, um mit dem Verweis auf dieses unmittelbar in prinzipientheoretische Reflexionen einzusteigen. Die Ungewöhnlichkeit dieses Vorgehens verlangt vor allem den expliziten Abweis dessen, was, obwohl thematisch naheliegend, in der philosophischen Perspektive Hönigswalds gerade nicht im Fokus, der dem „Begriff" und „Wesen" des Rhythmus geltenden Untersuchung steht. Demgegenüber heißt es ausdrücklich: „[…] das eigentümliche Problem des Rhythmus, wie es hier und zunächst gemeint ist, liegt genau besehen allem dem der Sache nach voraus"[2].

Der im amerikanischen Exil geschriebene Text aus dem Nachlass zum Problem der Schlagfertigkeit scheint auf den ersten Blick an dem hier genannten konkreten Phänomen interessierter zu sein als der Text über den Rhythmus an seinem Gegenstand. So erfahren wir Genaueres über die spezifische Situation schlagfertiger Äußerungen, deren kompetitiven Charakter und deren zeitliche Struktur. Doch mitnichten ist damit eine Analyse konkreter Phänomene der Schlagfertigkeit verbunden. Im Horizont des prinzipientheoretischen Interesses an der Struktur der Schlagfertigkeit als einem Phänomen der Verständigung müssen die Anknüpfungspunkte der Analyse, und d.h. der Bezug auf konkrete Fälle des im Titel genannten Phänomens der Schlagfertigkeit, von den Leserinnen und Lesern der Abhandlung

[2] R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus*, a.a.O., S. 2.

– ebenso wie in den Ausführungen zum Rhythmus – selbst eingebracht werden. Hönigswald nennt kein einziges Beispiel. Im Gegenteil, dem Rekurs auf Beispiele erteilt er eine eindeutige Absage. Sie haben im Kontext philosophischer Grundlagenfragen nichts zu suchen, insofern ihnen „[…] im Bereich der Prinzipien […] keine pädagogische Wirkung, geschweige denn auch nur das bescheidenste Maß wirklicher Beweiskraft zukommt. […] Nie aber verbürgte dieses Verfahren [d.h. der Gebrauch von Beispielen] auch nur eine vollständige Einteilung der Erscheinungsformen der Schlagfertigkeit, geschweige denn eine Lösung der Grundfrage nach der Struktur des Phänomens“[3].

Hönigswalds Kritik an der philosophischen Eignung von Beispielen ist dabei grundsätzlicher Natur. Denn der Rekurs auf Beispiele erweist sich im Rahmen eines letztbegründungstheoretischen Verständnisses von Philosophie als prinzipiell ungeeignete Form des Zugangs zu philosophischen Fragen und Problemen. Eine Letztbegründungsphilosophie kann nicht von kontingenten Tatsachen ausgehen, insofern diese nicht letzte und notwendige, sondern stets nur mögliche Ansatzpunkte des Philosophierens liefern, neben denen alternative Zugänge immer denkbar sind. Darüber hinaus verweisen kontingente Tatsachen auf eine hinter ihnen liegende Bestimmtheit, aufgrund derer sie diese oder jene Tatsache sind. Demgegenüber skizziert Hönigswald in *Philosophie und Sprache* sein philosophisches Selbstverständnis in folgender Weise:

> „Philosophie ist als Wissenschaft von Grundsätzen immer ein ‚Traktat der Methode‘. Aus den gleichen Gründen aber ist ihr auch die Berufung auf ‚Beispiele‘ versagt, wenn sonst in solcher Berufung selbst ein methodisches Verhalten vorliegt, d.h. wenn sonst auch ‚Beispiele‘ Probleme bedingen. Philosophie geht auf Bezüge, die vor allem Operieren mit Beispielen liegen und in diesem Sinn auf ‚Letztes‘. Als ‚Letztes‘ aber gilt hier nur das, was als Letztes *definiert*, d.h. sofern ein Ueberletztes grundsätzlich und nicht etwa nur als Bestand an ‚Vorstellungen‘ ausgeschlossen erscheint; das, was nicht eine bloße Schranke der Erkenntnis anzeigt, sondern deren Grundlagen in sich birgt. Die Rede vom Letzten bedeutet also die Rede vom ‚Letztdefinierten‘. Letztdefiniert heißen somit Faktoren, die ‚sich selbst‘ begründen, weil sie Abwandlungen des *Begriffs* der Begründung gleichkommen. […] ‚Ausgangspunkt‘ einer philosophischen Ueberlegung kann immer nur ein Faktor sein, der zugleich den Begriff des Ausgangspunktes und damit sich selbst bestimmt“[4].

Ein solches letztbegründungstheoretisches Absehen hält Hönigswald ausdrücklich auch hinsichtlich der kritischen Analyse fest, die er im Rahmen seiner Untersuchung der Schlagfertigkeit vorzulegen gedenkt: „Kritisch aber heißt eine Analyse, wenn sie bei strenger Kontrolle jedes ihrer Schritte zu ihren eigenen Prinzipien vordringt, d.h. zu den sich selbst begründenden Fundamenten ihres Bestandes“[5].

[3] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124.

[4] R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, reprogr. Nachdr. d. Ausgabe Basel 1937; Darmstadt 1970, S. 37f.

[5] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124.

Die Apodiktizität einer solchen Position provoziert allerdings die Frage, warum sich Hönigswald denn überhaupt mit einem Phänomen wie der Schlagfertigkeit (oder auch den anderen genannten konkreten Themen) beschäftigt, um in seine prinzipientheoretischen Überlegungen einzuführen. Denn dass es auch anders – und d.h. ohne solche Umwege – gehen kann, machen andere Schriften des Autors deutlich[6]. – Um hier weiterzukommen, hilft eine Differenzierung, die Hönigswald in seinem kurzen Artikel „Vom Beispiel in der Wissenschaft", ebenfalls ein Text aus dem Nachlass, vorgenommen hat. Beispiele sind danach von Vorbildern oder Modellen zu unterscheiden. Beispiele, wie sie Hönigswald hier oder auch in seinem Aufsatz über die Schlagfertigkeit versteht und wie sie im Rahmen letztbegründungstheoretischer Arbeit zu vermeiden sind, verfolgen einen rein pädagogischen Zweck; sie haben eine lediglich illustrative Funktion. Demgegenüber ‚pflegen' Modelle "zur Begründung von Einsichten beizutragen"; ja, sie rechtfertigen wissenschaftliche Thesen[7]. Modelle, so kann man sagen, haben einen paradigmatischen Charakter, insofern mit ihnen weiterführende Einsichten verbunden sind und rechtfertigt werden. Hönigswald geht in seiner kurzen Schrift nicht genauer auf das Vorbild ein. In sachlicher Hinsicht ist jedoch eine entsprechende Ergänzung aufschlussreich: Vorbilder spielen eine entscheidende Rolle im Kontext unserer Praxis. Die Rolle von Vorbildern kommt Individuen zu, die zugleich eine unser Handeln orientierende Funktion haben. Wer sich an einem Vorbild orientiert, hält sich an oder wird angehalten, so zu handeln wie das Vorbild. Darin aber wird deutlich, dass das Vorbild als ein Individuum verstanden wird, dessen Verhalten zugleich eine allgemeine normative Bedeutung hat. Das individuelle Vorbild vermittelt daher solches, das über seine bloße Individualität hinausweist. – Während das Beispiel im Sinne Hönigswalds auf die Funktion der Versinnlichung eines bereits Gedachten beschränkt ist und in dieser Rolle pädagogisch zum Einsatz kommt, indem Lernenden das von Lehrenden Gewusste mit Hilfe anschaulicher Beispiele nahe gebracht und verständlich gemacht werden soll, besteht die Gemeinsamkeit von Modell und Vorbild in dem, was man ihren exemplarischen Charakter nennen kann: Im konkreten Einzelnen wird eine in ihm liegende, über das Einzelne hinausreichende allgemeine Bedeutung entfaltet[8].

[6] Umfassend z.B. in R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und Systematisches* (1931), in Ders., *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Hamburg 1997, S. 1-202, oder in knapper und dichter Form in R. Hönigswald, *Systematische Selbstdarstellung* (1931), in Ders., *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Hamburg 1997, S. 205-243.

[7] R. Hönigswald, *Vom Beispiel in der Wissenschaft*, in ders., *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 11: Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. v. G. Wolandt, Stuttgart 1959, S. 43-50, S. 45.

[8] Vgl. dazu auch K. Mertens, *Esemplarità – Un concetto guida per le scienze culturali?*, in *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, a cura di R. De Biase e G. Morrone, Napoli 2020, S. 211-225; M. Summa u. K. Mertens, *Einleitung*, in *Das Exemplarische – Orientierung für menschliches Wissen und Handeln*, hrsg. v. M. Summa u. K. Mertens, Paderborn, 2022. Gegenüber von Hönigswalds

Es ist nun genau dieser Charakter des Exemplarischen, der den konkreten Einsatzpunkt von Hönigswalds prinzipientheoretischen Reflexionen in seinen Studien über Schlagfertigkeit, den Rhythmus oder vom Verlieren des Fadens möglich macht. Dabei geht es nicht um bloße Illustrationen eines andernorts zu Bestimmenden oder bereits Bestimmten, sondern um konkrete Anhaltspunkte für eine Explikation der grundlegenden Strukturen, die sich an diesen Phänomenen herausarbeiten lassen. Dass es auch bei der Analyse der Schlagfertigkeit um eine im skizzierten Sinne exemplarische Studie geht, deutet Hönigswald, wenn auch eher versteckt, an, wenn er darauf hinweist, dass die Analyse von irgendwo ausgehen muss, um auf das sich darin Zeigende prinzipiell befragt werden zu können[9]. Mehr noch: Im Rahmen der Philosophie Hönigswalds gewinnt der exemplarische Ansatz sogar eine ausgezeichnete Funktion, sobald es um die Bestimmung der der Gegenständlichkeit korrespondierenden Seite des monadischen Erlebens geht. Denn dieses versteht Hönigswald als notwendig perspektivisches Erleben eines konkreten, mit anderen vergemeinschafteten, individuellen Ichs. Jede Reflexion auf Aspekte des Erlebens der Monas, sei es im Rahmen psychologischer Fragestellungen, sei es im Kontext einer Untersuchung der, monadische Perspektivität notwendig einschließenden, Verständigung, muss daher die unhintergehbare Individualität dieser Struktur in Anschlag bringen. Der exemplarische Zugang gewinnt in diesem Zusammenhang seine methodische Rechtfertigung, insofern er der notwendigen Konkretion des erlebenden Subjekts in besonderer Weise Rechnung trägt. Daher sind die genannten Ausgangspunkte – Rhythmus, Verlieren des Fadens, Schlagfertigkeit – geeignete Anknüpfungspunkte für eine philosophische Psychologie.

einseitiger Zuordnung von Beispiel und pädagogischer Funktion ist darauf hinzuweisen, dass gerade in der Didaktik der Mitte des 20. Jahrhunderts das Exemplarische als Prinzip der Pädagogik entfaltet wird (vgl. G. Buck, *Lernen und Erfahrung. Epagogik*, hrsg. v. M. Brinkmann, Wiesbaden 2019; W. Klafki, *Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*, Weinheim 1963; M. Wagenschein, *Verstehen lehren. Genetisch – Sokratisch – Exemplarisch,* Weinheim/Basel 1968). Manche Formulierungen in Hönigswalds kurzem Text zum Beispiel in der Wissenschaft scheinen eine gewisse Nähe zur exemplarischen Bedeutung von Beispielen nahezulegen. So heißt es etwa: „Allen Beispielen gemeinsam ist nur eines, daß sie einen bestimmten oder als bestimmt angenommenen Einzelfall zum Träger einer allgemeinen Einsicht machen." (R. Hönigswald, *Vom Beispiel in der Wissenschaft*, a.a.O., S. 47) Je nachdem, wie hier die Trägerschaft verstanden wird, könnte man in dieser Formulierung die Funktion des Exemplarischen angesprochen sehen, die darin besteht, im Rekurs auf das Individuelle, allgemeine Einsichten zu verschaffen. Hönigswald allerdings versteht diese Rede letztlich in einem pädagogischen Rahmen, der (auf der Seite des Lehrenden) die Kenntnis dessen voraussetzt, was im Beispiel veranschaulicht wird. Beispiele werden im Kontext eines bereits vorhandenen Wissens wissenschaftlich eingesetzt, dienen jedoch nicht ihrerseits der Aufdeckung wissenschaftlicher Sachverhalte. Dementsprechend schreibt Hönigswald (ebd., S. 48): „Man sieht, welcher Umsicht es bedarf, die Kunst des Beispiels zu üben. Nicht die oberflächliche Bekanntschaft mit den Dingen ist denn auch berufen, Theoreme dem Lernenden durch Beispiele zu erschließen, sondern nur volle Kenntnis der wissenschaftlichen Sachlage mit allen ihren Schwierigkeiten und Tücken." Entsprechend schwierig und problematisch ist für Hönigswald der Einsatz von Beispielen in der Wissenschaft (vgl. ebd.).

[9] Vgl. R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124f.

Dass dieser Gedanke, der hier zunächst gegen den expliziten Wortlaut der Studien zur Schlagfertigkeit und zum Beispiel herausgestellt wird, durchaus Hönigswalds philosophischem Verständnis entspricht, zeigt sich in seinen Ausführungen zur *paradeigmatischen* Valenz' des Einzelfalls in der *Denkpsychologie*:

> „Der Einzelfall ist hier Maßwert für die Beurteilung anderer Einzelfälle, er dient in ganz bestimmter Hinsicht als Vergleichspunkt für andere Setzungen. In welcher Hinsicht und auf welcher Grundlage? Kurz gesagt: sofern an ihm zugleich auch die Struktur des Psychischen selbst offenbar wird. […] Einem psychologischen Ergebnis eignet in dem hier gemeinten Sinne des Wortes *paradeigmatischer* Wert, sofern es zugleich unter dem Gesichtspunkt der Frage beurteilt wird, wie sich in ihm die ‚Bedeutungsstruktur' des Psychischen ausprägt. […] Jeder psychologisch relevante Sonderfall ist von vornherein fähig, paradeigmatisch gewertet zu werden, so gewiß sich jeder, er mag beliebig einfach oder beliebig komplex beschaffen sein, als Funktion der ‚Bedeutung' darstellen muß"[10].

Folgt man solchen Überlegungen, dann ist es geradezu gefordert, sich dem Thema ‚Verständigung' über „ein eigentümliches Phänomen der Verständigung"[11] zu nähern, das deren situative und perspektivische Momente in den Blick nimmt. Das Phänomen der Schlagfertigkeit erfüllt diese Bedingung, insofern seine charakteristischen Merkmale mit der Jeweiligkeit und Besonderheit einer spezifischen Verständigungssituation und den an und in ihr beteiligten individuellen Personen verbundenen sind. Schlagfertigkeit ist wesentlich durch solche Einmaligkeit ausgezeichnet. Gerade weil eine schlagfertige Bemerkung in einer genau bestimmten Situation ihre spezifische Wirkung tut, lässt sie sich nicht beliebig übertragen und wiederholen. Im Gegenteil, die Schlagfertigkeit einer Bemerkung löst sich auf, sobald sie schematisch eingeübt und – wie Patterns im Jazz – bei Gelegenheit bloß abgespielt bzw. abgespult wird. Eine schlagfertige Bemerkung trifft nicht zuletzt gerade auch deswegen, weil sie überrascht, nicht vorhersehbar ist. Mit dem exemplarischen Rekurs auf das Problem der Schlagfertigkeit wird daher die für den Verständigungsprozess konstitutive Beteiligung der perspektivisch erlebenden monadischen Subjekte ins Spiel gebracht.

[10] R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, a.a.O., S. 372; vgl. auch R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus*, a.a.O., S. 62f. Dazu, wie eine konkrete Anwendung dieses exemplarisch-paradeigmatischen Denktyps in der gegenwärtigen Psychiatrie und Psychotherapie aussehen könnte, vgl. Z. Van Duppen, *Ist das eine Depression? Von kategorialen Kriterien, Prototypen und Beispielen in der psychiatrischen Diagnostik*, in *Das Exemplarische – Orientierung für menschliches Wissen und Handeln*, hrsg. v. M. Summa u. K. Mertens, Paderborn, 2022.

[11] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124.

2. *Prinzipientheoretische Reflexion über die allgemeinen Bedingungen der Verständigung: Gegenstandsbezug und monadische Perspektivität*

Das Problem der Schlagfertigkeit interessiert Hönigswald, wie bereits erwähnt, in Hinblick auf die Analyse der „allgemeinen Bedingungen der Verständigung“[12]. Dabei sind es zwei Seiten, die in Hönigswalds Analyse genauer beleuchtet werden: die notwendige Gegenstandsbezogenheit der durch Schlagfertigkeit ausgezeichneten Verständigung und die aufgrund der strategischen Absicht schlagfertiger Personen besonders akzentuierte perspektivisch-individuelle Seite des monadischen Erlebens. *In nuce* kommt bereits in Hönigswalds erster Kennzeichnung des Phänomens dieser doppelte Bezug zum Ausdruck:

> „Feststeht jedenfalls, daß Schlagfertigkeit nicht einfach im ‚Erleben‘ aufgeht, sondern sich auf besondere Weise an einem Erlebten, mit Bezug auf ein Zu-Erlebendes darstellt, und daß dieses hinsichtlich sehr wichtiger Züge, nämlich als ein Gegenständliches, ein auch anderen verständigungsgemäß Zugängliches, verständigungsgemäß Gemeinsames, mit der Wahrheit vielfach interferiert. *Jedem* Erleben entspricht ein Erlebtes, treten doch im Erleben Erlebtes und Erleben korrelativ auseinander. Zu ‚erleben‘ heißt immer schon ‚etwas‘ zu erleben, dieses ‚etwas‘ als Erlebtes zu erleben. Nun, im Phänomen der Schlagfertigkeit handelt es sich nicht um Erlebtes schlechtweg, um Erlebtes nur als Korrelat des Erlebens. Der Schlagfertige ist durch ein eigentümliches Zweckgefüge seiner Gedanken determiniert, durch die Rücksicht auf Ziele, die er verfolgt und zu erreichen wünscht; auf Ziele, die überaus komplex gestaltete Gegenstandsbezüge einschließen, mit sehr bestimmten, wenn auch oft verborgenen und mittelbaren Ausblicken auf den Problemkreis der Wahrheit“[13].

Es ist dabei die wesentliche Gegenstandsbezogenheit der Schlagfertigkeit, die Hönigswald zunächst emphatisch herausstellt und mit Hilfe derer er das Thema als, wie es im Untertitel heißt, „[e]ine Untersuchung aus dem Bereich der kritischen Denkpsychologie“ von gewöhnlichen, auf die Seite des subjektiven Erlebens fokussierten, Studien der empirischen Psychologie abgrenzt. Von Gegenstand ist dabei in denkbar weiter Weise die Rede; ‚Gegenstand‘ umfasst all das, was Thema, Sache, Worüber einer Verständigung sein kann. Für Hönigswald ist Gegenständlichkeit durch die Momente der Unabhängigkeit und Bezogenheit auf ein Ich ausgezeichnet. Beide Aspekte sind miteinander verbunden, denn Unabhängigkeit setzt bereits Bezogenheit voraus[14].

Gegenständlichkeit umfasst darüber hinaus auch, wie Hönigswald im sechsten Abschnitt seiner Studie unter dem Titel „*Sittliche Orientierung*“ andeutet, die normativen Kontexte, in denen es um Verständigung geht und in denen wir dem spezifischen Phänomen der Schlagfertigkeit begegnen. M.a.W. die Kriterien, gemäß denen das ‚etwas‘, auf das Verständigung bezogen ist, zu beurteilen ist, differenzieren sich je nach den Hinsichten der anstehenden Sachfragen. So geht es

[12] Ebd., vgl. ebd., S. 123.
[13] Ebd.
[14] Vgl. z.B. R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, a.a.O., S. 30.

etwa im Rahmen theoretisch-wissenschaftlicher Verständigung um ein Absehen auf Wahrheit; dem entsprechen in praktischen Belangen gleichwertige Instanzen, die normativ eingefordert werden[15]. Weitere Differenzierungen lassen sich hier anfügen, etwa die Hinsichten, gemäß denen wir uns in ästhetischen oder religiösen Kontexten verständigen. Verständigung ist daher in seinem Sachbezug zugleich auf Normen bezogen, die für die Beurteilung der jeweiligen Sache Geltung beanspruchen. Jede Verständigungssituation verweist dementsprechend explizit oder implizit auf einen normativen Hintergrund, von dem allererst der kriterielle Gedanke verständlich wird, den Hönigswald zu Beginn seiner Ausführungen formuliert: „Am Gegenstand erfüllen sich mithin die Bedingungen sämtlicher Varianten der Verständigung"[16].

Die Betonung der Gegenstandsbezogenheit hat nun in einer exemplarischen Studie, die sich dem Phänomen der Schlagfertigkeit widmet, eine ganz besondere Funktion und Bedeutung. Denn Schlagfertigkeit hat traditionell ihren Ort im Kontext der Rhetorik und damit in einer Disziplin, die – nicht zuletzt aufgrund der Abgrenzung, mit der sich die Philosophie in der Antike als Gegenunternehmen zur Rhetorik etabliert – von der Bindung an Sachbezüge unabhängig zu sein scheint. So versteht Platon und die ihm folgende philosophische Tradition die Sophistik als ein Unternehmen, das zugunsten der Befriedigung jeweiliger Bedürfnisse und Interessen auf den philosophischen Anspruch eines sachorientierten Wissens verzichtet und statt wahrer und begründeter Einsicht einem Relativismus verfällt und sogar huldigt, der keine Orientierung menschlicher Lebenspraxis zu bieten vermag. An die Stelle des in der sophistischen Rhetorik zentralen, bloß Glauben (*pistis*) machenden, sich lediglich auf die Macht des Logos stützenden, *Überredens* tritt in der Philosophie das Geschäft eines auf sachbezogenes legitimiertes Wissen (*epistêmê*) zielenden *Überzeugens*[17]. Eine solche Auffassung kann sich auf die Entkoppelung von Rede und Seiendem berufen, wie sie der historische Gorgias in seiner Schrift *Über das Nichtseiende* thematisiert, wenn er sich skeptisch hinsichtlich der Existenz des Seienden, seiner Erkennbarkeit und seiner Mitteilbarkeit und Erfassbarkeit äußert[18]. Folgen wir dieser Linie, dann ist Verständigung, wie sie im Redewettstreit zu Stande gebracht wird, um Sachfragen unbekümmert. Es geht lediglich um das Wort, das sich durchsetzt und andere zu bewegen vermag.

[15] Vgl. R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 131.

[16] Ebd., S. 124.

[17] Vgl. Platon, *Gorg.* 452d ff.; bes. 454e-455a (Platon, *Werke in acht Bänden*, Gr. u. Dt., Sonderausgabe, hrsg. v. G. Eigler (dt. Übers. Fr. Schleiermacher), Darmstadt 1990).

[18] Vgl. dazu die von Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos* VII, 65) erwähnten „drei Hauptthesen" des Gorgias, „zum einen und ersten, daß nichts ist, zweitens daß, wenn auch etwas ist, es nicht aufzufassen ist für den Menschen, und drittens daß, ist es auch aufzufassen, es doch einem Nächsten zumindest nicht mitzuteilen und zu erklären ist." (Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, hrsg. m. Übers. v. Th. Buchheim, gr.-dt., Hamburg 1989, Fr. 3 [65] = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. dt., hrsg. v. W. Kranz, 3 Bde, Nachdr. d. 6. verb. Aufl., Tübingen 1951 u. 1952, Zürich / Hildesheim 1985 u. 1987, 82 B 3 [65])

Aber ist diese Einschätzung richtig? Gibt es die Möglichkeit einer ausschließlich strategischen Absichten dienenden, von Sachfragen entkoppelten Verständigung? Folgen wir Hönigswald, dann ist *jede* Verständigung eine Verständigung über *etwas*. Stets geht es um etwas, das als Gegenstand der Verständigung gegenüber ist und auf das diese notwendig bezogen ist. Dabei muss die Sache, um die es geht, keineswegs exklusiv gemäß dem epistemischen Interesse an der Wahrheit verhandelt werden. In Fragen, die auf eine Orientierung menschlicher Praxis zielen, geht es um andere Kategorien, etwa um Angemessenheit und Unangemessenheit oder Erfolg und Misserfolg usw. An solchen ‚Gegenständen' ist gerade die von der Philosophie kritisierte sophistische Rhetorik interessiert. Ihr Ziel ist es, angesichts der zahlreichen Einschränkungen der Möglichkeiten menschlichen Wissens dem Handeln eine in der jeweiligen Situation angemessene Orientierung zu verschaffen[19]. Jede Verständigung, jede strategische Maßnahme im Prozess der Verständigung ist letztlich darauf bezogen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Platon im *Gorgias* am gleichen Begriff, der *peitho* bzw. dem *peithein*, die Differenz von sophistischem Überreden und philosophischem Überzeugen herausarbeitet[20]. Die Betonung des Gegensatzes lässt leicht übersehen, dass es hier durchaus auch um eine im Wort greifbare Kontinuität geht. Jeweils wird Bezug genommen auf ein ‚etwas', sei es als ein Geglaubtes, sei es als ein Gewusstes. Erst recht zeigt sich die sachorientierte Gemeinsamkeit dort, wo – wie bei Aristoteles – die Rhetorik selbst als eine Fortsetzung des epistemischen Geschäftes unter bestimmten einschränkenden Bedingungen verstanden wird. Dies wird u.a. in der Erörterung der Funktion von Beispiel und Enthymem in der aristotelischen Rhetorik deutlich, die als rhetorische Beweisverfahren charakterisiert werden[21]. Erst vor dem Hintergrund der durchgängigen Orientierung an einem ‚etwas', um das es geht, werden nicht zuletzt auch die strategischen und kompetitiven Aspekte der Verständigung, wie sie beispielsweise mit der Schlagfertigkeit verbunden sind, verständlich. Jeder Streit ist ein Streit um die Sache. Sie ist den Streitenden nicht gleichgültig. In diesem Sinne ist jede Verständigung, und die kompetitive zumal, ernst. – Hönigswalds exemplarische Studie zur Schlagfertigkeit korrigiert demzufolge die Idee der Möglichkeit einer vermeintlich sachfreien Verständigung. Und sie leistet diese Korrektur gerade mit Hilfe einer exemplarischen Analyse eines genuin rhetorischen Verständigungsphänomens, der Schlagfertigkeit. Denn auf den ersten Blick scheint Schlagfertigkeit – anders als andere Verständigungsformen – allein vom Interesse an der Durchsetzung der eigenen Position bestimmt zu sein und von Sachfragen gänzlich abzusehen. Kann jedoch gezeigt werden, dass selbst dieses Phänomen als Phänomen einer gegenstandsbezogenen Verständigung zu verstehen ist, wird der prinzipielle Charakter der Gegenstandsbezogenheit in jeder Verständigung in besonderer Weise sichtbar.

[19] Vgl. Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986.

[20] Vgl. die bereits o.g. Stellen: Platon, *Gorg.* 452d ff.; bes. 454e-455a.

[21] Aristoteles, *Rhet*. I 2, 1356a35ff. (Aristoteles, *Rhetorik*, übers. u. erl. v. Chr. Rapp. Erster u. zweiter Halbband, Berlin 2002).

Der Bezug zwischen Verständigung und Gegenstand gewinnt im Rahmen von Hönigswalds Letztbegründungskonzept allerdings seine grundlegende systematische Bedeutung erst in der Umkehrung des skizzierten Gedankens: Denn nicht nur ist Verständigung notwendig gegenstandsbezogen; auch ist der Gegenstand notwendig verständigungsbezogen. Gegenstand ist für Hönigswald das, worüber Verständigung stattfinden kann: „Denn ein Gegenstand, von dem *grundsätzlich* überhaupt nicht ausgesagt werden dürfte, daß und wie er ist, wäre gar keiner. […] Er ist verständigungsbezogen oder überhaupt nicht“[22]. – Die Begründung dafür findet sich in Hönigswalds Konzept der Gegenständlichkeit. Wie bereits erwähnt, verweist die Bestimmtheit des Gegenstandes auf die (korrelativ verstandenen) Momente der Unabhängigkeit und des Bezogenseins auf ein Ich. „[D]as Wort ‚Gegenstand‘ […] bezeichnet alles, was ‚ich‘, weil es eben so ‚*ist*‘, hinzunehmen habe, alles, was […] ‚mir‘ gegenübersteht, weil es eben so und nicht anders ‚da‘ ist“[23]. Dabei fordert die Unabhängigkeit der Bestimmtheit des Gegenstandes zugleich dazu auf, ihn durch Akte zu bestimmen[24]. Aufgrund seiner Unabhängigkeit geht die Bestimmtheit des Gegenstandes jedoch nicht auf im Bezug auf ‚mich‘. Ich, der ich den Gegenstand erfassen will, vermag diesen vielmehr nur perspektivisch zu erfassen. Dabei besteht prinzipiell immer die Möglichkeit, den Gegenstand auch zu verfehlen. „So … schließt Gegenständlichkeit die Idee des vollziehenden, bzw. sein gegenständliches Ziel treffenden oder auch verfehlenden Erlebnismittelpunktes … ein. Der Gegenstand involviert vermöge seiner grundsätzlichen Bestimmtheit stets auch grundsätzliche Bestimmbarkeit, d.h. eine fortschreitende methodische Bewältigung in den Akten seiner Bestimmung durch ‚jemanden‘“[25]. Darum ist der Gegenstand prinzipiell auch nicht in einem Akt zu bestimmen, sondern verweist auf einen unendlichen Prozess seiner Bestimmbarkeit. So heißt es in Fortsetzung des vorigen Zitates: „Dieser [‚jemand‘] aber muß den Gegenstand grundsätzlich ‚ergreifen‘ können; ja er muß ihn auch ergreifen ‚wollen‘ […]. Und solches ‚Ergreifen‘ wieder kann nicht als einmaliges Ereignis verstanden werden; es gestaltet sich vielmehr in einem unerschöpflichen, nie abgeschlossenen Prozeß“[26]. Den Vollzieher solcher, den Gegenstand bestimmender, Akte versteht Hönigswald dabei als ein individuelles, an einen Organismus gebundenes Ich, das „[…] sich selbst nur an dem Gegenstand erlebt, bejaht und ‚anderen‘ gegenüber differenziert“[27]. Wie ich sind auch die anderen Erlebnismittelpunkte in ihrer jeweiligen Individualität auf

[22] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124.
[23] R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, a.a.O., S. 30.
[24] Mit den Worten aus *Philosophie und Sprache*: „Die Beziehung, deren Bedingung der Gegenstand zu genügen hat, oder wenn man will, die Gesetzlichkeit jenes ‚ist‘, umspannt somit auch den oben erörterten Bezug auf ‚mich‘; sie ergreift diesen Bezug als Unabhängigkeit des Gegenstandes ‚von mir‘ […]. Die Bestimmt*heit* des Gegenstandes kommt mithin der Notwendigkeit gleich, ihn durch *Akte*, in denen sich die Gesetzlichkeit des ‚ist‘ nicht minder ausprägt, zu bestimmen.“ (Ebd., S. 30)
[25] Ebd., S. 30f.
[26] Ebd., S. 31.
[27] Ebd.

den Gegenstand bezogen. Aufgrund ihrer Individualität können die Erlebnismittelpunkte den unabhängigen Gegenstand allerdings – wie auch ich – jeweils nur perspektivisch erfassen. Dabei stehen sie in ihrem jeweiligen Bezug auf den unabhängigen Gegenstand in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Es ist dieser Gedanke eines jeweils perspektivisch vermittelten Bezugs auf den Gegenstand und auf die anderen Erlebniszentren, der Hönigswald veranlasst, den Begriff der Monas für die individuellen Erlebnismittelpunkte zu wählen. Die Monas ist – im Sinne von Leibniz' Konzept der Monade – Spiegel der Welt bzw. des Systems der Gegenstände und perspektivisches Zentrum der Monadengemeinschaft. Anders als Leibniz' Idee der fensterlosen Monade ist die Monas jedoch eingeordnet in das Ganze eines sich wechselseitig bestimmenden gemeinschaftlichen Bezugsgeflechtes, das Hönigswald terminologisch mit dem Begriff der Verständigung anspricht. „In ihr [d.h. der ‚durch den Begriff des Gegenstandes bedingten Dimension'] fixieren sich die wechselseitigen Beziehungen derjenigen, die sich, als Erlebnismittelpunkte also ‚monadisch' voneinander geschieden, einander mit Bezug auf den Gegenstand ‚meinen' oder doch grundsätzlich müssen meinen können. Diese Dimension nun fordert einen ‚Terminus' […] Wir führen für sie das Wort ‚*Verständigung*' ein"[28]. Die mit der Monas angesprochene grundsätzliche Perspektivität wird freilich auch nicht in der Monadengemeinschaft überwunden, so dass die gemeinschaftliche Verständigung zwar auf die Bestimmtheit des Gegenstandes bezogen bleibt, sich desselben aber aufgrund der Unabhängigkeit der Gegenständlichkeit nie vollständig bemächtigen kann. So ist der Gegenstand einerseits zwar immer auf Verständigung bezogen, ja auf Verständigung angewiesen und von dieser sogar bestimmt. Doch andererseits übersteigt der Gegenstand zugleich das, was in der Verständigung herausgebracht werden kann. Verständigung gelingt daher stets nur in Bezug auf gegenständliche *Aspekte*. „In der Verständigung und je nach deren Typen gewinnt die Bestimmtheit des Gegenstandes verschiedene Aspekte"[29].

3. *Hönigswalds Analyse der Schlagfertigkeit*

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun Hönigswalds Analyse des Phänomens der Schlagfertigkeit als „eine Abwandlung des aller Gegenstandsbestimmtheit korrespondierenden Faktors der Verständigung"[30] nachzeichnen. Verständigung ist im Kontext der Schlagfertigkeit zwar notwendig auf einen Gegenstand bezogen, kommt hier aber zugleich in ihrer relativen Eigenständigkeit in den Blick[31]. Aufgrund dieser Akzentuierung verleitet das Phänomen der Schlagfertigkeit zu dem oben erwähnten Missverständnis, gemäß dem eine von der Gegenständlichkeit ent-

[28] Ebd., S. 44.
[29] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 124.
[30] Ebd., S. 125.
[31] Ebd., S. 125f.

koppelte Verständigung möglich zu sein scheint. Denn in der Schlagfertigkeit erscheint die individuelle monadische Perspektivität der am Verständigungsprozess Beteiligten in besonders akzentuierter Weise. Über den Nachweis solcher grundsätzlichen Bezüge hinaus liefert Hönigswald in seiner Studie allerdings zugleich eine aufschlussreiche und subtile Analyse des Phänomens der Schlagfertigkeit, deren Lektüre auch jenseits der prinzipientheoretischen Überlegungen interessant ist.

3.1. *Schlagfertigkeit als ‚praktisches' Phänomen*

Mit wenigen Strichen skizziert Hönigswald gekonnt die spezifische Situation schlagfertiger Äußerungen oder Gesten[32]. Diese Situation ist genauer zu verstehen als eine spezifische Handlungssituation. Schlagfertigkeit ist ein „‚praktisches' Phänomen"[33]; d.h. mit Schlagfertigkeit haben wir es in Handlungskontexten zu tun. Diejenigen, die in ein als schlagfertig zu bestimmendes Geschehen involviert sind, handeln. Der spezifische Charakter dieses Handelns wiederum wird von Hönigswald durch den Begriff „Gegnerschaft" bestimmt. Gemeint ist eine kompetitive Situation, in der die Interessen der Beteiligten in mehr oder weniger dramatischer Weise auseinandertreten und miteinander konfligieren. Neben Fällen eines eindeutigen Gegeneinanders gibt es hier Formen, in denen Personen sich in einer wechselseitigen Überbietung an Schlagfertigkeit auch verbünden, ggf. in einer gemeinsamen Gegnerschaft gegen Dritte. Schlagfertigkeit umfasst harmlose Fälle, in denen eine schlagfertige Bemerkung durchaus auch von derjenigen Person, gegen die sie sich richtet, goutiert werden kann, reicht aber bis hin zur strategisch entscheidenden, jemanden hart und nachhaltig treffenden Bemerkung[34]. Die für das Phänomen der Schlagfertigkeit vorausgesetzte kompetitive Situation setzt ihrerseits die Erfülltheit bestimmter Bedingungen voraus, etwa ein grundsätzliches Vertrauen in die „Verbindlichkeit von Beweisgängen" und das „Streben nach bestmöglicher Vertretung der in Betracht kommenden Interessen"[35]. Dementsprechend greifen schlagfertige Personen Widersprüche oder auch anscheinende Widersprüche des Gegenübers auf,

[32] Nach Hönigswald manifestiert sich Schlagfertigkeit nicht notwendig und exklusiv in sprachlichen Äußerungen. So rechnet Hönigswald zu den Möglichkeiten schlagfertigen Verhaltens explizit auch nicht-sprachliche Gesten. Genannt werden in diesem Zusammenhang: „[e]ine geringfügige Veränderung der Körperhaltung, die flüchtigste Gebärde, ein verschwindend kleiner mimischer Effekt", das Überhören oder Schweigen, das ‚beredte Schweigen' (ebd., S. 135 u. 129). Nach Hönigswald sind mit gewissen Einschränkungen sogar schriftliche Formen der Schlagfertigkeit denkbar (ebd., S. 143). Allerdings erhalten die nicht-sprachlichen Formen schlagfertiger Äußerungen ihren spezifischen Sinn im Rahmen der Schlagfertigkeit aufgrund ihrer Beziehung zur Sprache. Dies wird von Hönigswald mit Blick auf die Gebärde herausgestellt: „Wir erkannten auch sie [die Gebärde] als einen gelegentlichen Träger der Schlagfertigkeit. Aber was sie zu solcher Funktion befähigt, ist ihr ursprüngliches Verhältnis zur Sprache, diesem primären Vehikel aller Verständigung." (Ebd., S. 146).

[33] Ebd., S. 128.

[34] Ebd., S. 127f.

[35] Ebd., S. 130.

um sie für ihre Zwecke dienstbar zu machen; umgekehrt kann der Attackierte durch die Aufdeckung von echten oder auch nur scheinbaren Widersprüchen in die Enge getrieben werden oder seinerseits tatsächliche oder vorgetäuschte Widerspruchslosigkeit zur Wahrung seiner Interessen gegen den Angriff vorbringen[36].

Mit dem kompetitiven Charakter hängt es weiter zusammen, dass Schlagfertigkeit prinzipiell nur als Antwort, als echte oder auch fingierte, auf das Tun eines anderen möglich ist. Sie reiht sich in einen Verständigungszusammenhang ein. „Sie bekundet es aufs neue und auf besondere Weise, daß jegliche Äußerung nur inmitten anderer und mit Beziehung auf andere besteht – eigene und fremde. Jede Äußerung besteht anders geredet nur als mögliche Frage und mögliche Antwort“ [37]. Der besondere Charakter dieser Antwort ergibt sich aus der herausgestellten Gegnerschaft und ist mit einer für die Schlagfertigkeit wesentlichen Haltung verknüpft. Sie besteht in einer Einstellung, die sich einem komplexen Geflecht aus eigener Zielsetzung einerseits und der Einschätzung der Absichten und Interessen der Adressaten der Schlagfertigkeit andererseits verdankt[38]. Dabei sehen schlagfertige Personen in dem, was andere tun und sagen, Absichten und Zielsetzungen, die diese ohne Hintergedanken äußern oder – bewusst oder unbewusst – zu verstecken suchen. Diese Absichten zu demaskieren und zugleich in einer Weise zu nutzen, die den eigenen Zwecken und Interessen förderlich ist, charakterisiert das schlagfertige Handeln[39]. Hönigswald konstruiert in diesem Zusammenhang den einfachen Fall einer Unterredung zweier Personen, A und B, wobei die Schlagfertigkeit des B darin besteht, den Interessenbereich seines Mitunterredners A „[…] durch das Medium der Äußerung des A hindurch zu treffen und dem eigenen [Interessenbereich] gefügig zu machen oder doch hinsichtlich der Wirkung auf diesen zu beeinträchtigen, wenn nicht zu paralysieren“ [40]. Allerdings ist es für das Gelingen der Schlagfertigkeit entscheidend, dass B's Einschätzung der Interessen und Ziele von A sachlich triftig ist. Andernfalls, d.h. „wenn sich B hinsichtlich der Hintergründe der Äußerung von A täuscht“[41], verfehlt die Äußerung des B ihre Wirkung, „verpufft gleichsam die aufgewandte Mühe des B“, handelt es sich um einen Fall unechter Schlagfertigkeit[42]. M.a.W. echte Schlagfertigkeit ist durch die *Triftigkeit* des Gegenstandsbezugs hinsichtlich der Einschätzung der Verständigungssituation ausgezeichnet. Gegenständlichkeit ist der Maßstab, an dem die Schlagfertigkeit gemessen wird. Schlagfertigkeit „… ist kein Tummelplatz paradoxer Einfälle oder überraschender Vermutungen, sondern ein bedeutsamer Anlaß, das Problem der Sache selbst zu ergreifen“[43].

[36] Vgl. ebd., S. 130f.
[37] Ebd., S. 129.
[38] Vgl. ebd., S. 128; vgl. auch R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, a.a.O., S. 143f.
[39] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 126 u. 128.
[40] Ebd., S. 128.
[41] Ebd., S. 126.
[42] Ebd.
[43] Ebd., S. 150.

3.2. *Thematisierung der Dimension der Verständigung*

Zugleich erscheint die Seite der Verständigung in grundsätzlicher Abgrenzung von der Seite der Gegenständlichkeit. Dies wird in mindestens zwei Hinsichten von Hönigswald deutlich herausgearbeitet.

Erstens wird in der Schlagfertigkeit die Verständigungssituation selber thematisch. Schlagfertigkeit hat in diesem Sinne einen reflexiven Charakter, freilich einen praktisch und nicht theoretisch reflexiven Charakter. Sie leistet eine Verständigung über die Verständigungssituation. Es ist diese Art der Reflexivität durch die die Verständigung und die Situation, in der sie erfolgt, zu einer ausgezeichneten Gegenständlichkeit zu werden vermag. Schlagfertigkeit

> „[…] stellt […] einen Sonderfall der Verständigung dar; sie genügt anders gesagt deren sämtlichen Bedingungen, nur daß sie zugleich sich selbst zum Gegenstande hat, und zwar nicht sowohl im Sinne einer theoretischen Analyse, als vielmehr in dem gleichen Sinn, in dem sich die Verständigung des Gegenstandes bemächtigt. Denn nicht eine wissenschaftliche Reflexion auf die Verständigung liegt im Falle der Schlagfertigkeit vor; sondern die Verständigung selbst ist es, um deren willen man sich schlagfertig verständigt; die Verständigung mithin als Funktion der Interessen der Gesprächspartner, als Funktion ihres zweckgebundenen Handelns. In dieser Hinsicht tritt die Verständigung, indem sie sich am Gegenstand entfaltet, diesem zugleich als relativ selbständiger Faktor gegenüber. Immer also verständigt man sich über Gegenstände. Allein, die Verständigung erfreut sich hier, gemäß meinem Abstand von der gegenständlichen Sphäre und vermöge meiner Verständigungsgemeinschaft mit dem ‚anderen', besonderer Züge"[44].

Die mit der Schlagfertigkeit verbundene ‚Thematisierung' der Verständigung, d.h. das Gegenständlichwerden der Verständigung, schließt demnach ein, dass die Verständigung auf einen Gegenstand bezogen ist, an dem solches Reflexivwerden der Verständigung erfolgt. Denn Verständigung ist notwendig gegenstandsbezogen; wird sie selbst zum Gegenstand, bleibt in ihrer Vergegenständlichung der Gegenstandsbezug des Worübers der Verständigung erhalten. – Mit der Betonung der Abständigkeit der Verständigungssphäre kommt der monadisch-ichliche Charakter der gegenständlichen Orientierung der Verständigung in den Blick.

> „Denn jene Selbständigkeit ist nur ein spezifischer Ausdruck […] für ‚meinen' Abstand vom Gegenstand im Medium meiner Verständigung mit anderen; nur eine eigentümliche Formel für die in den Begriffen der Absicht und des Interesses auf besondere Weise hervortretende Einmaligkeit des ‚ich' oder, wie man es in kritischer Anlehnung an *Leibniz* auch sagen könnte: der *monás*"[45].

Zweitens verweist die Schlagfertigkeit auf den wesentlich sozialen Charakter der Verständigung – anders gesagt: Verständigung ist notwendig Verständigung einer Gemeinschaft von Monaden. Der, dem Schlagfertigkeit zugemutet wird, hat

[44] Ebd., S. 129.
[45] Ebd., S. 137.

in einer bestimmten Weise zu ‚verstehen'; er hat die schlagfertige Äußerung zu ‚würdigen'[46].

> „Jedenfalls muß Schlagfertigkeit, um zu bestehen, von jemandem als solche erkannt und anerkannt werden. Schlagfertigkeit setzt anders ausgedrückt immer ein *Publikum* voraus; jemanden, der da versteht, worum es sich ‚eigentlich' handelt. Dieses Publikum kann sich freilich recht mannigfach abstufen und differenzieren. Es kann sich auf den Angeredeten allein beschränken, aber auch eine beliebige Vielzahl von Zeugen umfassen. Natürlich kann auch ein Kollektivum angeredet werden"[47].

Entscheidend ist, dass das Publikum über die Kompetenz verfügt, die Schlagfertigkeit als solche verstehen zu können. In diesem Sinne erfordert das Phänomen der Schlagfertigkeit eine Gleichwertigkeit des Niveaus der Gesprächspartner oder zwischen schlagfertiger Person und anderen Anwesenden[48]. Das ist durchaus in einem anspruchsvollen Sinne gemeint, setzt doch Schlagfertigkeit aufgrund ihrer wesentlich sprachlichen Manifestationsformen eine hohe und differenzierte Sprachkompetenz sowie Scharfsinnigkeit voraus[49]. Allerdings ist die Voraussetzung eines gleichwertigen Niveaus der Gesprächspartner mit milieu- und berufsbedingten sowie situationsabhängigen Abstufungen und Differenzierungen vereinbar[50]. Gleichwertigkeit und Gegeneinander treten damit im Phänomen der Schlagfertigkeit in ein charakteristisches Spannungsverhältnis: „Schlagfertigkeit gedeiht recht eigentlich nur unter der Voraussetzung einer Identität der Kulturbedingungen der beiden Mitunterredner bei relativ starker Divergenz ihrer augenblicklichen Interessen"[51]. Fehlen die genannten Voraussetzungen eines weitgehend einheitlichen Niveaus der Kontrahenten, muss daher auch die Würdigung der Schlagfertigkeit ausbleiben – und mit ihr die Wirkung der Schlagfertigkeit. Aber selbst in Fällen, in denen die schlagfertige Bemerkung von keiner der anwesenden Personen gewürdigt wird, drängt die soziale Dimension schlagfertiger Verständigung auf Mitteilung, etwa in nachträglicher Erzählung gegenüber Unbeteiligten, aber Verständigen[52]. Wendet man solche Überlegungen prinzipientheoretisch, dann zeigt sich am Phänomen der Schlagfertigkeit zugleich die soziale Bedürftigkeit jeder Verständigung. Sie ist nicht nur sachbezogen, sondern auch sozialbezogen. Dementsprechend bedarf Verständigung des Verstehens anderer. Dabei ist der intermonadische Zusammenhang stets ein gegenstandsorientierter. Selbst noch jeder Dissens im Verständigungsprozess bleibt auf den Gegenstand bezogen: „Der Gegenstand ist dasjenige, was mich mit dem ‚anderen' im Medium der Verständigung verbindet, worauf sich auch mein Dissens von jenem anderen bezieht.

[46] Ebd., S. 125.
[47] Ebd., S. 126f.
[48] Ebd., S. 139.
[49] Vgl. ebd., S. 134f. u. 138.
[50] Ebd., S. 139.
[51] Ebd.
[52] Ebd., S. 127.

Solcher Dissens nämlich gehört als Möglichkeit zu dem Begriff des Gegenstandes“[53]. Alle Sozialität ist demnach für Hönigswald stets als gegenstandsorientiertes intersubjektives Bezugsganzes zu verstehen[54].

Eine solche Konzeption hat freilich bedenkenswerte – und durchaus problematische – Konsequenzen. Denn für Hönigswald impliziert der Sinn des Gegenstandsbegriffes den Sinn des Begriffs der Verständigung, insofern der Gegenstand als unabhängiges ‚etwas‘ über die Perspektivität der monadischen Erlebnismittelpunkte und ihre wechselseitige Verständigung unter- und miteinander hinaus Geltung beansprucht. Der Gegenstand kann zwar in der Verständigung unterbestimmt oder monadisch je verschieden bestimmt werden. Doch da alle Verständigungsakte und selbst ihr möglicher Dissens notwendig auf den unhintergehbaren Gegenstand bezogen sind, kann Verständigung letztlich nicht scheitern. Phänomene prinzipieller Brüchigkeit und Gefährdetheit menschlicher Kommunikation, grundlegendes Missverstehen oder Nichtverstehen, haben im Rahmen von Hönigswalds Letztbegründungstheorie und ihres Ausgangs von der Gegenständlichkeit keinen systematischen Ort. In dieser Hinsicht spiegelt sich in der unhintergehbaren Gegenstandsbezogenheit jeder Verständigung der Optimismus, der den Gedanken einer prästabilierten Harmonie bei Leibniz trägt.

3.3. *Die Zeitlichkeit der Schlagfertigkeit*

Das dynamische, von Augenblick zu Augenblick sich ändernde Verhalten, in dem sich Schlagfertigkeit manifestiert, lässt eine Vielzahl an ‚Techniken‘ und Handlungsweisen zu, die gerade in ihrem jeweils spezifischen Einsatz zum Gelingen der Schlagfertigkeit beitragen[55]. Eine Analyse der wesentlichen Struktur der Schlagfertigkeit kann sich daher nicht an die Untersuchung solcher Techniken und Handlungsweisen im Einzelnen halten, sondern muss die prinzipiellen Bedingungen des Phänomens herausarbeiten. Neben den zuvor erläuterten Strukturen der Schlagfertigkeit ist für Hönigswald das Phänomen der Schlagfertigkeit auch durch seine Zeitstruktur ausgezeichnet. Das ist unmittelbar plausibel, sind es doch wesentlich zeitlich bestimmbare Aspekte, die das schlagfertige Verhalten charakterisieren. Eine verspätet nachgereichte bzw. eine erwartete, vorhersehbare oder erwartbare Bemerkung ohne jeden Überraschungseffekt sind eben keine schlagfertigen Bemerkungen. Schlagfertigkeit hat nicht nur, aber wesentlich auch mit einer Form zeitlicher Prägnanz zu tun. Schlagfertiges Verhalten ist innerhalb eines bestimmten und in charakteristischer Weise strukturierten Zeitfensters zu vollziehen. Dementsprechend gibt es für Schlagfertigkeit in allen Formen eine „eigentümliche Funk-

[53] Ebd., S. 143.

[54] Vgl. ebd., S. 145.

[55] Ebd., S. 128: „Unendlich vielförmig, und von Augenblick zu Augenblick wechselnd, gestaltet sich auch die *Technik* des schlagfertigen Verhaltens, sofern man von solcher ‚Technik‘ als einheitlicher Instanz überhaupt sprechen darf.“

tion der *Zeit*“[56]. Schlagfertigkeit ist „zeitrelevant und zeitbedingt“[57]. Sie hat einen zeitlichen Verlauf mit einem „charakteristischen Gegenwartswert“[58].

Um die spezifische Zeitlichkeit der Schlagfertigkeit zu verstehen, wendet sich Hönigswald zunächst dem Sinnbezug der Schlagfertigkeit zu. Dieser Sinn ist nach Hönigswald „‚einzeitig‘, einheitlich überschaubar, eigentlich ohne Anfang und Ende, stets ganz, unter keinem Gesichtspunkt teilbar, dabei zeitlichen Maßwerten entrückt“[59] – d.h. wir haben es mit einer sinnhaften Ganzheit und Einheit zu tun, die – als Ganzheit – nicht weiter geteilt werden kann. Insofern der Sinn eine Sache, ein Sachverhalt ist, über den Verständigung erzielt werden soll, kann es hier keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende geben. Sinnzusammenhänge sind in dieser Hinsicht unzeitlich; sie bestehen oder bestehen nicht. Auch wenn der prinzipientheoretische Hintergrund dieser Überlegungen in der Studie zur Schlagfertigkeit von Hönigswald an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt wird, so ist es klar, dass sich in dieser Charakteristik die Bestimmtheit des Gegenstandes widerspiegelt. Denn in seiner Unabhängigkeit ist der Gegenstand „zeitlichen Maßwerten entrückt“. Allerdings muss sich der Gegenstand notwendig für die perspektivischen monadischen Erlebnismittelpunkte darstellen. Die unzeitliche Struktur des Sinns (bzw. der Bestimmtheit des Gegenstandes) ist daher mit der Erleb- und Erfahrbarkeit durch die Monaden zu vermitteln. In dieser Hinsicht schließt die sinnhafte Ganzheit zugleich Gliederung und Artikulation ein, ist Sinn „gegliedert, d.h. in jedem Glied ‚präsent‘“[60]. Mit der Gliederung des Sinnganzen kommt nun auch die zeitliche Dimension der Verständigung ins Spiel: „Allein, die Zeitlosigkeit des Sinnes, also dies, daß der Sinn ‚ist‘ und bleibt, was er ‚ist‘, offenbart sich in dem zeitlichen Ineinander seiner Gliedbestände, also darin, daß er sich stets als gegliederter darbietet“[61]. Die zeitliche Gliederung und Gestaltung zeigt sich am Phänomen der Schlagfertigkeit etwa daran, dass der Sinnzusammenhang in einer charakteristischen Folge von Handlungen artikuliert wird – so muss etwa der schlagfertigen Bemerkung von B eine entsprechende Rede von A vorausgegangen sein. Dies ist eine zeitliche Ordnungsbeziehung, in der der im schlagfertigen Verständigungsprozess thematische Sinnbezug zur Darstellung gelangt. Die einzelnen Glieder des Sinnganzen folgen aufeinander, wobei jedes Glied auf das Ganze des Sinnes und die anderen Glieder des Gesamtzusammenhangs bezogen ist. Der Zeitcharakter ist dabei von der Sinngestalt des Ganzen her bestimmt. Die einzelnen Glieder sind ihrerseits mit Blick auf ihre sachliche Angemessenheit zum Sinnganzen und nicht in der Zeit der Uhren zu erfassen. Allerdings verflechten sich die zeitlichen Charaktere des ‚Früher‘ und ‚Später‘ der Zeitgestaltung mit Charakteren der quantifizierbaren

[56] Ebd., S. 131.
[57] Ebd., S. 132.
[58] Ebd.
[59] Ebd.
[60] Ebd.
[61] Ebd.

Zeit. So gibt es ein durchaus messbares ‚zu spät' für ein schlagfertiges Verhalten. Wer Stunden braucht, um auf eine Herausforderung zu antworten, wird sicher nicht schlagfertig handeln. Das quantitative Maß ist dabei allerdings der jeweiligen Verständigungssituation zu entnehmen und bestimmt sich relativ zu dieser, zu ihrem Gegenstand und den an ihr beteiligten Personen sowie deren Bezug untereinander und auf die fragliche Sache[62]. So kommt eine nach fünf Minuten erfolgende Replik in einer kurzen geistreichen und launigen Unterhaltung unter Freunden für eine schlagfertige Bemerkung zu spät, während in einer komplexen politischen Debatte mit vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern innerhalb einer solchen Zeitspanne durchaus noch schlagfertig auf Früheres pariert werden kann[63].

Die Verflechtung zwischen qualitativen und quantitativen Zeitwerten ermöglicht es, sowohl mit Blick auf den Ablauf der am Phänomen der Schlagfertigkeit diskutierten Verständigungssituation als auch hinsichtlich des Eintritts des schlagfertigen Verhaltens ein zeitliches Optimum zu bestimmen, gewissermaßen einen kairologischen Zeitwert, der durch Normen der Angemessenheit bestimmt wird[64]. In dieser Weise charakterisiert Hönigswald etwa die ‚*relative* Kürze', die für das Verhältnis zwischen Äußerung und der durch die schlagfertige Antwort markierten Zäsur charakteristisch ist. Solche relative Kürze meint keineswegs zwingend eine prompte unmittelbare Reaktion auf eine Äußerung, sie ist nicht schlicht mit extensiv bestimmbarer Schnelligkeit zu identifizieren[65], sondern kann durchaus auch Formen des absichtlichen Zögerns oder Schweigens umfassen[66].

* * *

Der Anspruch der kleinen Studie zur Schlagfertigkeit ist gewaltig, umfasst diese doch *in nuce* das Hönigswaldsche Programm der Philosophie in ihrer gesamten Struktur: „Im Phänomen der Schlagfertigkeit entrollt sich also das gesamte System von Bedingungen des Gegenstandes sowohl wie der diesen korrelativen Verständigung […]"[67]; „gemäß ihrer Struktur entfaltet sich an dem Phänomen der Schlagfertigkeit das Problem der *Philosophie*"[68]. Das, was hier auf den ersten Blick überzogen, ja vermessen und unbescheiden klingen mag, lässt sich m.E. plausibilisieren, wenn man diese Aussagen im Sinne einer holzschnittartigen Selbstcharakterisierung von Hönigswalds Philosophie liest. Ich möchte abschließend versuchen, diese in zwei Hinsichten zu kennzeichnen. Mit Blick auf das Thema der Schlagfertigkeit bietet die Untersuchung Hönigswalds *zum einen* eine wesentliche Korrektur

[62] Ebd., S. 132f.
[63] Vgl. ebd., S. 132, wo Hönigswald das Beziehungsgeflecht von qualitativen und quantitativen Zeitdimensionen in einer längeren Passage treffend zum Ausdruck bringt.
[64] Vgl. ebd., S. 136ff.
[65] R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, a.a.O., S. 144f.
[66] R. Hönigswald, *Das Problem der Schlagfertigkeit*, a.a.O., S. 136.
[67] Ebd., S. 146.
[68] Ebd., S. 150.

der Überschätzung der konstitutiven Bedeutung der Prozesse sozialer Verständigung. Verständigung, so die zentrale These von Hönigswald, ist notwendig gegenstandsorientiert. Das bedeutet nicht, dass in der Verständigung die Sache nicht auch unterbestimmt, strittig sein kann oder auch sich verfehlen lässt. Es besagt allerdings, dass der Verständigung als Verständigung die Orientiertheit an der Norm ihrer sachlichen Triftigkeit wesentlich ist, auch da, wo sie nicht erreicht wird. Mit Bezug auf diese Norm ließen sich sogar entscheidende Aspekte der zuvor erwähnten Gefährdung und Fragilität von Kommunikation als grundlegendes Misslingen von Verständigung bestimmen. *Zum anderen* – und damit zusammenhängend – ist die prinzipientheoretische Analyse des Phänomens der Schlagfertigkeit geleitet von einer Korrektur von Einseitigkeiten eines Teils der transzendentalphilosophischen Tradition. Diese ist damit verbunden, dass Hönigswald in seiner Analyse der Schlagfertigkeit (wie in seiner Philosophie insgesamt) die Beziehung zwischen Verständigung und Gegenstand ihrerseits auf die Gegenständlichkeit als Inbegriff des gesamten Bedingungsgefüges zurückführt. Danach fordert Gegenständlichkeit notwendig die Erfassbarkeit in den Akten monadischer Erlebnismittelpunkte und weiter den intermonadischen Verständigungsprozess. Während für eine Transzendentalphilosophie, die sich an Kants Kopernikanischer Wende orientiert, der Versuch charakteristisch ist, alle objektivierenden Leistungen im Rekurs auf ein gegenstandskonstituierendes Subjekt zu rechtfertigen, wird hier Gegenständlichkeit, schlichte Ist-Setzung, zum Ausgangspunkt der philosophischen Begründung für die Forderung einer subjektiven, d.h. monadischen, Bestimmung des Gegenstandes.

Die korrelative Bewegung vom Gegenstand zur Monas und von der Monas zum Gegenstand liefert schließlich Hönigswald auch ein Argument für eine normative Auszeichnung der Beschäftigung mit dem Phänomen der Schlagfertigkeit. Sie wird im Rahmen der seine Studie abschließenden Applikationen des Themas für den Bereich der Pädagogik angezeigt, indem Hönigswald die Verflechtung von Persönlichkeit und Sachbezogenheit in ihrer ethischen Relevanz herausstellt:

> „Wirkliche Schlagfertigkeit gedeiht wesentlich auf dem Boden der Sicherheit, derjenigen hinsichtlich seiner selbst und, was im weiten Umfang ein Gleiches bedeutet, der Sicherheit hinsichtlich der Sache. Nur wer sich um seiner Sache willen selbst fest ‚in der Gewalt hat', wer sich um der Sache willen in seinen Verständigungsbezügen zu einem wirklichen oder imaginierten Gesprächspartner behauptet, bekundet in einem tieferen Sinn des Wortes Schlagfertigkeit. So aber offenbart sich in dieser eine *ethische* Gesinnung. So markiert sie Ziel und Sinn der pädagogischen Aktivität. […] Schlagfertigkeit wird zu einem Moment der sachbezogenen Erziehungsarbeit an der Person. […] Echte Schlagfertigkeit entspringt der sittlichen Bindung der Person an die Sache"[69].

[69] Ebd., S. 148f. – Herzlichen Dank schulde ich Michela Summa und Karl-Heinz Lembeck für ihre kritische Durchsicht einer früheren Fassung des vorliegenden Artikels sowie für ihre hilfreichen Bemerkungen.

Ontologia e teoria della conoscenza nei giovani neokantiani

Luca Guidetti

1. *Alle origini del giovane neokantismo. Rudolf Zocher e la semantica trascendentale*

La locuzione "giovane neokantismo" si trova per la prima volta in un saggio del 1949 di Siegfried Marck, in cui, accanto a Richard Hönigswald e Jonas Cohn, egli menzionava anche Ernst Cassirer, Bruno Bauch e Arthur Liebert come appartenenti al movimento neokantiano più recente, ben distinto dai "neokantiani più vecchi" (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Riehl)[1]. Marck sottolineava il fatto che la figura di Richard Hönigswald (1875-1947) – costretto ad abbandonare l'insegnamento universitario a Monaco di Baviera nel 1933 in seguito alla denuncia di Heidegger e ad emigrare negli Stati Uniti nel 1939 – emergeva come il vero "momento di convergenza" tra i giovani neokantiani, i cui spunti di riflessione traevano alimento proprio dalle tematiche da lui sviluppate negli anni immediatamente precedenti la cessazione del suo insegnamento in Europa[2]. Dopo il 1929 – l'anno della conferenza di Davos in cui si era realizzato lo scontro tra Cassirer e Heidegger intorno al significato e all'eredità della filosofia trascendentale kantiana[3] – il neokantismo, anche nella modalità ampliata alle forme simboliche della cultura, aveva vissuto un periodo di profonda crisi intellettuale, accentuata dall'avvento del nazismo e dalla diaspora dei maggiori esponenti del movimento di origine ebraica.

Hönigswald morì a New Haven nel Connecticut senza aver mai più ottenuto un incarico accademico. Pochi anni prima, sempre negli Stati Uniti, era scomparso uno dei suoi allievi più amati, lo psicologo Moritz Löwi (1891-1942). Ma la rinascita alla

[1] Cfr. S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*, in «Archiv für Philosophie», 3 (1949), pp. 144-164; ora in H.-L. Ollig (ed. by), *Materialen zur Neukantianismus-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987, pp. 19-43, in particolare pp. 19 sgg. Sul primo neokantismo, cfr. F.C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford, 2014, in particolare pp. 465 sgg.

[2] Cfr. S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, cit., p. 21.

[3] Cfr. M. Heidegger, *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* (1929), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. by F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 274-296; tr. it. *Il dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 219-236.

fine degli anni Quaranta di uno stato tedesco-occidentale su basi democratiche fornisce l'occasione per la riscoperta della tradizione filosofica kantiana di cui Hönigswald, grazie al cospicuo lascito di opere inedite, rappresentava un ineludibile punto di riferimento. Ha così inizio, intorno alla raccolta degli scritti hönigswaldiani, una *terza fase* del neokantismo (dopo la prima fase gnoseologico-epistemologica di Cohen e Natorp, e la seconda ontologico-teoretica di Rickert, Windelband e Lask) di cui, nel secondo dopoguerra, sono protagonisti un allievo diretto di Hönigswald, il filosofo e matematico Wolfgang Cramer (1901-1974) – che fu anche studente di Marck e amico di Löwi –, e Hans Wagner (1917-2000), docente a Würzburg e Bonn e primo curatore del lascito hönigswaldiano a partire dal 1956. Allievo di Wagner è Werner Flach (n. 1930), il quale, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, svilupperà un'aspra polemica contro i modelli teoretico-conoscitivi della filosofia analitica.

In realtà, alcuni tra i "giovani neokantiani" menzionati da Marck – in particolare Bauch, Cohn e Cassirer – avevano già posto le basi per un rinnovamento del kantismo che riguardava anche i fondamenti conoscitivi e categoriali, con un'attenzione per gli aspetti empirici e linguistici delle espressioni culturali e scientifiche[4]. Ma le loro osservazioni mancavano di sistematicità e non sempre si rivelavano adeguate ad intendere i risvolti teorici delle nuove acquisizioni logico-matematiche[5]. Essi, inoltre, mostravano una certa riluttanza ad assumere le istanze provenienti dalla fenomenologia e dalla filosofia dell'esistenza, che giudicavano sostanzialmente estranee alla tradizione kantiana in quanto tendenzialmente scettiche e soggettivistiche[6]. Queste incomprensioni permettono così di distinguere, come appartenente in senso proprio alla terza fase, un neokantismo "più giovane" che, nelle figure di Hönigswald, Cramer, Wagner e Flach, si segnala per il recupero e il rinnovamento, all'interno della filosofia trascendentale, di quella *tradizione logico-semantica* che aveva unito Leibniz, Bolzano e Husserl e che ora si spingeva fino alla valorizzazione critica dell'intuizionismo matematico, della fenomenologia e delle più recenti istanze ontologiche[7].

A fare da cerniera tra i neokantiani più giovani e i loro immediati predecessori è la *semantica trascendentale* sviluppata tra gli anni Trenta e Cinquanta da un allievo di Rickert, Rudolf Zocher, il quale reimposta da capo la questione della "fondazione ultima" (*Letztbegrundung*) dell'esperienza[8]. Nel neokantismo classico, in particolare

[4] Cfr. K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bouvier, Bonn, 1995, pp. 11-73.

[5] Cfr., ad esempio, E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910; tr. it. *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, Cap. V.

[6] Cfr. K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, cit., pp. 39 sgg.

[7] Cfr. M. Ferrari, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 160 sgg.; J.A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; tr. it. *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 43 sgg.

[8] Cfr. R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Mohr, Tübingen, 1939; Id., *Kants transzendentale Deduktion der Kategorien*, in «Zeitschrift für philosophische

nella versione merburghese di Cohen e Natorp, ogni aspetto logico del giudizio si risolve nella sintesi noetico-intellettuale che intende ricondurre all'unità del pensiero la medesima struttura predicativa di fondo che sorregge la tabulazione kantiana delle categorie[9]. Il "pensiero", come funtore sintetico dell'esperienza, finisce così per assorbire in sé anche l'elemento materiale dell'"affezione dei sensi", la quale appare riducibile al quoziente noetico attraverso il rilievo che viene ad assumere il momento applicativo dell'*Analitica dei principi* rispetto alle determinazioni formali dell'*Analitica dei concetti*[10]. Prendendo spunto dalla "sintesi eterotetica" di Rickert e dalla distinzione windelbandiana tra "giudizio di valore" e "relazione al valore", Zocher rivendica invece l'autonomia dell'aspetto logico da quello noetico, poiché mentre il primo riguarda i *contenuti* categoriali, cioè le forme predicative che ineriscono al soggetto del giudizio e che, come tali, sono incapaci di render conto dell'aspetto ontico-materiale, il secondo è invece puramente relazionale e comprende sotto di sé, come caso-limite, anche la natura *alogica* del materiale sensibile[11]. Zocher mette così in primo piano una *logica delle relazioni* che, se da un lato prende congedo dal predicativismo e dal funzionalismo neokantiano, dall'altro non abbandona la ricerca di un fondamento trascendentale del problema conoscitivo, a condizione però di declinare in senso *semantico* l'articolazione delle categorie[12]. La determinazione semantica permette infatti di conciliare il carattere intensionale del giudizio, basato sulla forma predicativa, con quello estensionale, legato invece al carattere referenziale della proposizione. L'oggetto fenomenico mostra così sempre, accanto al lato connotativo espresso dal *senso* categoriale, anche un lato denotativo che si evidenzia nel *significato* della categoria, cioè nel riferimento ontologico alla "cosa" dei sensi. Per questo il noumeno, come correlato dell'atto noetico del giudizio, può rapportarsi alla base materiale dell'esperienza utilizzando, come unità semantica, la forma categoriale, ma senza ridurla a tale forma. Infatti la categoria, semanticamente intesa, non confonde il suo senso connotativo, espresso dal fenomeno, col riferimento denotativo all'*oggetto* del fenomeno. Viene così a cadere la questione se l'oggetto fenomenico sia il vero "oggetto" della conoscenza o solo un insieme di rappresentazioni che hanno la loro base oggettiva in un essere in sé; evidentemente, nella locuzione "oggetto fenomenico" si confondono due aspetti che, dal punto di vista semantico, vanno invece mantenuti separati nella *correlazione* tra il piano connotativo-espressivo e il piano denotativo-referenziale, dato che la relazione soggetto-oggetto non è tra due enti, ma tra un atto costitutivo e l'oggetto di tale atto, il suo "in sé" referenziale[13].

Forschung», 8 (1954), pp. 161-194; Id., *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Universitätsbund, Erlangen, 1959.

[9] Cfr. M. Brelage, *Fundamentalanalyse und Regionalanalyse. Eine problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*, Dissertation, Köln, 1957, pp. 30 sgg.

[10] Cfr. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1902[1], 1922[3], pp. 25 sgg.

[11] Cfr. R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre*, cit., pp. 14 sgg.

[12] Cfr. R. Zocher, *Kants transzendentale Deduktion der Kategorien*, cit., pp. 190 sgg.

[13] Cfr., a tal riguardo, G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn, 1974[1], 1977[2], pp. 20 sgg.

La filosofia trascendentale è così per Zocher la vera "dottrina filosofica fondamentale" (*Grundlehre*), mentre l'ontologia, come "dottrina fondamentale materiale" (*Sachgrundlehre*), media tra la *Grundlehre* e le molteplici dottrine materiali (*Sachlehren*)[14]. L'ontologia è possibile solo in quanto "fondata", rappresentando lo «strato esclusivamente costituito» entro il problema della "dottrina fondamentale"[15]. Ogni processo di costituzione trascendentale richiede infatti un'originaria assegnazione *semantica*, ovvero un determinato "momento di senso" che risale alla *capacità "tetica"* della soggettività che pone un "essere" *in relazione* a una certa "forma di validità". Questa capacità soggettiva è definita da Zocher come *ontotetica* e ha il compito di giustificare trascendentalmente il pluralismo semantico dei molteplici ambiti regionali dell'essere, ricomprendendoli nell'ontologia come dottrina fondamentale materiale[16]. Ma se da un lato la semantica trascendentale di Zocher tenta di rispondere alla spinosa questione del giudizio nella tradizione kantiana, di volta in volta equivocamente inteso come funzione dell'intelletto e come connessione logica, dall'altro ripropone tale questione al livello più profondo della determinazione degli stessi principi semantici, dato che questi devono in ogni caso ricorrere al criterio critico-trascendentale della *giustificazione* a partire dalle strutture della soggettività. Come si genera il significato delle forme sensibili? A chi spetta l'assegnazione dei segni con cui vengono indicizzati i contenuti materiali ed è resa possibile, a partire dalla compagine logico-relazionale, la loro trasduzione noetica? Zocher si richiama, a questo proposito, alla struttura *riflettente* del giudizio, in grado di garantire quell'autonomia legislativa *a priori* della soggettività che Kant chiamava "eautonomia" e che dovrebbe assicurare la fondazione ultima di ogni operazione conoscitiva in merito ai "significati" categoriali dell'esperienza[17]. Ma il giudizio riflettente può solo rendere razionalmente comprensibile, e perciò "significativo", un insieme di fatti già acquisiti e, per quanto impostato in senso relazionale, non potrà mai di render conto del lato materiale e sensibile di tali fatti. L'apriori soggettivo della fondazione è così sempre rinviato all'aposteriorità di un'esperienza che sfugge a qualsiasi riduzione trascendentale, dal momento che l'"essenza" della cosa rimane solo un *desideratum* di tale gnoseologia semantica[18]. Si tratta, in fin dei conti, del limite di ogni semantica trascendentale: l'aspetto denotativo non si integra mai del tutto con quello connotativo poiché nessun segno contiene il proprio codice come inscritto nella sua natura. Il criterio della verità rimane così sempre esterno ad ogni codice e ad

[14] Cfr. R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre*, cit., pp. 107, 115, 116, 121. Si veda anche, a tal riguardo, R. Breil, *Hönigswald und Kant. Transzendentalphilosophische Untersuchung zur Letztbegründung und Gegenstandskonstitution*, Bouvier, Bonn, 1991, pp. 90 e 93; Id., *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996, p. 167.

[15] R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre*, cit., p. 8.

[16] Cfr. ivi, pp. 95-97, 101, 121-126.

[17] Cfr. R. Zocher, *Kants Grundlehre*, cit., pp. 102 sgg. Si veda anche, a tal riguardo, H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*, Metzler, Stuttgart, 1979, p. 95.

[18] Cfr. G. Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 12 sgg.

ogni significante adottato. Se il livello noetico è fonte di equivocazione, non lo è da meno quello logico, poiché ciò implica o la rinuncia a ogni contenuto a favore della semplice forma espressiva, o la ricomprensione della struttura relazionale all'interno dell'esperienza stessa. In questa prospettiva, due sono i piani su cui si muovono i più giovani neokantiani: da un lato la tematizzazione delle forme e degli atti di una nuova "soggettività trascendentale"; dall'altro la ricerca dei *principi dell'intuizione*, non rinunciando in tal modo ad accogliere, all'interno della tradizione kantiana, alcuni aspetti della correlazione noetico-noematica messi in evidenza dalla fenomenologia husserliana.

2. *Richard Hönigswald: la psicologia del pensiero tra ontologia e teoria della conoscenza*

Prima della soluzione relazionale di Zocher, il problema del significato delle obiettivazioni culturali era già stato affrontato dalla psicologia "ricostruttiva" di Natorp nel tentativo di cogliere l'immediatezza fenomenica della coscienza nell'originaria esperienza vissuta. Ma questo processo di concretizzazione soggettiva, ponendosi come la conversa del processo di astrazione che aveva portato alle formazioni categoriali, si concludeva con l'ammissione dell'indeterminatezza della "piena realtà del vissuto", dato che, secondo Natorp, «non è possibile concepire ciò che è in sé assolutamente soggettivo senza determinarlo e quindi senza oggettivarlo»[19]. Hönigswald respinge tale metodo ricostruttivo, ritenendolo non solo inconcludente riguardo all'"essere" del soggetto, ma anche come un implicito riconoscimento dell'impossibilità di qualsiasi fondazione trascendentale[20]. L'atto oggettivante del produrre non può essere estraneo all'oggettivazione del prodotto: vi dev'essere un carattere che accomuna il lato soggettivo e quello oggettivo delle obiettivazioni, carattere che Hönigswald chiama "determinatezza" od "oggettività" e che è connesso a quella stessa struttura ontologica del pensiero che si manifesta nella *psichicità*[21]. Le formazioni categoriali entro cui si collocano le produzioni culturali sono "trascendentali" nella misura in cui risultano indissolubili dall'essere psichico, a condizione però che quest'ultimo non venga inteso come

[19] P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen, 1912, pp. 191-200.

[20] Cfr. R. Hönigswald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie. Vortrag gehalten auf der Generalversammlung der Kantgesellschaft zu Halle a. S. am 20. April 1913*, Reuther & Reichard, Berlin, 1913, pp. 8 sgg.; su ciò, cfr. K.-H. Lembeck, *Rekonstruktive Psychologie und Denkpsychologie. Ein Vergleich*, in W. Schmied-Kowarzik (ed. by), *Erkennen-Monas-Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 243-254, in particolare p. 246; L. Guidetti, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Hönigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata, 2004, pp. 90-92.

[21] Cfr. R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und Systematisches*, Mohr, Tübingen, 1931[1]; Meiner, Hamburg, 1997[2], pp. 50, 54.

il *duale* del lato fisico-corporeo, ma come la sua *determinatezza complementare*. A tal proposito, per spiegare la relazione tra soggetto e oggetto Hönigswald rifiuta sia una rappresentazione lineare, tipica dell'isomorfismo corrispondentistico tra immanenza e trascendenza (nelle due direzioni inverse dell'introiezione coscienzialistica e dell'estroversione adeguazionistica), sia una rappresentazione circolare, di tipo meramente riflessivo. A queste rappresentazioni monopolari egli sostituisce la figura *di-polare* dell'ellisse con due punti focali in cui ogni fuoco richiede l'altro e non è definibile prescindendo dall'insieme dello spazio di significazione[22]. Qui il "rapporto" tra i due poli non supera mai i confini tracciati dalle oggettivazioni. Qualsiasi oggettività categoriale è infatti correlabile agli atti del pensiero e ogni atto implica un'oggettivazione. Per intendere tale rapporto, la figura ellittica va quindi letta in chiave *topologica*, poiché il polo soggettivo dell'atto oggettivante costituisce l'insieme aperto complementare all'insieme chiuso delle oggettivazioni[23]. Ora, secondo Hönigswald ciò è possibile solo se la soggettività mostra una struttura *monadica* che respinge le relazioni esterne, sicché l'alterità non è nel soggetto (coscienzialismo) né al di fuori del soggetto (realismo trascendentale), ma appartiene sempre al suo medesimo *orizzonte di senso*, anche nel caso in cui gli specifici contenuti oggettuali rimangano solo a un livello virtuale[24].

In questa prospettiva, per favorire un riassetto dell'indagine trascendentale in senso inclusivo rispetto ai vissuti di coscienza Hönigswald utilizza i risultati della "psicologia del pensiero", frutto delle ricerche svolte agli inizi del secolo nella Scuola di Würzburg[25]. Si tratta di un'impostazione sperimentale il cui oggetto non è un substrato di rappresentazioni elementari, ma un sistema di fenomeni operativi che si fondano sul comportamento pensante del soggetto. Questo *comportamentismo soggettivo*, in opposizione alla versione "oggettiva" del comportamentismo classico, rifiuta di fissarsi sui fatti descrivibili e sulle rispettive immagini per portare invece alla luce le intenzioni, le disposizioni e le tendenze che preludono all'esecuzione di un *compito*. Tali insiemi disposizionali si sottraggono quindi a ogni spiegazione causale dei contenuti cognitivi e rivelano un nuovo tipo di valenza logica in cui il significato non è riducibile a un rapporto referenziale tra una compagine espressiva e gli oggetti, ma si fonda sulle motivazioni e sugli scopi del soggetto pensante.

[22] Cfr. ivi, p. 70; K.W. Zeidler, *Richard Hönigswalds Weg zur Denkpsychologie*, in W. Schmied-Kowarzik (ed. by), *Erkennen-Monas-Sprache*, cit., pp. 43-59, in particolare p. 58; W. Schmied-Kowarzik, *Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie*, in Id. (ed. by), *Erkennen-Monas-Sprache*, cit., pp. 17-41, in particolare p. 22; Id., *Einleitung* zu R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, cit., pp. VII-LVI, in particolare p. XXXII.

[23] Per queste relazioni di complementarità, cfr. F. Hausdorff, *Grundzüge der Mengenlehre*, Veit, Leipzig, 1914, pp. 4 sgg.; Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Mengenlehre (1927, 1935). Deskriptive Mengenlehre und Topologie*, Springer, Berlin-Heildelberg, 2008, p. 4.

[24] Cfr. R. Hönigswald, *G.W. Leibniz. Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung*, Mohr, Tübingen, 1928, pp. 33 sgg.

[25] Cfr. R. Hönigswald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, cit., p. 10; K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, cit., p. 97.

Grazie alla *connessione di senso*, teleologicamente orientata, che lega ogni oggetto d'indagine alla coscienza, la psicologia può rivolgersi alle "trame del pensiero" senza venir meno all'individualità o alla "personalità" in cui esse, di fatto, si realizzano[26]. Il compito dello psicologo sperimentale, anziché metter mano all'analisi scompositiva dei processi complessi, è dunque quello di prendere in esame le condizioni effettive in cui un pensiero si svolge, secondo i suoi caratteri dinamici e le sue specifiche proprietà, in un percorso di senso che nasce da un problema e si dirige verso una soluzione. In questo modo, Hönigswald veniva a sottolineare come il compito della psicologia del pensiero non consistesse tanto nel rispondere alla domanda sulla "natura" del pensiero, ma fosse anzi quello di esprimere ciò che, di volta in volta, si dà come *contenuto* di un pensiero. Chiedersi, infatti, "che cosa sia" il pensiero significa porsi al di qua di ogni possibilità del senso, ovvero ricercare l'origine del senso in fattori ad esso estranei[27].

L'indagine semantica, metodicamente fissata sui processi della coscienza concreta, permette di ricondurre all'unità "ontologica" del pensiero ogni divisione categoriale. Se le oggettivazioni culturali, come già aveva evidenziato Zocher, mettono capo al *faktum* della differenziazione ontologica degli ambiti materiali e regionali, si tratta ora di cogliere il rapporto tra la struttura numerico-quantitativa di tale differenziazione e la struttura dinamica che ne certifica la "sensatezza" e che assume per Hönigswald una funzione di principio[28]. Nella tradizionale distinzione categoriale, che risale ad Aristotele e risulta sostanzialmente immodificata fino a Kant, l'individuale corrisponde a ciò che è "uno" in senso discreto, come *ratio essendi* e sostegno delle attribuzioni, mentre il categoriale ha la funzione identificativa della *ratio cognoscendi*, cioè del riconoscimento dell'individuale e della sua assegnazione a una determinata area semantica. A tale scopo, non fa differenza né che l'individuale sia inteso come un fatto complesso o un evento dotato di una propria categorialità intrinseca, né che alla categoria venga accreditato un significato ontologico, trasformando la *ratio cognoscendi* nella *ratio essendi*. Lo scambio di funzione tra individuazione ed identificazione, come avviene nel caso delle "categorie ontologiche", non permette comunque di distinguere ciò che si pone come unitario e indifferenziabile e ciò che invece si presenta come *unità*, vale a dire come un *continuum* differenziabile anche se non frammentabile[29]. In effetti, inteso come entità logico-semantica, il numero si può attribuire sia all'individuo sia al complesso dell'identificazione categoriale; viene quindi a cadere la distinzione tra il fatto singolo, numerabile in quanto non retrocedibile, e il fatto complesso (ad esempio l'evento psichico o la totalità di un organismo), non numerabile in quanto non frazionabile in parti o "elementi". Hönigswald osserva che anche una struttura

[26] Cfr. R. Hönigswald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, cit., pp. 11-14; Id., *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, Reinhardt, München, 1921[1]; Teubner, Leipzig-Berlin, 1925[2]; Reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, pp. 5-7.

[27] Cfr. R. Hönigswald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, cit., p. 15; M. Rath, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Alber, Freiburg/München, 1994, p. 226.

[28] Cfr. R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, cit., pp. 81 sgg.

[29] Cfr. ivi, p. 86.

complessa è numerabile, sia in senso referenziale, come struttura unitaria, sia in senso connotativo-intensionale, come insieme composto di singole parti[30]. Sviluppando l'insegnamento di Leibniz, ogni discreto si può intendere come un'unità continua e, viceversa, ogni continuo si può cogliere come denotativamente discreto. La differenza tra le due dimensioni strutturali non consiste dunque nella necessità di trasferire solo all'individuo, inteso come elemento o singolarità non frazionabile, la proprietà intrinseca e "discreta" del numero, ma si ritrova nel *senso* che il numero assume rispetto alle diverse forme di oggettività, le quali non appartengono alla *quantità* numerica, ma all'atto che fa sorgere il numero in relazione a uno «scopo di determinazione»[31]. Si prenda una serie numerica finita e si faccia corrispondere a ogni numero un punto. La distinzione tra i punti corrisponde alla loro rappresentazione nell'estensione, sia essa lineare, come in una semplice successione, sia essa posta in uno spazio *bi-* o *n*-dimensionale. La "dimensionalità" dello spazio non si ottiene dunque a partire da una qualche proprietà *logica* intesa come un attributo oggettivo del numero, bensì dalla *funzione di rappresentazione* che lo genera. Il fatto più significativo è che questa funzione si riflette nella stessa natura quantitativa del numero, dato che non è possibile pensare alla *quantitas* numerica senza una rappresentazione estensionale nello "spazio" – non necessariamente fisico – della numerazione. E poiché ogni estensione, comunque intesa, implica la considerazione della *posizione* degli elementi che la compongono, la determinazione numerica comporta l'introduzione di un funtore posizionale che dipende dalla natura *temporale* della rappresentazione come "ordine della successione", di cui l'ordine spaziale, come *compresenza* della relazione di esteriorità, costituisce solo il limite della successione[32].

In una singolare convergenza con le riflessioni svolte negli stessi anni dal fondatore dell'intuizionismo matematico Luitzen Brouwer, Hönigswald viene così attribuendo al *tempo* una priorità nell'ordine della discriminazione categoriale[33], sebbene tale priorità non dipenda, introspettivamente, dalla «percezione di un moto temporale che può essere descritta come separazione di un momento di vita in due cose distinte, una delle quali cede il passo all'altra»[34], ma si fondi anzi sull'*iterazione dell'autoriferimento*, cioè sul fatto di poter continuamente riferire al soggetto l'atto produttivo della successione[35]. Tale ripetizione riflessiva consente infatti di man-

[30] Cfr. ivi, p. 90.
[31] Ivi, p. 95.
[32] Cfr. ivi, pp. 103-105.
[33] Cfr. R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, cit., pp. 115-121; Id., *Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre*, Teil I, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. VII, Bouvier, Bonn, 1969, pp. 179-181.
[34] L.E.J. Brouwer, *Cambridge Lectures on Intuitionism*, ed. by D. Van Dalen, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; tr. it. *Lezioni sull'intuizionismo, Cambridge 1946-51*, Boringhieri, Torino, 1983, p. 30.
[35] Cfr. R. Hönigswald, *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. II, Kohlhammer, Stuttgart, 1959, pp. 180, 188; Id., *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, cit., pp. 103 sgg.

tenere in tensione dialettica i due lati della generazione temporale, vale a dire sia il "tempo di presenza" immanente, tipico della coscienza (il "vissuto del tempo") sia il tempo trascendente dell'esteriorità (il "tempo del vissuto"), connesso all'*organismo* come "luogo" della soggettività[36]. La convergenza dei due momenti definisce il mondo sotto la condizione monadico-organica della *percezione*, che non rappresenta un aspetto meramente ricettivo dell'organismo, ma indica un modo specifico della produzione dei significati categoriali, ossia la concreta esecuzione, secondo un fine, di ogni determinazione oggettiva[37]. Se si riconosce questa tensione dialettica tra il processo di formazione e la forma come prodotto, è certamente possibile sostenere – come vuole Kant – che spazio e tempo siano *intuizioni*, ma a condizione di far rientrare nell'intuizione la struttura metodica dell'ordine di successione, riservando alla compagine categoriale non la mediazione discorsiva, bensì la determinazione oggettiva dell'unità di significato così ottenuta[38]. Non solo, dunque, la qualificazione ontologica delle categorie rivela una matrice semantica, ma questa è radicata nella soggettività concreta come punto di convergenza tra coscienza e organismo, entrambi caratterizzati da una determinatezza finale immanente e strutturalmente autonoma. Nell'atto del "pensare qualcosa", il pensiero determina le *differenze* dell'essere, consentendo di qualificare il significato della divisione categoriale come fondato sulla correlazione, sulla continuità e sulla complementarità di soggetto e oggetto. Ma per Hönigswald il pensiero che appartiene al soggetto dipende sempre dalla struttura dell'organismo e dalla sua relazione psico-fisica col mondo[39]. Il trascendentalismo hönigswaldiano rimane quindi ancorato a un *realismo empirico* di matrice gnoseologica e non si spinge mai al punto di fare del pensiero una categoria ontologica sottoponibile a un'analisi strutturale. Il *tempo* stesso, nella sua radicalità di principio di generazione, è in ogni caso sempre connesso, in senso complementare, al fatto empirico della *temporalizzazione* dell'organismo. Spetta a Cramer e al suo *realismo trascendentale*, che abbandona ogni qualificazione psicologico-gnoseologica, il compito di varcare la soglia ontologica, facendo del pensiero il *principio* sotteso a ogni determinazione categoriale.

[36] Cfr. R. Hönigswald, *Analysen und Probleme*, cit., p. 115; Id., *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, cit., pp. 307 sgg. Si veda anche, a tal proposito, N. Meder, *Prinzip und Faktum. Transzendentalphilosophische Untersuchungen zu Zeit und Gegenständlichkeit im Anschluss an Richard Hönigswald*, Bouvier, Bonn, 1975, p. 126.

[37] Cfr. R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, cit., p. 267.

[38] Cfr. G. Wolandt, *Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit*, in J. Speck (ed. by), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, pp. 43-101, in particolare p. 47.

[39] Cfr. R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, cit., pp. 282 sgg.; L. Guidetti, *L'ontologia del pensiero*, cit., pp. 134 sgg.

3. *Wolfgang Cramer: le categorie e l'assoluto come presupposti dell'ontologia del pensiero*

Se Hönigswald si mantiene ancora all'interno di un procedimento regressivo che, a partire dall'esperienza, va alla ricerca delle condizioni ultime di senso dell'esperienza stessa, in Cramer tutto ciò viene definitivamente superato a favore di una fondazione *progressiva* il cui oggetto è il *pensiero* nel suo aspetto *produttivo*, al tempo stesso *soggetto* e *trascendenza*[40]. Fondendo insieme Cartesio, Leibniz e Fichte[41], Cramer va alla ricerca dei caratteri ontologici del "pensare" (*das Denken*) come atto che appartiene all'"ordine del vissuto" e che si contrappone al "pensiero" (*der Gedanke*) come prodotto[42]. Quest'essere-dell'-atto si lega a una differenza ontologica originaria che egli compendia nell'espressione: "Il pensare non è il pensiero". Infatti, nessun pensiero *di* un oggetto è il pensiero che tale oggetto sia un "pensiero"[43]. Si noti però che non si tratta né di andare alla ricerca di una sostanza pensante, né d'intendere il pensiero come funzione di un "essere" presupposto. La sua soggettività ontologica si sottrae anzi a ogni caratterizzazione egologica o psicologica, per acquisire una dimensione pienamente *strutturale*. Nella sua origine, il pensiero è solo determinazione dell'essere *come* funzione, sicché la sua essenza è la funzione stessa[44].

Ciò – nota Cramer – esprime il significato autentico della categoria della *qualità*[45]. Mentre la quantità è una "determinazione prodotta", la qualità rende il senso dell'atto che si riproduce nell'esteriorità delle cose. Noi non avvertiamo una *quantitas* di peso, ma una pressione; non vediamo onde luminose, ma colori[46]. Ritorna qui il tema neokantiano del primato della categoria della qualità sulla quantità, ma con una differenza essenziale: il *quantum* qualitativo non è una "*x*" a cui ci si avvicina mediante un procedimento differenziale[47], ma è già compiutamente determinato

[40] Cfr., a tal riguardo, H. Wagner, *Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? (Zu W. Cramers Philosophie des Absoluten)*, in D. Henrich, H. Wagner (ed. by), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966, pp. 291-326, in particolare p. 299; H.-D. Häusser, *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 116 sgg.; K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, cit., pp. 139 sgg.

[41] Cfr. W. Cramer, *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, ed. by K. Cramer, Klostermann, Frankfurt a.M., 2012, pp. 30 sgg.

[42] Cfr. W. Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem von Ursprung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1954, p. 69.

[43] Cfr. ivi, pp. 68 sgg.; W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1957, §§ 4-7, p. 12.

[44] Cfr. ivi, § 26, p. 21.

[45] Cfr. W. Cramer, *Aufgaben und Methoden einer Kategorienlehre*, in «Kant-Studien», 52 (1960), pp. 351-368, in particolare pp. 352 sgg.

[46] Cfr. W. Cramer, *Die absolute Reflexion*, cit., pp. 89-91.

[47] Come ad esempio in H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1902[1], 1922[3], pp. 45 sgg. e 120.

dall'atto che lo pone. La discorsività del pensiero non è altro che la razionalizzazione di ciò che è già posto dal principio dell'atto e dall'intuizione originaria del vissuto. Così, il tempo e lo spazio hanno senso solo in quanto *attuazioni* temporali e spaziali, poiché la soggettività da cui essi sorgono è una realtà originaria, peculiarmente spaziale in quanto organismo corporeo e specificamente temporale come ordine del vissuto[48]. L'atto non è ciò che il soggetto sceglie di fare, come se tale soggetto potesse esistere prima dell'atto, ma è il *modo d'essere* peculiare della soggettività. Intuizione e concetto sono quindi due modalità ontologiche del pensiero, cioè due strutture reali del suo "produrre"[49]. È tuttavia evidente come, dal punto di vista trascendentale, il primato debba spettare all'intuizione, che Cramer lega non alle forme estetiche pure ma a quella prestazione originariamente noetica che si rivela nel *pensiero matematico*[50]. Prima ancora che come teoria dei numeri o delle relazioni, la matematica esprime infatti l'essere del pensiero nella sua pura produzione simbolica, in grado di rappresentare il principio di ogni ordine – sia esso come successione del tempo oppure come coesistenza dello spazio – senza cui anche le stesse impressioni sensibili non avrebbero un significato[51]. Non ha quindi senso relegare il tempo e lo spazio alle forme delle sensibilità, riservando ai concetti le forme dell'intelletto o della "pensabilità" dei fenomeni: in entrambi i casi l'intuizione è il *principio dell'unità* che si realizza nell'assegnazione simbolica e metodica. Allo stesso modo, il "tempo della coscienza" non viene spazializzato dalla sua riconduzione numerica o simbolica, poiché lo spazio non è altro che la qualità dell'atto intuitivo che prescinde dalla successione, così come la tangente di una curva è la fissazione di un istante nella continuità di un vissuto che non implica alcuna frammentazione reale della coscienza[52].

Nell'"ontologia del pensiero" di Cramer, la sintesi *a priori* è analiticamente contenuta nella *realtà* del pensare. La stessa dinamica categoriale è sempre dipendente dall'originarietà di un *atto* che, nel suo "essere", si presenta come lo *sfondo assoluto* di ogni determinazione[53]. Se in Hönigswald il trascendentale poteva ancora apparire all'interno di una teoria del significato in grado di tenere insieme l'aspetto semantico e quello ermeneutico, ricalcando così modelli logico-semantici di matrice *stoica*, ora Cramer va alla ricerca di un "pensiero dell'origine" in grado di giustificare, come "attuazione pura", ogni distinzione semantica e, quindi, ogni contrasto categoriale che, rispetto al principio assoluto della determinazione, si configura come l'*ordine* del finito e del contingente di cui si nutre tutta la realtà. Si tratta di un viraggio di

[48] Cfr. W. Cramer, *Die Monade*, cit., pp. 72 sgg.; Id., *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, cit., §§ 17-22, pp. 16-19.

[49] Cfr. W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, Mohr, Tübingen, 1937, pp. 29-32.

[50] Cfr. ivi, p. 11.

[51] Cfr. ivi, p. 30.

[52] Cfr., a tal riguardo, L. Guidetti, *La logica trascendentale del tempo. Comunicazione e trascendenza in Wolfgang Cramer e Karl Jaspers*, in «Bollettino filosofico», XXXI (2016), pp. 150-175, in particolare p. 155.

[53] Cfr. W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung*, cit., p. 36.

tipo *plotiniano*, ma cambiato di segno: l'idealismo trascendentale, che aveva caratterizzato il neokantismo classico, si trasforma infatti ora in un *realismo* in cui il trascendentale passa da figura a sfondo, assumendo la medesima forma antepredicativa e sincategorematica che gli era stata assegnata dai neoplatonici medievali. In questo *realismo trascendentale*[54] le categorie si riducono a due: l'*assoluto* e il *contingente*, di cui il primo contiene il secondo nell'atto di significazione[55]. Poiché l'assoluto, come sfondo e come fondamento, determina il limite del molteplice finito – non potendo un altro finito, per lo stesso principio di complementarità monadica fatto valere da Hönigswald, contenere il limite che differenzia internamente tale molteplicità –, ciò porta al collasso di ogni "sistema" categoriale che, in tal modo, inibisce qualsiasi semantica trascendentale. Ma proprio in virtù della sua maggiore primitività, la teoria crameriana dell'assoluto ha un merito che riguarda il riassetto semantico della fondazione trascendentale[56]. Il vantaggio sta nel fatto che, in una simile "logica dell'assoluto", il problema dei connettivi sinsemantici (cioè delle "costanti" o dei "termini logici") non può essere eluso, poiché definisce quella *struttura di fondo* che tiene insieme le categorie degli enti particolari. Se ad ogni regione categoriale facciamo corrispondere un'unità semantica (una "proposizione"), l'assoluto appare come la *funzione di verità* delle categorie da esso connesse. Ora, il funtore di verità che meglio esprime l'assoluto è il *condizionale*, in quanto relazione asimmetrica tra principio e fatto, contenente e contenuto. L'assoluto è infatti la *condizione* del finito, cioè quella funzione che fa sì che il finito «debba poter finire». L'assoluto non è dunque al di fuori del tempo, ma *contiene* in sé il tempo e, in quanto ordinamento temporale che non termina col finito, è esso stesso – conclude Cramer – *attuazione* del finito[57].

4. *Hans Wagner e Werner Flach: le categorie e la riflessione sulla validità. Il recupero delle istanze fenomenologiche all'interno del "nuovo neokantismo"*

Mentre Hönigswald e Cramer vanno alla ricerca di una fondazione della conoscenza approfondendo il lato "materiale" della soggettività – il primo nel senso di un realismo empirico-organico, il secondo nel senso di un realismo noetico-trascendentale –, e in questo modo assegnano alle determinazioni semantico-conoscitive un

[54] Cfr. W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, cit., §§ 17-19, pp. 16-17; Id., *Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus*, in «Kant-Studien», 52 (1960), pp. 3-32, in particolare p. 9.

[55] Cfr. W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1959[1], 1976[2], pp. 16 sgg.

[56] Cfr., a tal proposito, J. Lechner, *Wolfgang Cramers Entwurf einer transzendentalen Ontologie*, Dissertation, Düsseldorf, 1982, pp. 25-52.

[57] Cfr. W. Cramer, *Das Absolute*, in H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (ed. by), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München, 1973, vol. I, pp. 1-20; tr. it. *Assoluto*, in Id. (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia, 1981, vol. I, pp. 132-155, in particolare pp. pp. 135-138.

ruolo derivato rispetto alle determinazioni ontologiche degli atti di coscienza e delle relazioni oggettuali, Hans Wagner recupera la *teoria della validità* nella direzione già sviluppata da Zocher sulla base della "sintesi eterotetica" di Rickert[58], nel tentativo di porre di nuovo al centro della fondazione trascendentale il tema della "giustificazione" e delle "istanze di controllo" che la prospettiva critica poteva offrire rispetto alle molteplici formazioni categoriali[59]. Al tempo stesso, sulla scorta delle riflessioni svolte alcuni anni prima da Reinhard Kynast[60], Wagner prende atto dell'impossibilità di realizzare tale giustificazione con i soli mezzi approntati da una teoria delle validità di matrice kantiana. Egli va quindi alla ricerca della "condizioni di validità" dell'esperienza innestando sul tronco della filosofia critica le istanze correlativistiche tra atto e oggetto che si presentano nella fenomenologia husserliana – esemplificate in particolare nella relazione costitutiva tra *noesi* e *noema* –, allo scopo di sottrarre a ogni ipostatizzazione oggettivistica l'unica concezione ontologica delle categorie che si era segnalata per completezza e organicità, vale a dire il rapporto tra "momenti dell'essere", "categorie modali" e "categorie elementari" sviluppato negli scritti di Nicolai Hartmann[61].

Una volta individuato il compito attuale della filosofia non nella ricognizione delle forme della conoscenza *in intentione recta*, ovvero nella produzione di contenuti categoriali, ma nella *riflessione* sul valore dei processi e dei risultati a cui tali contenuti conducono, Wagner s'impegna nell'articolazione dell'"oggetto teoretico" secondo quattro prospettive (il *soggetto conoscitivo*, l'*oggetto della conoscenza*, l'*attività di conoscenza* e il *prodotto della conoscenza*) che, nella loro indissolubile correlazione, definiscono lo spazio trascendentale entro cui sorge la «domanda circa il valore e la validità»[62]. Infatti, tale domanda è possibile perché, nella riflessione, «di fronte al pensiero non sta più semplicemente il solo oggetto», ma l'oggetto nella sua *connotazione per sé* o "funzionale", come oggetto *del* soggetto, come oggetto *degli* atti e come contenuto *del* pensiero[63]. Ed è a questo proposito che, secondo Wagner, il punto di

[58] Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr, Tübingen 1892[1], 1915[3], p. 3; Id., *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Winter, Heidelberg, 1930, pp. 50 sgg. e 231.

[59] Cfr. H. Wagner, *Über Kategorien, Kategorienentwurf und Kategoriengeltung*, in D. Koch, K. Bort (ed. by), *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, pp. 405-419, in particolare pp. 405 sgg. Su ciò, si veda K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, cit., p. 209.

[60] Cfr. R. Kynast, *Das Problem der Phänomenologie. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917.

[61] Cfr. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, Reinhardt, München, 1959[1], 1980[3], pp. 177-180; Id., *Über Kategorien, Kategorienentwurf und Kategoriengeltung*, cit., pp. 409-416.

[62] H. Wagner, *Reflexion*, in H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (ed. by), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, cit., vol. IV, pp. 1203-1211; tr. it. *Riflessione*, in Iid. (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, cit., vol. III, pp. 1823-1832, in particolare p. 1825; H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, cit., pp. 15-19.

[63] H. Wagner, *Riflessione*, cit., pp. 1825-1826.

vista fenomenologico mostra tutta la sua fecondità. Se è valido l'insegnamento di Hartmann secondo cui il soggetto e l'oggetto sono correlati denotativi non direttamente tematizzabili nella loro inseità, è allora evidente come l'intera questione fondazionale, riferita alla "riflessione sulla validità" (*Geltungsreflexion*), debba convergere all'interno di una dinamica operativa che leghi le forme degli atti (le *noesi*) alle forme dei contenuti oggettuali (i *noemata*), dato che solo la *riflessione noetico-noematica* può consentire la giustificazione dei contenuti di pensiero in base agli atti che li costituiscono[64].

Ma se questa riflessione giustificativa, nella misura in cui tematizza le prestazioni del soggetto e della sua vita attiva in rapporto ai significati oggettuali, funge da snodo decisivo relativo alla questione della validità, esiste nondimeno un senso più immediato della riflessione che si esplicita in un'"apriorità costitutivo-primaria" rappresentata dalle strutture logico-formali del pensiero[65]. Su tali condizioni *sintattiche* si costituisce un secondo gruppo di principi aprioristici, vale a dire "un'apriorità costitutivo-secondaria", rivolta alle *relazioni semantiche* dei nostri pensieri con gli oggetti[66]. In questo modo, la tematica kantiana della logica trascendentale – sorretta dal *principio supremo di tutti i giudizi sintetici* secondo cui ogni possibilità dell'esperienza dev'essere, al tempo stesso, la possibilità degli *oggetti* dell'esperienza[67] – fornisce l'apriori sintetico che la riflessione noetico-noematica svolge nelle strutture intenzionali e *correlativistiche* della coscienza, conferendo all'oggetto quella pienezza semantica che, nella riflessione kantiana, si trovava invece assegnata a un soggetto trascendentale ancora naturalisticamente inteso come parte reale del mondo e dei suoi "dati" empirici[68]. Wagner intende così portare a compimento quella "dinamicizzazione dell'apriori" che il neokantismo classico, in virtù del privilegio accordato al lato logico-noetico, non aveva potuto svolgere in senso noematico-oggettuale. Facendo emergere i molteplici *strati categoriali* in cui si esprime la "validità", la riflessione giunge all'ultima "apriorità sistematica" che rende possibile un'ontologia non pregiudicata in senso oggettivistico ma che, d'altra parte, proprio in virtù della correlazione fenomenologica tra atto, contenuto e oggetto, si sottrae all'infinita reiterazione fondazionale degli atti di coscienza[69].

[64] Cfr. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, cit., pp. 43 sgg.

[65] Cfr. ivi, pp. 138 sgg. Si veda anche H. Wagner, *Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität*, in «Philosophia Naturalis», II (1952), pp. 178-199; ora in Id., *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, ed. by K. Bärthlein und W. Flach, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1980, pp. 28-41, in particolare p. 31.

[66] Cfr. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, cit., pp. 160-180; Id., *Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität*, cit., p. 32.

[67] Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781[1], 1787[2]), poi in Id., *Akademie-Ausgabe*, voll. III-IV (*Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1904-1911), B 197; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004, p. 327.

[68] Cfr. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, cit., pp. 172-175.

[69] Cfr. ivi, pp. 205-214. Si veda anche H. Wagner, *Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität*, cit., pp. 38-41.

Tuttavia, il tentativo wagneriano di giungere a una fusione "figurale", mediata dalla "riflessione sulla validità", tra le istanze trascendentali kantiane e quelle fenomenologiche, si scontra con una serie di difficoltà inerenti all'incompatibilità *strutturale* di tali istanze. La prima difficoltà riguarda la necessità di spingere la riflessione sulla costituzione – indispensabile quando si tratta di questioni di validità – dagli atti e dai correlativi contenuti noematici al *soggetto* stesso, nella sua piena concrezione intenzionale[70]. In una lunga recensione a *Filosofia e riflessione* – l'opera wagneriana di maggior rilievo – Cramer evidenzia come l'impostazione riflessiva che Wagner assegna alla teoria della validità non solo non possa mantenersi all'interno del metodo trascendentale kantiano, ma sia anche per principio estranea alla stessa configurazione aprioristico-materiale della fenomenologia, la quale non vuol saperne di raddoppiamenti empirico-trascendentali[71]. Il trascendentale fenomenologico non implica alcuna "riflessione" finalizzata alla giustificazione metalinguistica dell'esperienza, poiché la "coscienza pura" è per la fenomenologia un dato originario nella forma del *vissuto*, cioè nella sua piena consistenza empirica. Non ha quindi senso utilizzare la correlazione noetico-noemantica su uno sfondo teoretico-giustificativo. L'errore della fenomenologia, e la conseguente necessità di un rinnovamento della prospettiva kantiana, è semmai quello di aver preteso di stabilire le differenze essenziali tra le forme dell'esperienza – e quindi tra i loro caratteri di evidenza, sinteticità, dubitabilità, ecc. – sulla base della semplice descrizione di queste forme, senza però interrogarsi sulle condizioni d'ordine che rendono possibile tali differenze[72]. Si può ad esempio dire, sulla base della semplice intuizione d'essenza, che il segmento $a = 2$ è *più lungo* del segmento $b = 1$, ma non che $2 > 1$[73]. Ciò dipende non dall'essenza, ma dalle diverse condizioni d'ordine, che nel primo caso sono esterne, mentre nel secondo interne. Se togliamo ogni discorso intorno a queste *condizioni* categoriali, non rimane alcun'essenza, poiché, in tal caso, è sempre possibile scambiare una relazione esterna con una interna. Per evitare ciò, non è possibile ricorrere all'"intuizione categoriale". Infatti, non raffigurando un oggetto, la *forma della relazione* non è mai "essenziale" e, per tale ragione, la categoria sintattico-relazionale non dovrebbe contenere meri "oggetti logici", ma *condizioni d'ordine* ontologiche. Secondo Cramer, il problema critico deve porsi nel seguente modo: come può il soggetto, che appartiene a un determinato *ordine categoriale*, riflettere sulle categorie? Il soggetto è chiaramente il principio della riflessione sulla base di un principio categoriale[74]. Perciò la questione delle categorie, e in particolare della categoria "soggettività", non può

[70] Cfr. H. Wagner, *Riflessione*, cit., pp. 1829-1830.

[71] Cfr. W. Cramer, *Rezension* zu: *Hans Wagner, Philosophie und Reflexion*, in «Philosophische Rundschau», 11 (1963), No. 1/2, pp. 68-90, in particolare p. 72.

[72] Cfr. W. Cramer, *Die Monade*, cit., p. 112.

[73] L'esempio è tratto da *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Aus dem Nachlass*, ed. by B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford, 1967; tr. it. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 42.

[74] Cfr. W. Cramer, *Rezension* zu: *Hans Wagner, Philosophie und Reflexion*, cit., p. 71.

essere affrontata da un punto di vista fenomenologico o teoretico-conoscitivo, ma solo da un punto di vista ontologico.

Questa mancata tematizzazione ontologica del soggetto, nel timore che – secondo le indicazioni di Husserl – esso possa ridursi a una parte del mondo naturalisticamente inteso, è fonte di tutte le successive aporie in cui, nel trascendentalismo wagneriano, appaiono le diverse prestazioni riflessive, come la distinzione tra un'apriorità costitutiva primaria e una secondaria, o tra il soggetto conoscitivo e il prodotto dei suoi atti. Infatti – conclude Cramer – nella misura in cui ogni prestazione costitutiva è ricavabile solo dalla determinazione categoriale della soggettività, non ci può essere alcuna apriorità se prima non si interroga tale determinazione[75]. Ritorna perciò in vigore il punto di vista hönigswaldiano secondo cui la soggettività è "principio" e "fatto" per la sua stessa essenza categoriale, sicché nessuna riflessione può sviluppare un pensiero di validità senza il riconoscimento di un "essere del soggetto" che tolga al trascendentale ogni stratificazione e ogni moltiplicazione "riflessiva" dei principi.

La seconda difficoltà riguarda ciò che, per la sua natura mediata, la riflessione tende a escludere, vale a dire l'*intuizione*. Sia nella forma empirica (kantiana), sia nella forma eidetica (husserliana), l'intuizione rappresenta un momento indispensabile nella determinazione oggettuale, e anche ammesso che non possa offrire un istanza di controllo in merito alla validità di tale determinazione, essa funge in ogni caso da indice presentativo o "posizionale" nel corso del processo costitutivo-relazionale. Tale capacità *ostensiva* dell'intuizione vale in modo particolare per la riflessione noematica, in assenza della quale ogni contenuto di pensiero sarebbe senza denotazione e il correlativo momento noetico verrebbe a mancare di quel carattere di *trascendenza* che impedisce ogni chiusura coscienzialistica del sapere. Per questa ragione Werner Flach, sullo sfondo della "riflessione di validità" sviluppata da Wagner, intende svolgere una "dottrina dei principi dell'intuizione" che da un lato superi il carattere immediato e ineffabile con cui, tradizionalmente, si presenta il modo di datità intuitivo ma che, dall'altro lato, non si risolva in una semplice diluzione del momento intuitivo nella forma discorsiva, iterativa e *inferenziale* della riflessione[76]. A tal proposito – anche attraverso il recupero della nozione hartmanniana di "intuizione conspettiva" – Flach parla di una "metodologia dell'intuizione", la quale comporta che il momento metodico della conoscenza non venga limitato alla determinazione logica di un processo intellettuale, ma contenga altresì il filo conduttore *contenutistico* di ogni determinazione, cioè la «direttiva di determinazione riferita al sostrato»[77]. Essendo il punto di partenza di ogni determinazione, l'intuizione fornisce non solo

[75] Cfr. ivi, pp. 84-85.

[76] Cfr. W. Flach, *Zur Prinzipienlehre der Anschauung*, vol. I: *Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung*, Meiner, Hamburg, 1963, pp. 68 sgg.

[77] W. Flach, *Anschauung*, in H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (ed. by), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. I, cit., pp. 99-109; tr. it. *Intuizione I*, in Iid. (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia, 1982, vol. II, pp. 1080-1091, in particolare p. 1090.

il «sostrato primario sensibile», ma è anche la *prima* determinazione[78]. In tal senso, il problema del metodo di articolazione dei contenuti sorge già all'interno dell'intuizione come *posizione* dell'unità complessa del dato, la cui «metodica contenutistico-intuitiva» prefigura la divisione categoriale del sapere oggettivo su cui opera la riflessione trascendentale in merito alla certificazione di «validità»[79].

Resta da verificare in che misura tale svolgimento intuizionistico della teoria della riflessione wagneriana sia in grado di rispondere alle istanze poste da Zocher e Hönigswald, in particolare riguardo alla funzione semantica del trascendentale e al ruolo svolto dalla soggettività concreta nella sua necessità di raggiungere un punto di convergenza tra "questioni di principio" e "questioni di fatto". Se questa sintesi dev'essere intesa come precondizione di una *filosofia sistematica* in cui le varie opzioni del trascendentale (come "filosofia dell'organismo", "teoria dell'assoluto" e "teoria della riflessione") possano raggiungere una strutturazione sistematica e conchiusa, la risposta non può che essere negativa[80]. Ma se la metodologia dell'intuizione, sfuggendo a ogni tentativo di "fondazione ultima"[81], rappresenta l'occasione per intravedere nelle "questioni di principio" un rinnovamento delle *istanze critiche* di fronte alla proliferazione degli ambiti categoriali – non esclusa la riproposizione di quel "pensiero dell'assoluto" che, come vuole Cramer, rappresenta la stessa condizione di senso di ogni determinazione finita –, vi sono allora buone ragioni per poter ancor oggi parlare di un "sempre più giovane" neokantismo.

[78] Ivi, p. 1090.
[79] Ivi, p. 1091.
[80] Cfr., a tal riguardo, le osservazioni di R. Aschenberg, *Kategoriale Transzendentalphilosophie? Unzulängliche Bemerkungen zu einem Theorieprogramm*, in D. Koch, K. Bort (ed. by), *Kategorie und Kategorialität*, cit., pp. 439-456, in particolare pp. 451-456.
[81] Cfr. P.M. Lippitz, *Letztbegründung. Werner Flachs Erkenntnislehre und die Fundierungsansätze von Hans Wagner und Kurt Walter Zeidler*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Una logica neocritica per la linguistica. Su Hendrik J. Pos

Felice Masi

1. *Introduzione*

Benché la medesima definizione rickertiana di scienze storiche della cultura derivi da un confronto, a tratti polemico, con Hermann Paul[1], stupisce notare la pressocché completa mancanza di una epistemologia neocritica della linguistica. Diversamente era accaduto con l'estetica e la teoria delle arti, con le discipline storiche, con il diritto, la psicologia o anche la biologia, se si resta alla scuola badense, oppure con la pedagogia, la matematica e la fisica, se si considera anche il neocriticismo marburghese. La lingua franca del neocriticismo tedesco tra Otto e Novecento era infatti soprattutto una *koiné* metodologica: eppure in essa pare non trovi spazio la linguistica.

Una tale mancanza avrebbe ancora maggior rilievo giacché, come è stato notato, l'intero sviluppo della filosofia tedesca nella seconda metà del Diciannovesimo secolo era stato guidato dal carattere comune della *Sprachkritik*, così come l'evoluzione della linguistica era stata segnata dalla risoluzione di alcune delle questioni salienti nel pensiero post-idealistico. Si pensi in particolare al ruolo e alla funzione dell'appercezione, e quindi dello statuto della proposizione tra lingua e pensiero, nella tradizione herbartiana, come dimostra Steinthal, oppure alla spiegazione genetica dell'origine del linguaggio a partire dai gesti e usando come collante le associazioni, nella tradizione wundtiana, come dimostrano, seppure per contrasto, Paul e buona parte dei neogrammatici[2].

[1] A questo riguardo si veda l'apprezzamento che H. Rickert dimostra, in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, (Mohr, Freiburg-Leipzig-Tübingen, 1899, in part. pp. 12, 22 ss. e 57) per l'adozione proposta da H. Paul, in *Prinzipien der Sprachgeschichte* (1880, 1920[5]), Max Niemeyer, Tübingen, 1968[8], della dizione scienze storiche della cultura invece di quella di scienze dello spirito e al contempo la critica che egli fa di aver motivato quella definizione solo ricorrendo all'intervento di fattori psichici e quindi senza considerare l'essenziale riferimento a valori. A Rickert, poi, Paul risponderà in *Aufgabe und Methode der Geisteswissenschaften*, 1920. Cfr. L. Formigari, *H. Paul, I principi e la storia*, in «Bollettino di italianistica», XV, 2 (2018), pp. 101-109.

[2] H. J. Cloeren, S. J. Schmidt, *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert*, Frommann-Halzboog 1974; cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 549 e ss. Sulla complessa posizione filosofico-linguistica di Steinthal si veda l'introduzione che A. Meschiari scrisse

Non mi sembra che, rispetto a questa lacuna di un'epistemologia neocritica della linguistica, facciano davvero eccezione Cassirer e Hönigswald, che certo hanno dedicato ampie riflessioni al linguaggio, ma in una prospettiva filosofico-linguistica e quindi senza approntare un'analisi del metodo della scienza del linguaggio, né prendere per *linguaggio* l'oggetto derivante dalla formazione concettuale della linguistica, ovvero la *lingua*. È significativo invece che Cassirer usi diffusamente i risultati delle ricerche dedicate alle lingue, e non solo di quelle contemporanee – com'è evidente se si pensa solo a quanto sia ricorrente il rimando a Humboldt –, e che ciononostante non analizzi la storia dei concetti linguistici, come invece fa per quelli meccanici o geometrici o biologici[3]. Quand'anche, in piena maturità, riflette su quanto era accaduto alla linguistica nel mezzo secolo precedente, e sulla posizione che in essa ha avuto lo strutturalismo, le categorie ermeneutiche che egli usa sono quelle della più ampia cornice di una storia delle forme simbolico-culturali, in larga parte documentate nella vicenda delle scienze della natura, in specie della morfologia, e poi riversate anche su quella della linguistica[4]. Né meno periferica è l'attenzione di Hönigswald per lo statuto epistemico della linguistica, giacché il suo principale interesse per la teoria del significato e per il linguaggio era orientato a vedere in essi i livelli essenziali di un processo di simbolizzazione, di rappresentazione e di comunicazione intermonadica, che costituiva il terreno d'elezione della sua versione linguistica del trascendentalismo. È del resto rivelativa, a questo proposito, la sua affermazione secondo cui la *scienza del concetto di linguaggio* è la filosofia trascendentale del linguaggio e non la linguistica o, perlomeno, la sua metodologia, come invece auspicavano i contemporanei scienziati del linguaggio[5].

a H. Steinthal, *La scienza della lingua di Humboldt e la filosofia hegeliana*, Guida, Napoli 1988. Più generalmente sulle discussioni metodologiche in seno alla linguistica, soprattutto tedesca, di fine Ottocento si veda A. Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento*, in G. C. Lepschy (ed.), *Storia della linguistica*, vol. 3, Il Mulino, Bologna, 1994, in part. pp. 223 e ss.

[3] Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, I. *Il Linguaggio* (1923), ed. it. a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 2004, in part. pp. 132 e ss.

[4] Id., *Lo strutturalismo nella linguistica moderna* (1945), ed. it. a cura di F. Rastier, Luca Sossella, Roma 2017, pp. 57-109. Non mi soffermo qui sulla genealogia che Cassirer propone dell'idea di struttura in linguistica – che meriterebbe un'indagine a parte e che implicherebbe anche un confronto con Husserl sui destini incrociati, ma non sovrapponibili, di *morphé*, *Gestalt* e, appunto, struttura –, ma mi sembra opportuno riportare quanto egli scrive in merito alla mancanza di un'adeguata trattazione della lingua, più che del linguaggio, in Dilthey e Rickert, e all'esigenza di una logica della linguistica (ivi. pp. 87-88)

[5] R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache. Problematik und System* (1937), Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970. In merito si vedano almeno E. W. Orth, *Bedeutung, Sinn, Gegenstand: Studien zur Sprachphilosophie E. Husserls und R. Hönigswalds*, Bonn, Bouvier, 1967, e L. Guidetti, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di R. Hönigswald e W. Cramer*, Quodlibet, Macerata, 2004. Per una critica acuta della posizione che il linguaggio assume in Hönigswald, si veda proprio H. J. Pos, *De rol der taal in de geestelijke wereld: Naar aanleiding van R. Hönigswald*, Philosophie und Sprache, *Bazel 1937*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie», 32 (1939), pp. 239-244.

Eppure, qualora solo mi fermassi al neocriticsmo badense, basterebbe fare uno spoglio degli indici della sua principale rivista, *Logos*, per smentire quanto ho finora affermato: frequenti erano gli interventi su temi linguistici e quasi tutti erano firmati da Vossler[6]. Ciononostante, è arduo derivare da questa constatazione, e dal riconoscimento della sua indubbia vicinanza ai circoli di Rickert e Windelband, che quella di Vossler fosse una linguistica neokantiana o che la centralità da lui accordata all'individualità linguistica, all'espressività e alla stilistica fossero coerentemente neocritici.

Certo, conviene ricordare che Windelband considerava la lingua, e il modo in cui si prende posizione rispetto a essa, come il veicolo essenziale di una tradizione e al contempo ciò che distingue pensiero storico e scientifico naturale[7]. E non solo, poiché nelle sue riflessioni sulla lingua vivente, e sull'originaria vita linguistica, affermava che nell'ascolto viene sperimentata una realtà delle parole «più spirituale di quella che può essere significata nei segni sonori in quanto tali»[8].

Orbene, quand'anche così si attestasse una certa affinità tra l'espressivismo neoidealistico di Vossler e Windelband, si potrebbe solo riconoscere in tali posizioni una comune reazione al naturalismo e al positivismo della linguistica tardo ottocentesca e allo spirito antistorico dei contemporanei studi di grammatica. Non credo però che questo sarebbe sufficiente anche a accreditare loro una peculiare epistemologia neocritica della linguistica. E se così fosse, lungi dal colmare la mancanza che menzionavo all'inizio, un tale riconoscimento fornirebbe piuttosto una delle ragioni per cui il neocriticismo non avesse dedicato alcuna indagine epistemologica alla linguistica. Ovvero, e con più radicalità, una delle ragioni dell'inadeguatezza di una logica delle scienze della cultura che già ravvisava Weber, in un confronto proprio con la riduzione estetica della linguistica in Vossler e Croce[9]. Detto altrimenti, e nella for-

[6] Cfr. K. Vossler, *Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von »richtig« und »wahr« in der Sprachwissenschaft*, in «Logos», 1 (1910-11), pp. 83-94; Id., *Kulturgeschichte und Geschichte*, ivi, 3 (1912), pp. 193-205; Id., *Das System der Grammatik*, ivi, 4 (1913), pp. 203-223; Id., *Über grammatische und psychologische Sprachformen*, ivi, 8 (1919-20), pp. 1-29; Id., *Sprachgemeinschaft als Gesinnungsgemeinschaft*, ivi, 13 (1924-25), pp. 141-161.

[7] W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Mohr, Tübingen, 1902, 1915[5], II, 259.

[8] Ivi, pp. 260-261.

[9] Cfr. M. Weber, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura* (1906), in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, ed. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 242-243. Sulla posizione weberiana al riguardo, si veda E. Massimilla, *Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura: Weber, Rickert e il "primo" Croce*, in Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo*, Liguori, Napoli, 2014. Di K. Vossler si veda in particolare *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio* (1904-05), tr. it di T. Gnoli, Laterza, Bari, 1908, nonché il fitto scambio con Croce – che riguarda anche le vicende dell'edizione italiana del libro – come attesta il *Carteggio* (1899-1949), pubblicato a cura di E. Cutinelli-Rendina, Bibliopolis, Napoli, 1991. Il Croce a cui Vossler rimontava era, come è noto, quello di B. Croce di *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), ora a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1990. Tra le prime reazioni critiche all'idea di linguistica vossleriano-crociana, non si può non menzionare quella di G. Nencini

ma di una domanda in apparenza paradossale: non fu forse proprio l'assunzione del linguaggio come condizione di possibilità delle scienze storiche della cultura, e degli oggetti storico-culturali, che ostacolò lo studio della linguistica come scienza storica della cultura? Quand'anche fosse stata considerata archiviata la contesa che aveva animato i lavori di più spiccato carattere teorico nella linguistica a cavallo dei due secoli e che vedeva discutere animatamente coloro che consideravano la scienza del linguaggio una scienza naturale e coloro che la consideravano appunto una scienza della cultura, non fu proprio la convinzione che il linguaggio fosse la condizione minima e universale della culturalità e della storicità a impedire che si riconoscesse autonomia teorica alla scienza del linguaggio e che si studiasse il modo in cui essa andava formando il proprio oggetto scientifico, ovvero la medesima *lingua*?

Proverò a rispondere a questa domanda usando quello che mi sembra l'unico vero caso contrario alla tesi dell'assenza di una epistemologia neocritica della linguistica: ovvero Hendrik J. Pos e in particolare la dissertazione con cui si addottorò nel 1921 con Rickert presso l'Università di Heidelberg. Pubblicata nel 1922, *Zur Logik der Sprachwissenschaft* non solo ricevette sei righe sprezzanti di stroncatura da Meillet,

in *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1946. Più di recente sul tema si è molto scritto nell'intento di sgrossare la diffusa opinione post-bellica dell'antiquatezza della posizione vossleriano-crociana, che avrebbe poi negativamente influito anche sugli studi linguistici italiani. E, al di là del fatto che sia riuscito o meno nel suo intento, si è, con grande acume, impegnato in questo senso T. De Mauro, per esempio, in *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Il Mulino, Bologna, 1908; al riguardo, cfr. M. De Palo, S. Gensini (a cura di), *Saussure e la Scuola linguistica romana*, Carocci, Roma, 2018. Pur ritenendo fuori luogo esprimere per intero la mia opinione al riguardo – che tuttavia credo sia ampiamente trasparsa, mio malgrado, dalle righe precedenti – non posso esimermi dal menzionare un episodio che ricorda F. lo Piparo, in *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Donzelli, Roma, 2014, e che costituirebbe uno degli antefatti dell'adozione wittgensteiniana delle nozioni di uso e gioco linguistico. Si tratta di una delle conversazioni tra Sraffa e Wittgenstein occorse a Cambridge tra il 1934 e il 1936 e nella quale Sraffa avrebbe menzionato un passaggio dei *Quaderni* (e specialmente del *Quaderno 29*, secondo l'edizione Gerratana), in cui Gramsci discuteva un breve articolo crociano del 1905, dal titolo *Questa tavola rotonda è quadrata*, ora in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Roma-Bari, 1954, pp. 172-176. L'intenzione di Croce era quella di sostenere la non-filosoficità della grammatica, dimostrata, nel caso di specie, dal fatto che dichiarare grammaticalmente corretta una proposizione, come quella ripresa dal titolo del saggio, significa attestare il divorzio tra la grammatica e la vera anima del linguaggio, giacché non si riesce a capire che essa invece è incapace di espressione e, se vale l'equazione tra espressione e linguaggio, anche estranea al linguaggio. Molto più acutamente Gramsci avrebbe notato che "questa tavola rotonda è quadrata" non solo è sintatticamente corretta, benché sia semanticamente incompatibile, ma è anche espressiva, come quando serve a mostrare l'errore, la sgrammaticatura, ribadendo così la dignità anche filosofico-linguistica (che anche Croce avrebbe dovuto riconoscere) della grammatica. In caso contrario neanche la rappresentazione pittorica di una sirena avrebbe valore e ogni proposizione, per esser davvero tale, dovrebbe corrispondere al *vero* o al *verosimile*. E invece – così si chiude la nota gramsciana con una notevole lungimiranza logico-filosofica – «la proposizione può essere non logica in sé, contraddittoria, ma nello stesso tempo "coerente" in un quadro più vasto». A. Gramsci, *Saggio del Croce: Questa tavola rotonda è quadrata* (1935), in Id., *Quaderni dal carcere*, vol. 3, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1977, pp. 2341-42.

che gli rimproverava tra l'altro di non aver citato, neanche una volta, Saussure[10], ma ebbe la sventura di condividere il medesimo anno di edizione con la ripubblicazione postbellica del *Cours de linguistique général*, quella cioè che gli assicurò la più ampia diffusione europea. Né la risonanza dell'opera fu certo facilitata dal fatto che, mentre Saussure fu epistemologo suo malgrado[11], Pos lo fu per decisione e formazione.

Fatto sta che quando si ritorna ai contributi di Pos sulla linguistica – e soprattutto nell'ultimo ventennio si sono succeduti numerosi e validi studi e una riedizione in francese della maggior parte dei suoi saggi[12] – solo raramente si esamina la sua prima opera e il contesto in cui fu scritta. Si preferisce invece ricordarlo come una tappa essenziale in altre due direzioni: quella della storia della linguistica novecentesca e dello strutturalismo praghese e quella della fenomenologia del linguaggio[13].

[10] A. Meillet, *Pos,* Logik der Sprachwissenschaft, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 23 (1922), p. 29: «Questo libro ha carattere strettamente filosofico e devo confessare che un semplice linguista come me resta disorientato davanti a un'astrazione così estrema. Ma perché l'autore non cita mai il *Cours* di F. de Saussure né le opere di P. J. van Ginneken?». Con Meillet poi Pos avrebbe studiato a Parigi tra il novembre del 1923 e l'aprile del 1924, cfr. P. Derkx, *H.J. Pos, 1898-1955: Objectief en partij*dig, Verloren, Hilversum, 1994, p. 39. Non a caso in *Algemene taalwetenschap en subjectiviteit*, Vrije Universiteit, Amsterdam 1924, Pos non solo indica come sue *Almae Matres* Heidelberg, Freiburg a. M. e Parigi, e conseguentemente Rickert, Husserl e Meillet, ma cita ampiamente quest'ultimo insieme a Jespersen e Vendryès.

[11] T. De Mauro, *Introduzione*, in F. De Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. XXII.

[12] L'edizione francese dei saggi di Pos è quella di *Ecrits sur le langage*, ed. par P. Flack, Sdvig Press, Geneve-Lausanne, 2013. Quanto agli studi su Pos, dopo H. Aschenberg (*Phänomenologische Philosophie und Sprache*, Tübingen, Narr, 1978) allieva di Coseriu, che, muovendo da una discutibile definizione della fenomenologia come analisi introspettiva, esamina di Pos prevalentemente *Vom vortheoretischen Sprachbewusstsein*, (in «Philosophischer Anzeiger», 1 (1925), pp. 43-56; tr. fr., *La conscience linguistique préthéorique*, in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., pp. 43-59); si segnalano E. W. Orth, *Das Phänomen der Sprache und die Sprachlichkeit des Phänomen*, in «Phänomenologische Forschungen», 21 (1988), pp. 7-30; J. Noordegraaf, *H. J. Pos and the History of Linguistics*, in E. Feldbusch, R. Pogarell, C. Weiß (hrsg. von), *Neue Fragen der Linguistik*, Niemeyer, Tübingen, 1991, pp. 55-66; R. Salverda, *The Contribution of Pos to Early Structural Linguistics*, in J. Fenoulhet, T. Hermans (eds.), *Standing Clear: A Festschrift for Reinder P. Meijer*, University College London, London, 1991, pp. 220-237, K. Willems, *Sprache, Sprachreflexion und Erkenntniskritik: Versuch einer transzendentalphänomenologischen Klärung der Bedeutungsfrage*, Narr, Tübingen, 1994 e Id., *Edmund Husserl und Hendrik J. Pos: Phänomenologie, Sprache und Linguistik*, in «Phänomenologische Forschungen», 3, 2 (1998), che invece nota a più riprese la rilevanza della formazione neocritica, in part. ivi, pp. 218 e 222; K.-H. Ehlers, *Strukturalismus in der deutschen Sprachwissenschaft*, De Gruyter, Berlin, 2005; L. Formigari, *Pour una philosophie de la linguistique*, 2006; M. De Palo, *Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento*, Carocci, Roma, 2018², in part. pp. 182-188; P. Flack, *Ausdruck – Vyraženie – Expression: transferts d'une notion entre phénoménologie(s) et structuralisme*, in «Cahiers de l'ILSL», 29 (1991), pp. 23-32; J-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica* (2007), ed. it. a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano, 2008, in part. pp. 8-13.

[13] A questo riguardo, K. Willems, in *Edmund Husserl und Hendrik J. Pos: Phänomenologie, Sprache und Linguistik*, cit., p. 244, distingue quattro fasi della riflessione di Pos: 1) quella neokantiana degli anni Venti; 2) quella fenomenologica dei Trenta; 3) quella relativista e critica della fenomenologia

È difficile negare le ragioni di queste scelte. Pos fu membro attivo del Circolo di Praga, corrispondente di Jakobson e da questi ampiamente citato, soprattutto per il saggio sulla nozione di opposizione; lo troviamo menzionato da Brøndal proprio come un logico della linguistica e letto con attenzione da Hjelmslev; a lui e a Špet si riconduce, inoltre, il presunto travaso di idee fenomenologiche nello strutturalismo linguistico[14]. Sull'altro versante, fu Merleau-Ponty in *Sur la Phénoménologie du Langage* (1951) a segnalare che una fenomenologia del linguaggio a venire sarebbe dovuta partire dall'analisi della coscienza linguistica originaria condotta da Pos in *Phénoménologie et linguistique* (1939). A riprova della classificazione di Pos tra i fenomenologi – e non tra i neokantiani, ignorando però il numero di quanti negli stessi anni avessero spesso varcato il confine in una direzione o nell'altra – si aveva gioco facile a rammentare che durante il semestre invernale 1922-23 fosse tornato in Germania dalla sua patria olandese per seguire i corsi di Husserl e che pressappoco da quegli anni fosse cominciato tra i due un intenso scambio epistolare che culminò

tra i Trenta e i Cinquanta, e 4) quella neofenomenologica dell'ultimo periodo, in cui si riannoderebbero linguaggio ed esperienza, con un dettagliato interesse per il concorso delle abitudini e delle emozioni.

[14] A questo riguardo occorre anzitutto citare il puntuale lavoro di ricostruzione e analisi compiuto da S. Raynaud in *Il Circolo linguistico di Praga (1926-1939)*, Vita e Pensiero, Milano, 1990. Nella vasta letteratura in merito invece conviene menzionare quelli che ne rappresentano i due poli più estremi: da un lato, E. Holenstein, che in *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, 1975, e in molti saggi successivi, sostiene una profonda affinità storica e teorica tra fenomenologia e linguistica strutturale, e dall'altro F. Albano Leoni, che, per esempio, in *Delle parti e del tutto: Jakobson, Husserl e la fonologia* (2013), ora in E. Morlicchio, V. Micillo, F. M. Dovetto (a cura di), *Dalla 'langue' alla 'parole': verba manent. Scritti di F. Albano Leoni*, Unior Press, Napoli, 2021, pp. 345-367, afferma e documenta una loro netta separazione. Il tema però del rapporto tra la fenomenologia husserliana del linguaggio e la nozione di struttura propria della linguistica praghese e danese è troppo ampio perché possa essere esaurito nel breve spazio di una nota, giacché tocca, come ho già accennato, la genealogia teorica di struttura e il ruolo che in essa avrebbe avuto il concetto di *Gestalt*, concetto rispetto al quale Husserl è sempre stato tanto consentaneo quanto critico, rivendicando, in più circostanze i diritti delle parti nella costituzione dell'intero. Molti altri elementi però complicano il quadro, come ad esempio la scelta che una traduttrice acuta come Suzanne Bachelard ha fatto nella fortunata edizione francese di *Formale un transzendentale Logik* di rendere – in maniera certo discutibile – *Inbegriff* con *structure*. Scelta questa che è forse all'origine dello *strutturalismo fenomenologico* sostenuto da G. Piana, su una strada del tutto diversa da quella di Holenstein. Bisognerebbe inoltre riconoscere come innegabile ormai l'influenza che, per diverse strade, hanno avuto Husserl, così come altri brentaniani, quali Twardowski o Marty, sullo studio, tipicamente mitteleuropeo, della sintassi logica del linguaggio, su Ajdukiewicz, su Tarski, sulla mereologia di Leśniewski, ed infine su Carnap e Bar-Hillel, ed in questo contesto più ampio converrebbe far rifluire anche la linguistica strutturale, senza dimenticare la mediazione di Bühler. Certo, restano molte altre strade alla fenomenologia del linguaggio, in particolare del linguaggio ordinario, e per farsene un'idea basterà ricordare le molte occorrenze nell'ultimo Husserl di uso, abitudine, tipo, così come la rilevanza che assume lo scenario pragmatico, o ancora la ritmica, la prosodia e la gestualità. Ma questo non credo debba costringere a scelte draconiane che finirebbero per definire in maniera troppo unilaterale la fenomenologia del linguaggio, quanto piuttosto a riconoscerle uno sguardo lungo su livelli e funzioni molto differenti.

nell'invito di Husserl ad Amsterdam nel 1928. Soggiorno quest'ultimo non di poco conto se solo si pensa alle lezioni che Husserl tenne sulla psicologia fenomenologica[15] e all'incontro che egli fece – l'unico attestato – con Brouwer e con la sua allieva Irmgard Gawehn, pioniera della topologia, che colpì Husserl anche per la grande conoscenza che aveva dimostrato delle *Ricerche logiche*[16]. Del resto la seconda dissertazione dottorale, condotta da Pos presso la Vrije Universiteit di Amsterdam, sotto la guida di Woltjer, e pubblicata nel 1923 col titolo di *Kritische Studien über philologische Methode*, non solo si apre riservando nei ringraziamenti iniziali molto più spazio a Husserl (e in subordine a Heidegger e Ammann), rispetto a quello concesso a Rickert e Maier, ma rivendica più volte l'adesione a un realismo fenomenologico che adotta il metodo della descrizione del dato immediato e non più quello della sublimazione costruttiva, ovvero della derivazione del particolare dal generale e dall'oltreempirico[17], come invece sarebbe avvenuto nell'opera di solo un anno precedente.

Se però si guarda anche soltanto al saggio pubblicato nel 1929, col titolo *Zur Problematik der Sprachphilosophie* e che riporta un confronto a due voci tra Pos e Ammann, sorge il fondato sospetto che questa ricostruzione abbia falle evidenti. Da un lato, infatti, Pos riconosce una comunanza d'intenti con Ammann proprio in base alla buona dose di trascendentalismo rickertiano che entrambi avrebbero usato per fondare la linguistica[18], dall'altro invece Ammann rivendica una distanza da Rickert e la completa fedeltà all'insegnamento husserliano[19]. Entrambi danno prova di ciò che sostengono. Pos, dal canto suo, afferma che tanto la sua *Logik* quanto *Die menschliche Rede* del suo interlocutore condividono quattro punti decisivi, tutti, a suo dire, marcatamente neocritici:

a) Il rapporto tra fatto e idea,
b) La nozione operazionale del linguaggio,
c) La funzione metodologica della filosofia del linguaggio, e
d) La triangolazione tra suono, significato e validità[20].

A ciò Ammann risponde contestando, come se fosse una *pars pro toto*, l'ultimo punto: egli sostiene infatti che il rapporto saliente è piuttosto quello tra suono ed

[15] E. Husserl, *Amsterdamer Vorträge: Phänomenologische Psychologie* (1928), in Id., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua 9, pp. 302-350.

[16] Cfr. D. van Dalen, *L.E.J. Brouwer – Topologist, Intuitionist, Philosopher: How Mathematics Is Rooted in Life*, Springer, London, 2013, in part. pp. 520-521.

[17] H. J. Pos, *Kritische Studien über philologische Methode*, Winter, Heidelberg, 1923; poi Kraus, Nendeln/Liechtenstein 1973 (d'ora in poi KSPhM), p. VIII.

[18] Id., *Zur Problematik der Sprachwissenschaft*, in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 62.

[19] Ivi, pp. 74-75. Si ricordi inoltre che nello stesso anno Ammann contribuisce alla *Festschrift* per Husserl con un saggio sull'impersonale in tedesco che, insieme alla questione del nome che sarà menzionata dopo, costituiscono due dei temi principali della riflessione filosofico-linguistica della scuola brentaniana. Merita ricordare inoltre che nella *Empfehlungsbrief* per Ammann, Husserl (*Briefwechsel*, hrsg. von K. Schuhmann, Hua, Dok. 3, 4, Springer, Dordrecht 1994, pp. 4-5) parla di *Die menschliche Rede* come di «una ricerca dell'essenza del linguaggio, orientata fenomenologicamente».

[20] Pos, *Zur Problematik…*, cit., p. 62.

espressione e contesta a Pos una concezione neo-humboldtiana del linguaggio individuale[21]. Altrettanto rilevante mi sembra il disaccordo sulla natura della nominazione che per Pos è quella di istituire una relazione immediata tra nome e individuo, riconoscendo al nome, come aveva fatto Bühler, la primaria funzione di appello, mentre per Ammann è la differenziazione di un individuo dall'altro[22].

Per terminare la rassegna delle ragioni per esaminare con più attenzione l'epistemologia della linguistica di Pos, mi sembra opportuno rammentare l'uso frequente che ne fa Coseriu sia in funzione antistrutturalista, e quindi per intendere diversamente l'opposizione hjelmsleviana tra forma e sostanza, sia per favorire una lettura dinamica del cambiamento linguistico, che qui viene inteso per lo più come cambiamento fonetico, restituendo centralità proprio all'esperienza antepredicativa implicita dell'essenza del suono[23]. Né andrebbe trascurato che forse proprio dalla consuetudine che Coseriu aveva con le opere di Pos derivi il suggerimento di utilizzare la norma – che nel vocabolario neocritico badense dei valori ha una ben determinata posizione – come mediatrice tra sistema, o piano sincronico del linguaggio, e cambiamento, o piano diacronico[24].

Per tutti questi motivi, mi pare opportuno analizzare giusto la *Logik* di Pos, in cui, a differenza che nei saggi brevi a cui principalmente si dedica a partire dagli anni '30 del Novecento, l'indagine è più ampia e sistematica, e l'interesse metodologico e epistemologico molto più spiccato. La mia analisi si articolerà attorno a quattro questioni e utilizzerà un banco di prova per saggiare il carattere neocritico dell'impostazione di Pos. Le questioni sono:

a) La funzione della coscienza linguistica del parlante e dell'uditore;
b) Il rapporto tra suono e significato;
c) La distinzione tra sistematica e cambiamento (sia fonetico che semantico), nonché lo statuto delle leggi linguistiche e quindi anche le differenze tra validità, valore, norma, fatto di valore e fatto;
d) La ricerca di una logica per la linguistica a partire dalla determinazione dell'oggetto linguistico.

Il banco di prova infine è rappresentato dall'ampio utilizzo che Pos fa della coppia riflessivo-costitutivo, che rappresentava una delle principali acquisizioni del ripensamento della logica trascendentale delle categorie, secondo uno sviluppo, non sempre lineare, che va da Windelband a Lask.

[21] Ivi, pp. 77 e 74.
[22] Ivi, pp. 72, 79.
[23] Cfr. E. Coseriu, *Forma y sustancia en los sonidos del lenguaje* (1954), in Id., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid, 1967, in part. pp. 142, 169, 176, 220, e, per una rispresa della competenza lessicale implícita, Id., *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar* (1988), Gredos, Madrid, 1992, p. 219.
[24] Cfr. Id., *Sistema, norma y habla* (1952), ivi, pp. 11-113.

2. *Coscienza linguistica*

Ciò che spinge il giovane Pos a considerare la coscienza linguistica concreta come argomento privilegiato della scienza del linguaggio, e quindi sia della sistematica che del cambiamento, seppure con accenti diversi, è insieme una precauzione metodologica e un movente teorico.

Infatti, fondare la teoria del linguaggio sulla coscienza linguistica[25] significa anzitutto escludere che vi sia un livello minimo, una base materiale che sia assolutamente estranea ad ogni mediazione concettuale, solo-reale e non attinta da alcuna apprensione, una sorta di in-sé della facoltà di parola[26] che possa essere restituito per intero da una visione diretta.

Diversamente da quanto accadrà nei saggi degli anni Trenta, in cui la coscienza linguistica rappresenta un saper-fare implicito che è possibile raggiungere con un'intuizione introspettiva – nozione su cui pesa forse più l'influsso di Brouwer e Bergson che di Husserl –, qui si condivide espressamente la critica già rickertiana a ogni fede intuizionistica, arrivando ad affermare che «l'esperienza pura è solo una costruzione», per giunta riflessiva[27]. Questo non vuol dire che l'analisi dell'esperienza linguistica, ovvero della capacità di parlare e di comprendere, di intendere significati e di sentire le affinità tra i suoni, non vada perseguita o che non rappresenti un compito preliminare su cui vada misurata l'opera della linguistica. L'avvertimento che fa Pos è piuttosto quello di non andare in cerca di un materiale informe, della sottostruttura dei processi individuali da restituire per intero e senza ammettere come guida un criterio di spiegazione, una norma come si vedrà in seguito, giacché così ci si perderebbe inevitabilmente in una frammentarietà artificiosa e senza speranza[28]. Proprio perché riconosce l'inesauribilità concettuale del reale, in modo se è possibile ancora più netto dei suoi maestri neocritici, e la concepibilità della realtà solo per via legale[29], il compito in cui Pos vede costantemente coinvolta la coscienza linguistica è il riconoscimento di validità fonetiche, semantiche o sintattiche e le correlative prese di posizione, positive o negative, verso gli usi linguistici propri e altrui[30].

Per la scienza del linguaggio – che l'epistemologia proposta da Pos dovrebbe contribuire a rendere criticamente avvertita – allora la coscienza non-critica, ingenua, del linguaggio o è un'idea limite oppure è l'etichetta che serve a contrassegnare quella serie di pratiche linguistiche per le quali il linguaggio è fatto di unità e differenze rigide, di «parole, che hanno un significato fisso e che vengono usate ogni qual volta l'individuo che parla vuole esprimere il loro significato»[31].

[25] Id., *Zur Logik der Sprachwissenschaft*, Winter, Heidelberg, 1922 (d'ora in poi LSW), p. 55.
[26] Ivi, pp. 90, 176.
[27] Ivi, p. 46.
[28] Ivi, p. 100.
[29] Ivi, p. 151.
[30] Ivi, p. 49.
[31] Ivi, p. 33.

La coscienza linguistica raffigura cioè quello che la sistematica espone in maniera statica e sincronica come se fosse uno stadio della competenza lessicale e fonetica[32]: ovvero la quotidiana esperienza di quanto sia ovvio e scontato che un suono esprima quel significato e nessun altro e che un significato abbia solo un suono appropriato. Su questo piano, come Pos avrebbe scritto ancora nel 1925, non esistono sinonimi[33]. Questa appropriatezza – che non ammette eccezioni e da cui la scienza del linguaggio deve distaccarsi per poter esser scienza – può essere vissuta nei due ruoli che si trova a svolgere la coscienza linguistica: quella del parlante e quella dell'uditore.

Può tuttavia capitare – anche senza allontanarsi dalla propria lingua madre o dal registro a cui si è abituati e pur senza imbattersi in termini desueti o in innovazioni che ci sono ancora sconosciute – che ci manchi la parola giusta o che qualcuno ce la suggerisca, quando parliamo, oppure che il discorso non fili ovvero che subisca una repentina rottura, quando ascoltiamo[34]. Questo è quello che Pos intende quando scrive che «ogni concreto stato di coscienza può esser inteso solo nella direzione di possibili differenziazioni riflessive», che sono a loro volta concrete[35], poiché la parola mancante, il suggerimento o la correzione che subiamo quando parliamo, e l'inappropriatezza o la cacofonia che avvertiamo quando ascoltiamo non solo servono a esemplificare quelle che saranno le vere e proprie questioni della scienza del linguaggio, ma sono casi che possono essere davvero colti ed espressi solo da un procedimento riflessivo il quale renda conto del fatto che in ciascuna di queste circostanze ciò che emerge, o che manca, ciò che ci si aspetta è una regola, una norma.

Se quanto finora ho esposto è la precauzione metodologica di individuare un *minimum* linguistico che non fosse un materiale informe, una materia empirica concettualmente cieca – secondo un adagio kantiano variamente riformulato dal neocriticismo badense –, il movente teorico che convince Pos a indagare la coscienza linguistica individuale è quello di trovare un mezzo di contrasto comune a quelli che la linguistica tardo-ottocentesca considerava due poli senza conciliazione: il suono e il significato. Ovvero le ricerche fisiche e fisiologiche della fonetica e quelle storico-comparativistiche della semantica, o ancora il versante reale, e naturalistico, e quello irreale della linguistica, la struttura extra-logica e quella logica.

[32] Ancora in un saggio del 1954, *Betekenis als taalkundig en als wijsgerig fenomeen*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie», 46, pp. 248-253; ora in tr. fr. *La signification comme phénomène linguistique et philosophique*, in Id., *Ecrits sur le langage*, cit. p. 218, Pos definisce come sincronico l'approccio soggettivo-fenomenologico, così come anche l'atteggiamento del bambino che apprende una lingua, e diacronico quello oggettivo-storico, ovvero dell'adulto che riconosce la variabilità della propria lingua e la sua posizione relativa rispetto alle altre. Diversa invece è, come si vedrà, la differenza tra oggettivo e soggettivo in LSW, p. 103, poiché con oggettivo Pos intende il materiale fonico, le disposizioni psichiche o i significati e con soggettivo il concreto psichico individuale.

[33] Id., *La conscience linguistique préthéorique*, cit., p. 48. Sui sinonimi, Pos in *Contribution à une théorie générale des synonymes*, in «Recherches philosophiques», 2 (1932), pp. 190-201.

[34] Cfr. LSW, p. 50; Id., *Phénoménologie et linguistique* (1939), in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 193.

[35] LSW, p. 55.

La coscienza linguistica, che parla e ascolta, è invece sempre impegnata nell'apprensione di un suono significativo ovvero di un significato sonoro: è per essa che il suono, quello linguistico s'intende, ha significato, e il significato deve avere un suono, non solo, com'è evidente, in un contesto comunicativo, ma anche per distinguere un riferimento da un altro e fissarne la differenza[36]. Certo, Pos non può negare che ciò su cui suono e significato si differenziano, il materiale cioè su cui si articolano, siano due elementi differenti: da un lato il materiale sonoro è dato dalla disposizione alla fonazione e dai suoi limiti, dall'altro il materiale semantico è prestato dalle attività psichiche del riferimento. E tuttavia l'unico luogo in cui disposizione fisiologica e posizione semantico-valutativa convivono è proprio l'unità, l'interna connessione della corrente psichica, ossia l'attività linguistica individuale. Così tanto la materia fonetica e il giudizio (inteso come riferimento a un contenuto e a un insieme di significati), quanto l'espressione e ciò che è espresso si distinguono e agiscono reciprocamente in una vita di coscienza per cui è determinante la validità dell'uso linguistico[37]. Cosa permetterebbe altrimenti di dire che il significato non è una proprietà dell'espressione e che, però, non si può ammettere un suono come semplice materiale sonoro, e quindi non solo privo di significato ma anche da esso impenetrabile[38]?

Ciò che fa di una parola una parola, riconosce Pos – adeguandosi al senso comune, più che richiamando in maniera implicita Husserl o Bühler – è che essa esprima un significato, che colui che parla e colui che ascolta si riferiscano così alla stessa cosa[39]. Tuttavia, questa ammissione, insieme a quella della precedenza della comprensione del significato su quella della lingua, va bene intesa facendosi aiutare dall'avvertenza che «l'intendere la stessa cosa, che viene assunto come carattere essenziale della vita di coscienza, è più un richiesta ideale normativa che ciò che accade effettivamente»[40]. Cosa che non vuol dire se non che la coscienza linguistica è già un costrutto teorico, ovvero la ricostruzione scientifica di possibilità reali di comprensione ed espressione, e che in essa il primato che viene riconosciuto al significato, e alla sua rigidità, deriva dall'esigenza di stabilire un criterio normativo al cambiamento fonetico e un elemento invariabile per la sistematica.

3. *Suono e significato*

L'utilità della duplicazione di suono significativo e significato sonoro, ossia del riconoscimento delle due funzioni che la coscienza linguistica può svolgere come ascoltatrice e come parlante, risulta più chiara se si pensa che la precedenza psichica

[36] Ivi, pp. 36-37.
[37] Ivi, p. 38 e pp. 41-42. Sulla nozione di uso linguistico, vd. H. Paul, *Prinzipien*…, cit., in part. pp. 52 e ss., 113 e ss.
[38] LSW, p. 42 e p. 65.
[39] Ivi, p. 103.
[40] Ivi, p. 35.

del significato è funzionale ad intendere ciò a cui l'ascoltatore attribuisce il valore di espressione in quanto valore fonetico valido[41]. Se non si ammettesse quella precedenza – che è radicata nella coerenza e nella regolarità della vita psichica – bisognerebbe ipotizzare che colui che ascolta attribuisca validità a quelle espressioni, che gli procurano un sentimento di affinità tra suono e significato, tra una materia sonora e il significato in sé di quel suono[42].

Oltre all'evidente contraddittorietà di attribuire al suono in quanto tale un significato, senza alcuna mediazione, Pos fa notare che in questa ipotesi vi sono anche altri due presupposti del tutto ingiustificati. Innanzitutto, quello di un materiale sonoro informe e omogeneo che è del tutto estraneo alla lingua reale, e poi, quello della segmentazione dei significati che farebbe di ciascuna parola un'unità sonora con un significato autonomo, ed impedirebbe di riconoscere che ogni parola è sì un'unità fonico-semantica, ma che quest'unità non la si potrebbe intendere se fosse presa isolatamente[43].

Quello che invece sperimenta l'ascoltatore, la percezione semantica che egli ha – come si potrebbe dire utilizzando le evidenze che, dalla metà degli anni Trenta del Novecento si sono accumulate sull'effetto Stroop, ovvero sui differenziali di attenzione rispetto a parole distinte per il loro significato e non solo per il loro aspetto fisico (colore, carattere, altezza della voce) – è, secondo Pos, un materiale sonoro, già formale, che «produce diversi livelli di significato nella realtà linguistica»[44].

In altri termini, così Pos spiega l'impossibilità del *flatus vocis* nella lingua reale attraverso i due principi del materiale sonoro formale e della stabilità ideale e normativa dei significati. Da un lato, la formalità del materiale sonoro sta nel fatto che ciò che è designato dal suono, ovvero il significato, non ne è così indipendente da non poter essere designato da quel suono, pur non essendo questa stessa designazione[45]. Dall'altro, la legalità ideale del significato esprime l'esigenza di norme che l'ascoltatore nutre per poter riconoscere quello che qualcun altro gli dice e prendere posizione rispetto a come lo dice[46].

Tutte le altre condizioni che concorrono a rendere significativa l'espressione dell'interlocutore, e che possiamo riassumere sotto il titolo vago di contesto o quello più preciso di campi sinsemantici, sono da Pos ricondotte alla norma del significato, perché gli pare sia questa quella che regola l'esperienza dell'ascoltatore. D'altronde, se ci mettessimo nei panni di uno che sta ascoltando, dove potremmo pensare che si radichi l'avvertimento di un errore? Se pensassimo a una lingua straniera padroneggiata più dall'ascoltatore che da colui che parla, non ci verrebbe difficile pensare casi così regolati di infrazione e correzione: l'allievo parla e il maestro ascolta, registrando

[41] Ivi, p. 170.
[42] Ivi, p. 66.
[43] Ivi, p. 70.
[44] Ivi, p. 71.
[45] Ivi, p. 67.
[46] Ivi, pp. 174 e ss.

ciò che segue la regola, e ciò che ne devia, tenendo fermi significati che entrambi intendono e che non sono neanche argomento dell'insegnamento linguistico. Certo, il gioco potrebbe interrompersi qualora l'allievo, per giustificarsi o trovare una scusa, dicesse "ma non è questo quello che intendo", al fine di segnalare che la correzione che ha appena ricevuto non è corretta. Ma pure in questo caso, la norma invocata, o almeno lo stratagemma che l'allievo escogita per difendersi, è ancora una volta quello del significato.

La predilezione del punto di vista di colui che ascolta – suggerimento chiaramente ripreso dall'introduzione alla quinta edizione dei *Prinzipien* di Paul[47] –, e quindi anche la nozione di norma semantica che ne deriva, ha la sua ragione nel fatto che, secondo Pos, mentre colui che parla può cogliere il versante interno del processo linguistico solo attraverso una riflessione deliberata – che non può avvenire nel momento stesso in cui egli parla, ma deve implicare una sospensione del discorso –, colui che ascolta, invece, è chiamato a ricostruire quello stesso processo da ciò che ha ascoltato, ovvero dal modo in cui è risuonato il significato[48]. Questa minima prestazione riflessiva in cui l'uditore è sempre coinvolto deriva dal medesimo assetto del discorso in cui per colui che parla «ciò che è realizzato è pienamente concreto», e pertanto di fatto valido, e per colui che ascolta non è invece mai esclusa la possibilità di fraintendere o di non intendere[49]. L'ascoltatore, cioè, deve «saper riconoscere le forme sonore e i loro significati a partire dal concreto e [saperle] ricondurre ai significati che valgono sistematicamente»[50]. Che, in altri termini, la coscienza linguistica anticipi la parola che appare appropriata al significato mette il parlante e l'ascoltatore in due posizioni speculari: al primo la parola risulta giusta o mancante, al secondo non sbagliata oppure da integrare[51]. Il secondo è sempre impegnato nella valutazione di ciò che ascolta, mentre il primo è costretto a riflettere sulle proprie prese di posizione – che pure assume continuamente, ancorché non se ne accorga – solo dallo scacco e dall'imbarazzo.

È ancora l'adozione del punto di vista dell'ascoltatore – che ben esplicita la distanza di Pos dall'espressivismo di Vossler, il cui centro è occupato dal parlante, e che sarà utile per spiegare la diversa considerazione che ciascuno aveva della sistematica, giacché per Pos la sistematica è appunto l'esplicitazione della prospettiva dell'ascoltatore – il motivo che spingerà Pos a interessarsi di fonologia e ad apprezzare il ruolo che ad essa aveva riservato lo strutturalismo praghese. Sarebbe però fuorviante non segnalare

[47] In polemica con Wundt, infatti, Paul non solo rivendica l'utilità per la linguistica di una psicologia individuale e non di una psicologia dei popoli, ma anche la considerazione del punto di vista dell'ascoltatore, oltre che di quello del parlante, in Id., *Prinzipien…*, cit., pp. V-VI e pp. 122 ss. Sulla necessità di riprendere il punto di vista dell'ascoltatore, più recentemente si è espresso F. Albano Leoni, in *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle parole*, Il Mulino, Bologna, 2009, in part. pp. 23-27, 137-141.

[48] LSW, p. 77.

[49] Ivi, p. 76.

[50] Ivi, p. 53.

[51] Ivi, p. 171.

quanto sia idiosincratica la sua interpretazione del fonema non già come unità fonetica minima, ma come valore sonoro, e della fonologia come autrice di una rivoluzione copernicana dalla semplicità semplicistica della fonetica, dal suo atomismo e dal suo nominalismo, alla semplicità vera dell'intenzione fonologica[52]. Difatti, quello che Pos chiama nucleo fonetico o suono fondamentale è l'unità di senso del valore fonetico. Per apprezzare meglio questa opzione epistemologico-linguistica, occorre rammentare che per Pos le lingue non sono un continuo eterogeneo – locuzione con cui Rickert definiva la realtà sensibile –, ma un discontinuo eterogeneo, in cui non si può dire che le espressioni linguistiche, le parole, abbiano un'esistenza continua. L'unico modo per disciplinare i modi in cui vengono realizzate le stesse parole – intendendo così i medesimi significati – è allora quello di adottare lo strumento di controllo che l'ascoltatore ha, ovvero il valore fonetico normale di un'intenzione significativa.

Se infatti il parlante può anche tralasciare il problema della significatività del suono (che per Pos è il problema fonologico), giacché gli è permesso di guardare solo al carattere puramente semantico che dovrebbe essere lo stesso per tutti (coloro che parlano), ciò non è affatto concesso all'ascoltatore il quale invece deve tenere in conto prima di tutto il valore sonoro che rappresenta quel significato[53]. Se si volesse riassumere in che cosa consiste la centralità strategica della prospettiva dell'ascoltatore, basterebbe constatare che la coscienza linguistica vive di un contrasto perenne, poiché essa «identifica essenzialmente significati stabili e li esprime, intendendoli nel tempo, anche se, per ciascuno [di questi significati], il valore semantico di ciò che è inteso è rappresentato da un'unità fonetica instabile»[54]. E questo contrasto insuperabile è proprio quello che mette in scena l'ascoltatore.

Qualora, però, tenendo fermo il problema fonologico così come lo pone Pos, si variasse la posizione di parlante e ascoltatore, si potrebbero apprezzare le diverse accezioni linguistiche che assumono i termini del vasto vocabolario neocritico dei valori. Pos riserva la nozione di *validità* al solo significato e quella di *fatto* alla materia sonora; tra questi due estremi – il secondo dei quali, beninteso, si può cogliere solo per via ricostruttiva – vi sono il *fatto di valore* rappresentato dalla parola o, altrove, dal testo[55], il *valore* del sistema della lingua per il parlante e la sua funzione di *norma* per l'ascoltatore. Questo significa – in termini propriamente rickertiani – che mentre la significatività dell'operazione compiuta da colui che parla consiste nel suo *orientamento al valore* (ovvero nella presa di posizione rispetto alla sintassi e al lessico come valori), l'atteggiamento di colui che ascolta si compie invece nella *valutazione* del parlato/ascoltato sulla *norma* della sintassi e del lessico, ferma restando la validità ideale del significato. L'asimmetria quindi tra parlante e ascoltatore corrisponde a quella tra *valore* e *norma*.

[52] Cfr. Id., *Quelques perspectives philosophiques de la phonologie* (1933), in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 109, e Id., *Perspective du structuralisme* (1939), ivi, p. 183.
[53] LSW, p. 79.
[54] Ivi, p. 149.
[55] Ivi, p. 101, 103; cfr. KSpM, in part. pp. 34-35, 44.

4. *Sistema, cambiamento fonetico e cambiamento semantico*

La scelta di muovere dalla coscienza linguistica come da un materiale esplicitabile riflessivamente rispondeva in fondo all'esigenza di conferire alla scienza del linguaggio una corretta posizione critica tra gli estremi dell'ipercriticismo scettico, che opponeva sistematica e realtà della lingua, e del dogmatismo precritico che le identificava. Ed è altresì questa medesima scelta, insieme all'accorta distinzione tra valore e norma, che mette Pos nella condizione di affermare che «la sistematica è una struttura», ovvero un valore, «che "appartiene" oggettivamente alla realtà linguistica e che viene soggettivamente riconosciuta da colui che può parlare diventando così un criterio»[56], ossia una norma.

Una tale definizione non affronta però il tema epistemologicamente decisivo, ovvero la formazione concettuale della sistematica, all'interno della quale Pos distingue tra un punto di partenza, un soggetto e un oggetto. Il punto di partenza, cioè il presupposto su cui si basa la sistematica, è il significato; questo è però un presupposto che essa condivide con lo studio del cambiamento linguistico ed è proprio in virtù di tale condivisione che il metodo storico dell'analisi delle trasformazioni di una lingua esercita una salutare funzione critica sulla sistematica[57]. Del resto, nello studio dell'esperienza linguistica del poter parlare (e comprendere) si innestano sistematica e psicologia, norma e storicità, ma con compiti che Pos vorrebbe distinguere con precisione[58]. La sistematica dovrebbe da un lato basarsi su uno studio comparativistico, dall'altro offrire l'opportunità di realizzare l'idea di una grammatica generale, che Husserl aveva concepito in termini propriamente logico-sintattici e che qui Pos richiama in un'accezione maggiormente empirica[59]. In virtù di questa sua duplice natura, comparativista e grammatico-sintattica, la sistematica dovrebbe quindi riuscire a studiare le forme che corrispondono alle singole lingue reali, alla lingua degli individui, ma non ai singoli fatti linguistici[60]. Soggetto della sistematica sono infatti le coscienze linguistiche e suo oggetto sono le unità fonico-semantiche, ovvero le parole: «la sistematica di una singola lingua è ciò che è essenziale a questa in quanto singola lingua, cioè a una lingua che viene riconosciuta valida da un gruppo di individui affini; tuttavia, ciò che è davvero dato – così insegna la riflessione critica – sono le singole coscienze individuali nella loro attività linguistica»[61].

Nel duplice aspetto, oggettivo e soggettivo, della sistematica si gioca una mediazione essenziale che Pos restituisce affermando che il compito della sistematica è quello di riflettere su unità linguistiche già apprese teoricamente, ovvero già apprese come combinazione di suono e significato, di uso e norma[62]. Come vedremo in se-

[56] LSW, p. 57.
[57] Ivi, p. 49, 107.
[58] Ivi, p. 48.
[59] Ivi, pp. 49-50.
[60] Ivi, p. 52.
[61] Ivi, p. 90. A questo riguardo Pos cita Paul, *Prinzipien*…, p. 24.
[62] LSW, p. 87.

guito, non solo la riflessione modifica il suo proprio oggetto, ma essa si realizza in questo caso su un oggetto che è a sua volta un oggetto normativo, se non scientifico. In ciò si radica anche quella che più tardi Pos riconoscerà come la doppia faccia che espone il linguaggio, una pragmatico-comunicativa, che si esplicita nella ricezione, nel riconoscimento e nell'adeguazione a una regola, e una propriamente linguistica, che invece corrisponde alla riflessione ricostruttiva e schematizzante su quell'insieme di regole[63]. La conoscenza propriamente linguistica della sistematica, e della comparativistica che sta alla sua base, consiste pertanto in una peculiare apprensione, che Pos scompone ancora in posizione e conoscenza: posizione di ciò che sarebbe essenziale a una lingua e conoscenza di questa matrice essenziale. In particolare, la posizione del sistema di una lingua – e in proiezione del sistema del medesimo linguaggio – non può essere guadagnata induttivamente, ma dovrebbe corrispondere a un'intuizione essenziale, unica concessione questa alle *Idee* husserliane, che pure non vengono mai citate[64].

Ma che struttura dovrebbe avere l'oggetto ideale *lingua*, attorno a cui dovrebbe organizzarsi la sistematica di ciascuna lingua? Questo oggetto, che alla coscienza linguistica non può non apparire che come un postulato, ovvero come il termine di una realizzabilità mai del tutto compiuta, per la conoscenza della sistematica è costituito da un determinato materiale categoriale – una lingua – e da forme teoretiche fondamentali – la struttura logico-linguistica della sistematica di quella lingua[65]. Si intende qui bene l'accostamento non poco ardito tra il lessico fenomenologico dell'intuizione eidetica e quello neocritico della teoria delle categorie, e della determinazione materiale di queste ultime, da cui deriva che «la legge fondamentale di tutto ciò che è linguistico è che tutto ciò che si può porre e pensare in maniera sensata si riceve e si esprime nel suo contenuto attraverso le sue forme fondamentali»[66]. Pertanto, queste forme fondamentali, che sarebbero l'oggetto di un'intuizione eidetica, sono le forme determinate dallo specifico contenuto, a sua volta ideale-normativo, che è la singola lingua.

La formazione dell'oggetto lingua è anzitutto un processo di tipizzazione e schematizzazione, in cui si legano insieme anticipazione di regolarità e riflessione critica. Quando il materiale linguistico, ovvero il parlato di una certa epoca e all'interno di una qualche comunità, diventa un oggetto "tipicamente unitario", allora la circoscrizione spaziale e temporale di quella lingua presa in esame diventa inessenziale[67] e, da quel momento, si riconosce all'interno di quella singola lingua un momento lingui-

[63] Cfr. Id., *Le langage comme function symbolique*, in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 114, in polemica diretta con i *significisti* ispirati dalle opere di Lady Welby e indiretta con la linea che secondo Pos lega Humboldt, Gabelentz e Paul. Sulla diffusione di *Significs* in Olanda, che coinvolge oltre Pos anche Brouwer, si veda H. W. Schmitz, *The Significs Movement in the Netherlands*, in H. W. Schmitz (ed.), *Essays on Significs*, J. Benjamin, Amsterdam-Philadelphia, 1990, pp. 219-246.

[64] LSW, p. 92.

[65] Ivi, p. 165.

[66] Ivi, pp. 165-166.

[67] Ivi, p. 31.

stico non temporale, ovvero un concetto collettivo di tipo. La sistematica però non si riduce a una tale tipizzazione, giacché in essa emerge «il carattere di validità del reale, [mentre] la datità della singola lingua si riduce alla coscienza che si esprime, che esiste come individuo»[68].

È sulla base di questo duplice livello di tipo e sistema che Pos può riconoscere che un asserto come "la lingua latina è una lingua" non sia affatto una tautologia, ma una proposizione ben più complicata di quanto appaia[69]. In essa, infatti un corpo linguistico assunto come un tipo viene riconosciuto come un esempio di linguaggio sulla base di una norma (il concetto generale di linguaggio) e in base a questo riconoscimento gli si attribuisce una forma sistematica.

La sistematica, in altri termini – così ammette Pos – «è "data" solo come schema costituito normativamente, in modo tale che il parlato voglia esserne un'immagine. E questo parlato reale è il materiale del cambiamento»[70]. (109)

Difatti, una delle principali funzioni della sistematica è quella che, con Gabelentz, Pos chiama la deduzione della validità di un uso, declinandola ancora una volta in senso soggettivo e oggettivo. Essa, infatti, si realizza già quando la coscienza linguistica mette in dubbio il valore di certe unità, che risultano in certi casi valide, per fare chiarezza sul significato che queste unità hanno per la medesima coscienza»[71]. Quale rapporto c'è però tra deduzione dell'uso e analisi del mutamento e su quale mutamento ha competenza la linguistica, solo su quello fonetico, come era prevalentemente ammesso tra XIX e XX secolo, oppure anche su quello semantico?

Per rispondere a queste domande occorre riportare la definizione che Pos dà di espressione linguistica e che egli ritiene composta da tre polarità:

a) Suono – valore fonetico
b) Usato – uso
c) Sistematica – realizzazione[72].

Rispetto a quest'ultima coppia conviene notare che la realizzazione è, per chi parla, realizzazione di una validità e che il parlante si rivolge alla sistematica come il proprio orientamento di valore. Diversamente, per colui che ascolta è la norma; quando però si realizza un'infrazione della norma, l'ascoltatore segnala l'esigenza di una correzione, riferendosi a sua volta alla sistematica come al proprio orientamento di valore, mentre colui che parla subisce la correzione, riflettendo sulla sistematica come norma.

Nell'espressione linguistica, in cui convivono simbolo e suono, si possono ancora distinguere il valore del simbolo, che è la norma dell'uso, e il simbolo del valore, che è la validità del significato[73]. Oggetto del cambiamento è il valore (sia fonetico che

[68] Ivi, p. 32.
[69] Ivi, p. 20.
[70] Ivi, p. 109.
[71] Ivi, p. 62.
[72] Ivi, p. 102.
[73] Ivi, p. 93.

semantico) del simbolo, ovvero le parole che, nelle loro trasformazioni, conservano sia la forma di validità semantica (espressiva e rappresentativa) che fa sì che siano parole e che compongano una qualche lingua, in quanto occorrenze di un linguaggio, sia la forma di appartenenza a una determinata lingua[74]. Senza la guida di queste due forme teoriche sarebbe impossibile rappresentare il materiale dei fenomeni discontinui del linguaggio, ovvero le parole, il parlato reale[75]. Oltre a queste due forme, per intendere il cambiamento linguistico, occorre però anche produrre in maniera riduttivo-riflessiva una serie di interpolazioni, o di cambiamenti d'uso secondo una direzione di sviluppo, in modo da ottenere una cronologia normativo-riflessiva[76]. Il cambiamento non viene così inteso come un concetto valutativo, ma viene usato come una nozione di valore, ovvero come strumento normativo.

È inevitabile che qui si ponga il problema della legalità del cambiamento linguistico, problema che era stato affrontato pochi anni prima da Ammann risolvendo le leggi linguistiche in senso non naturalistico, ma causale-storico, e che occupa una posizione centrale nell'architettura neocritica della distinzione metodologica tra scienze naturali e scienze della cultura. Anzitutto, Pos ripete la consueta distinzione tra leggi della sistematica (grammatica e sintassi) e leggi del cambiamento, poi definisce entrambe forme schematiche di legge, così da prendere le distanze non tanto dalla pretesa, avanzata dai neogrammatici, di una validità senza eccezione, quanto dalla loro convinzione circa il carattere meccanico del cambiamento[77]. A precedere le leggi del cambiamento sono due principi: quello secondo cui la vita di una lingua è una totalità e che essa si esprime ogni volta come un'*autoaffermazione*, e quello secondo cui la vita di ciascuna coscienza ha una connessione, una concatenazione legale. Ciascun cambiamento, quindi, consiste nell'autoaffermazione della totalità della lingua e avviene all'interno di una motivazione coscienziale[78]. Con l'utilizzo della nozione rickertiana, e ancor più simmeliana, di *autoaffermazione*[79] – nozione su cui tornerà con tutt'altro accento nel 1932[80] –, insomma dell'affermazione di sé

[74] Ivi, pp. 113, 122.
[75] Ivi, p. 111.
[76] Ivi, pp. 114-115.
[77] Ivi, pp. 116-117; 134-135.
[78] Ivi, pp. 120-121; p. 137.
[79] Cfr. G. Simmel, *La moda* (1911), ed. it. a cura di L. Perucchi, p. 12; H. Rickert, *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*, in «Logos», 9 (1920-21), pp. 1-42. Più rilevante ancora del concetto di autoaffermazione, è invece il richiamo che Pos fa in KSPhM, p. 104, del principio della *Lebensnähe*, tratto ancora una volta da H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modesströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen, 1920, pp. 63, 123, 171 e ss.
[80] Cfr. H. J. Pos, *Het apriori in de geesteswetenschappen*, Swets & Zeitlinger, Amsterdam, 1932, in part. p. 15. Conviene notare che questo sia uno dei saggi in cui Pos proclama la maggiore distanza dal neocriticismo rickertiano, con un'argomentazione non sempre impeccabile e richiamando la relativizzazione dell'*a priori* che avrebbe introdotto l'intuizionismo brouweriano, ma anche il discorso che egli tenne (10/10/1932) al momento dell'insediamento sulla cattedra di filosofia teoretica all'Università di Amsterdam e quindi il documento di commiato (che ha chiaramente le tinte della liberazione) dalla linguistica.

della coscienza linguistica nelle parole, Pos vuole rendere il rapporto, esemplarmente neocritico e *lebensphilosophisch*, tra forma e vita, secondo il quale la vita linguistica realizzerebbe forme, ma non ne sarebbe dominata[81].

La possibilità d'intendere legalmente il cambiamento linguistico poggia, quindi, sul fatto che l'attività psichica del parlare abbia sempre la stessa forma[82], così che l'analisi del cambiamento linguistico ha sì come oggetto le parole, ma come soggetto ancora una volta la coscienza psichica. Ne deriva che «le leggi in senso fono-fisiologico [possono essere] le forme fisse in cui una lingua si realizza e muta, [solo] perché hanno la loro giustificazione e i loro limiti in motivi psichici»[83]. In questo senso, l'analisi della storia della lingua è frutto di una particolare comprensione concettuale, il cui ufficio «può essere adempiuto solo mediante continua differenziazione e ricomposizione attraverso leggi»[84].

La nozione di legge qui impiegata va intesa secondo quanto prima è stato scritto sulla correlazione e distinzione tra norma e valore, ed è proprio in virtù di ciò che andrebbe deciso lo statuto epistemologico della linguistica e quindi anche l'urgenza di riformare la fonetica che, fino ai primi anni del Novecento, era la disciplina più interessata al cambiamento e quella che faceva più ricorso ai metodi scientifico-naturali. Poiché il cambiamento, anche quello fonetico, non riguarda, secondo Pos, esclusivamente il materiale sonoro, che andrebbe esaminato in termini fisico-fisiologici e a cui andrebbe ascritta una certa potenza, ma anzitutto la parola, come unità fonico-semantica, e la coscienza linguistica che fa esperienza della sua discontinuità, allora le leggi che andrebbero qui utilizzate non possono essere quelle che derivano dall'associazionismo psicologico[85] – che confidano nella possibilità di catturare teoricamente uno strato del tutto inavvertibile e passivo –, né quelle che definiscono delle tendenze naturali: non importa se queste tendenze sono orientate, come in Gabelentz[86], alla chiarezza o alla semplicità, invocando il principio di minimo sforzo, oppure alla bellezza e al gusto sonoro, come in Vossler.

La prevalenza di una parola – sia che questa prevalenza costituisca un cambiamento fonetico, se che ne costituisca uno semantico – ha, secondo Pos, un carattere insieme psichico e valoriale; ha cioè alla sua base una disposizione e una motivazione[87], a cui sono correlativi un materiale (la parola) e una presa di posizione psichica[88]. L'analisi logica del cambiamento fonetico consiste, dunque, nel cogliere il momento essenziale del cambiamento che occorre al soggetto, che parla o ascolta, e che è conoscibile solo mediante esperienza[89].

[81] LSW, p. 142.
[82] Ivi, p. 138.
[83] Ivi, p. 139.
[84] Ivi, p. 121.
[85] Ivi, p. 154.
[86] Ivi, p. 127, p. 133.
[87] Ivi, p. 125.
[88] Ivi, p. 132.
[89] Ivi, p. 144.

Se stanno così le cose, allora il cambiamento linguistico va ricondotto a differenze affettive, a scarti, che derivano da prese di posizione del parlante o rispetto a cui l'ascoltatore debba prendere posizione, e non ad impercettibili variazioni differenziali, che trattano l'universo fonico-semantico come un *continuum* fisico[90]. Un'analisi differenziale – che comunque non andrebbe mai presa davvero alla lettera – è possibile solo su un piano riflessivo e ricostruttivo, cioè quando si sia già costruita una linea di sviluppo e le si sia attribuita una direzione, mentre su un piano costitutivo l'unica grandezza ammessa è quella della differenza, ovvero della discontinuità[91]. Allo stesso modo, è sempre su un piano riflessivo che risulta legittimo l'impiego dell'analogia e del quadrato proporzionale con tre variabili note e una ignota, giacché la relazione di proporzionalità è essa stessa il risultato di un'operazione normativa[92], ovvero di una presa di posizione dell'attività linguistica rispetto alla realtà linguistica[93]. Pertanto, sia la misurazione del differenziale di cambiamento sia l'adozione dell'analogia diventano possibili solo dopo che sia intervenuta una tipizzazione di fenomeni di lunga durata[94], ed in questo modo il tipo legalizza il metodo comparativo (coscienza individuale e stabilità semantica) e definisce il grado di significatività del cambiamento[95].

Non è però solo il cambiamento fonetico quello che interessa a Pos, benché esso occupi un posto di primo piano nella sua analisi, poiché dovrebbe provare come anche una modificazione che sembrerebbe riguardare solo la materia sonora può essere spiegata solo inserendola in una triangolazione con il significato e la coscienza linguistica. Ed è in fondo, come ho già detto, questa la convinzione che spinge Pos a salutare con grande favore la fondazione strutturalista della *nova scientia* fonologica. Pos, tuttavia, dedica grande attenzione anche al mutamento semantico, nel quale la parola è solo un soggetto presunto[96]. Egli è infatti convinto che in questo caso l'assoluta protagonista sia la coscienza linguistica a cui è demandata la decisione circa l'accordo con le possibilità sintattiche della lingua e circa l'opportunità del cambiamento di riferimento.

Nel cambiamento semantico, la coscienza linguistica del parlante fa i conti con la sintassi e con la semantica, si riferisce alla prima come a una norma e alla seconda come un valore; ed anche i casi principali di cambiamento che Pos esamina lo testimoniano. Le direttrici salienti del cambiamento semantico sembrano essere quelle della sostantivazione e della metafora. Nonostante, esse appaiano in prima battuta come esempi di un andamento teleologico del linguaggio verso un aumento di astrazione e non v'è dubbio che questo sospetto trovi buone ragioni nel modo un po' grossolano in cui Pos tratta la coppia astratto-concreto, a ben vedere però soprattutto la sostantivazione risponde a una sofisticata idea di sintassi la cui presentazione compiuta avverrà solo qualche anno dopo. Alla metà degli anni Trenta, Pos realizzerà

[90] Ivi, p. 120, 122.
[91] Ivi, p. 141.
[92] Ivi, p. 136.
[93] Ivi, p. 125.
[94] Ivi, p. 150.
[95] Ivi, p. 152.
[96] Ivi, pp. 159, 169.

alcuni acute indagini sulla sintassi, le particelle e il verbo, accomunate dall'idea di un ordine, per così dire, logico e non grammaticale nella frase. Ne deriverà la proposta di una unità fondamentale della sintassi che non coincide con quella aristotelica di soggetto e predicato o aggettivo, oppure nominativo e genitivo, ma che corrisponde in primo luogo alla successione dei soggetti, o sostantivi, e poi all'articolazione di questa successione grazie alle congiunzioni, le preposizioni e le altre particelle[97]. Credo che occorra guardare a questa idea di sintassi, quando si esamina la funzione di giuda nel cambiamento linguistico che Pos assegna alla sostantivazione: in essa il cambiamento semantico, lasciando quasi completamente invariato il valore fonetico, consiste in una trasformazione della funzione sintattica di una parola, per rispondere a un cambiamento di riferimento.

L'operazione della sostantivazione non contribuisce a chiarire solo l'ordine proprio della sintassi, ma comprova anche il principio psichico-intenzionale secondo cui «tutto ciò che è inteso è esprimibile»[98]. Sostantivando un termine che nell'uso non aveva valore di sostantivo, porto in primo piano ciò che prima intendevo solo sullo sfondo ovvero ciò che intendevo solo di sfuggita o in riferimento ad altro o in maniera implicita. E così, scrive suggestivamente Pos, offro il *riparo sensibile del valore fonico* a ciò che non era propriamente inteso. Perciò – di certo non senza un'eccessiva enfasi – si può arrivare a parlare di una sensibilizzazione o fonicizzazione dell'astratto, in cui verrebbe alla luce la natura stessa dell'atto di nominazione, che «per la coscienza soggettiva [avrebbe] il significato di un riconoscimento dell'affinità tra significato e valore fonetico»[99].

Nel cambiamento semantico però si ravvisano anche il contrasto oggettivo (rispetto alla norma e al significato precedenti) e l'intendimento soggettivo formale[100], nel quale si diviene «consapevoli dei significati logici, perché essi sembrano attribuiti a un valore fonetico»[101]. Nel cambiamento semantico, inoltre, proprio perché muta non solo la forma, ma anche il riferimento della parola, emerge, come risultato riflessivo, la costante della capacità psichica del riferimento nella forma di un rapporto tra significati diversi: in altri termini, ciò che hanno in comune "rosso" e "il rosso" si può mettere a tema solo dopo aver sostantivato "rosso", dopo aver registrato le due occorrenze e aver esaminato la parte che nel cambiamento ha avuto la coscienza linguistica. La sostantivazione è resa costitutivamente possibile dall'esprimibilità di tutto ciò che è inteso, mentre la comunanza referenziale tra i due termini è determinata riflessivamente, qualora cioè vengano esplicitate le ragioni, e lo scopo, della presa di posizione che ha condotto alla sostantivazione[102].

[97] Id., *L'unité de la syntaxe*, in «Recherches philosophiques», 1 (1932), pp. 206-228, ora in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 105.
[98] LSW, p. 167.
[99] Ivi, p. 172.
[100] Ivi, p. 173.
[101] Ivi, p. 179.
[102] Ivi, p. 118.

Non è un caso che proprio nell'analisi del cambiamento linguistico, sia fonetico che semantico, si ravvisi un'azione reciproca, e un frequente scambio di ruoli, tra costitutivo e riflessivo. Ed è proprio su questa distinzione che occorrerà soffermarsi.

5. *La coppia riflessivo-costitutivo come asse di una metodologia neocritica della linguistica*

Il neocriticismo della *Logik* di Pos, come credo sia già emerso, è evidentemente anomalo. Tra le sue fonti figurano sia l'idea sigwartiana di una logica normativa, di una logica come logica applicata o metodologia[103], sia l'armamentario teorico del neokantismo badense e in particolare la sua idea di scienze storiche della cultura[104] e la sua teoria delle categorie. Ma è appunto nell'utilizzo di quest'ultima che le due fonti in qualche modo confluiscono, giacché, dall'inizio alla fine, il principale interrogativo logico che Pos si pone è in che modo si determini materialmente una scienza come la linguistica, ovvero in che modo si possa concepire il materiale categoriale che è fornito dalla lingua[105]. Il problema cioè è quello della formazione del concetto linguistico di linguaggio[106] e di una logica materiale della linguistica[107].

Ebbene, uno degli elementi che più contraddistinguono la *Logik* è che in essa, per rispondere alle domande appena poste, Pos ricorra costantemente, e con una certa precisione, alla coppia in cui, a partire da Windelband, il neocriticismo badense divideva le categorie, offrendo così un'originale lettura della tavola kantiana e della sua suddivisione in matematico e dinamico, costitutivo e regolativo o ancora in gnoseologico e metodologico: mi riferisco cioè alla distinzione tra categorie riflessive e categorie costitutive. Non vi era certo accordo su quali categorie appartenessero alla prima classe e quali alla seconda, giacché Windelband considerava le prime come categorie di legittimazione, di validità, di regolazione delle strategie sintetiche della conoscenza, e le seconde come categorie applicate esclusivamente al materiale sensibile, mentre Lask considerava costitutive le diverse categorie di ciascuna delle regioni in cui poteva esser distinto ciò che è pensabile (e quindi tanto la sensibilità, quanto la validità logica, quanto ancora ciò che non è sensibile né valido, ovvero il metafisico) e riteneva che riflessive fossero le categorie utilizzabili indifferentemente per tutte queste regioni[108]. Ciononostante, la coppia formata da costitutivo e rifles-

[103] Ivi, p. 3.
[104] Ivi, p. 5.
[105] Ivi, pp. 7 e 15.
[106] Ivi, p. 9.
[107] Ivi, p. 191.
[108] Cfr. W. Windelband, *Vom System der Kategorien,* in Aa. Vv., *Philosophische Abhandlungen. Christoph] Sigwart [zu seinem siebzigsten Geburtstage 28 März 1900 gewidmet*, Mohr, Tübingen, 1900, pp. 46-48; E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica* (1911), ed. it. a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. 130 e ss. Per comprendere il peso del disaccordo basti pensare alla diversa collocazione che trova l'identità

sivo era una sorta di *schibboleth* del neocriticismo badense e il modo puntuale in cui Pos la utilizza è senza dubbio meritevole d'attenzione.

All'ingrosso, si potrebbe dire che per Pos costitutivo del suono è il materiale sonoro, mentre costitutivi del significato sono il riferimento e la disposizione psichica che lo sorregge. Riflessivi invece sono tipo e norma, il materiale linguistico come idea regolativa, così come la ricostruzione della coscienza originaria, altrimenti inattingibile, e la medesima scienza del linguaggio[109]. Più nello specifico, Pos riconosce, per esempio, che «anche il materiale sonoro può diventare oggetto» scientifico, «solo all'interno di un sistema», ovvero nella cornice di valori e norme[110]. Certo, il significato diventa parola grazie al suono e rispetto ad esso il suono, ovvero l'unità sonora, è costitutivo e allo stesso modo lo è per la parola. Da questo punto di vista, quindi, la fissità del significato è un prodotto riflessivo; ciononostante, resta che fattore costitutivo del significato sia la capacità di riferimento che ha la coscienza linguistica[111].

Da un lato, pertanto, «benché la parola sia un'unità sonora, non la si può intendere però come parola se non la si prende come una scala nella serie dei suoni»[112], e quindi riflessivamente, mentre l'apprensione del significato di un suono (ovvero dell'unità semantica) non è riflessiva, a differenza della fissazione del significato al suono. Riflessive sono ancora grammatica e lessico, schema, classificazione e deduzione[113]. Nondimeno, se si guarda solo al cambiamento linguistico, l'analogia è riflessiva e costruttiva[114], così come è riflessivo il differenziale, mentre è costitutiva la differenza[115].

Occorre tuttavia tenere ben distinte le differenze tra costitutivo e riflessivo da quelle tra oggettivo e soggettivo. Tanto è vero che nella scienza del linguaggio, oggettivi sono materiale fonico, disposizioni psichiche e significati, e soggettivo è la concreta coscienza psichico-individuale, tutti elementi, a diverso titolo, costitutivi[116].

La riflessione a cui pensa Pos è circoscritta da un carattere negativo e da uno positivo: essa da un canto non è introspezione, poiché essa mette a tema il rapporto tra materiale sonoro e significatività nella concreta coscienza linguistica, ovvero nella coincidenza concreta tra valore fonetico e riferimento[117], dall'altro essa ha un potere modificativo, con cui trasforma il presunto in sé del linguaggio e produce l'oggetto linguistico del linguaggio[118]. In questo modo, la comprensione teorica, riflessiva,

che per Windelband è, in questo caso fedele a Sigwart, costitutiva e reale e per Lask riflessiva e completamente vuota.

109 Cfr. LSW, p. 44.
110 Ivi, p. 46.
111 Ivi, p. 62.
112 Ivi, p. 63.
113 Ivi, pp. 60-61.
114 Ivi, p. 129.
115 Ivi, p. 141.
116 Ivi, p. 103.
117 Ivi, p. 80.
118 Ivi, p. 61.

«della coscienza concreta, che è legata all'espressione linguistica, si può pensare solo come una coscienza più profonda di questo concreto, che eserciti un'attenzione più tesa»[119]. Merita ancora notare che la sistematica è due volte riflessiva: anzitutto per la sua base comparativistica[120] e per gli strumenti psicologici che essa può utilizzare[121] e poi in quanto ambito di validità, che «ha un correlato psichico nella coscienza linguistica, la quale però non è assunta solo come coscienza reale, ma anche come coscienza normativa, che prende posizione»[122]. Da qui discende inoltre la possibilità di comparare unità linguistiche, che hanno la stessa forma, unità formali, fondate foneticamente, la cui storia può essere molto diversa, pur condividendo un tipo comune, alla cui formazione concorrono riflessività e caso[123].

Non bisogna però pensare che tra costitutivo e riflessivo vi sia una rigida divisione del lavoro, poiché, come Pos sottolinea, «nello schema teorico si trovano insieme inscindibilmente costitutivo e riflessivo»[124], come dovrebbe dimostrare già la relazione tra complesso fonetico e parola. La solidarietà tra costitutivo e riflessivo è attestata inoltre dal fatto che mentre l'idea di lingua è normativa, e la sua unità tipico-generale è acquisita riflessivamente, ciò che costituisce il *centro metodologico* della linguistica è la possibilità di riconoscere l'appartenenza di una singola lingua a un concetto di linguaggio che rende comparabili lingue, per altro così differenti, e questo riconoscimento – che la linguistica comparativa compie riflessivamente – è consentito dall'elemento costitutivo di ciascuna lingua: ovvero dalle unità semantiche[125] e dalla tendenza logica all'espressione[126]. Difatti, poiché «la relazione linguistica – l'atteggiamento che la coscienza linguistica ha rispetto a ciò che dice, ecc. – non può essere intesa come relazione solo a un oggetto in generale, ma anche alle differenziazioni che ci sono negli oggetti», la linguistica non può non cercare, preliminarmente, questa differenziazione materiale, costitutiva, e scoprire che costitutivo del valore fonetico della parola è, per colui che parla, il riferimento semantico[127]. L'oggetto linguistico che così si costituisce è allora categoriale, sintetico, in quanto contenuto di un giudizio e corrisponde, sul versante psichico, a una posizione dell'oggetto e a un'apprensione della relazione[128].

Questo non serve però a Pos per identificare pensiero e linguaggio, ancorché «nel linguaggio sembra che sia linguistico non solo il mezzo espressivo, ma lo stesso pensiero»[129], perché è invece possibile dimostrare l'indipendenza dell'errore lingui-

[119] Ivi, p. 81.
[120] Cfr. ivi, p. 101.
[121] Cfr. ivi, p. 115.
[122] Ivi, p. 98.
[123] Ibid.
[124] Ivi, p. 95.
[125] Ivi, p. 96.
[126] Ivi, p. 83.
[127] Ivi, p. 85.
[128] Ivi, p. 86.
[129] Ivi, p. 58.

stico da quello logico[130] o perché, come farà notare nei saggi del 1949 e del 1956, vi sono casi, come quello di Hellen Keller, in cui l'acquisizione tardiva del linguaggio s'innesta su un pensiero già molto organizzato, che poi guadagna con la capacità linguistica una presa più solida sul mondo, la facoltà di automanifestarsi agli altri e di oggettivare la propria emotività[131]. Pos sfrutta piuttosto quello che chiama il *centro metodologico* della scienza del linguaggio, e la costituzione della lingua sulla possibilità intenzionale di riferimento, per affrontare la questione dell'unità delle lingue non nei termini genealogici di una origine comune, ma appunto in quelli logico-costitutivi della relazione essenziale tra coscienza ed espressione, tra riferimento e possibilità fonetiche. Relazione quest'ultima rispetto a cui tanto la psicologia dei popoli quanto la ricerca storica sono del tutto secondarie[132].

6. *Conclusioni. Quale logica per la linguistica: l'oggetto linguistico*

Che ne è allora di una logica per la linguistica, e in specie di una logica materiale e trascendentale che affronti preliminarmente la specie di oggetto che deriva dalla formazione concettuale della linguistica? Che ne è di una logica che voglia al contempo dare fondamenti critici alla linguistica[133]? Che ne è di una logica che, volendo cercare l'oggetto della linguistica in una serie articolata di oggetti[134], eviti al contempo anche la Scilla dell'empirismo psicologico e la Cariddi dell'oggettivismo logico[135]?

«La posizione caratteristica della linguistica e della sua logica – scrive Pos – ([posizione che essa] del resto condivide con la logica della psicologia) è che il suo oggetto appartiene alla vita della coscienza e che [questo oggetto] può essere pertanto presentato concettualmente solo mediante una via traversa»[136]. L'oggetto che così essa trova sulla via traversa è appunto la *lingua* che nessun soggetto parla, ma rispetto a cui ogni volta ciascuna coscienza linguistica prende posizione e a cui chia-

130 Ivi, p. 86.

131 Id., *The Foundation of Word-meaning*, in «Lingua», 1 (1948), p. 282. È opportuno menzionare che questo saggio riporta il testo di una relazione che Pos tenne al Warburg Institute di Londra nel maggio del 1947, anche perché consente di guardare in direzione del rapporto e del confronto tra Pos e Cassirer documentato in Id., *The philosophical significance of comparative semantics*, in R. Klibansky (ed.), *Philosophy & history : essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford; Id., *Cassirer's symbolische theorie der taal*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie», 32 (1939), pp. 307-313, e in Id., *Recollections of Ernst Cassirer*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Illinois 1949, pp. 61-72. Merita infine rammentare che Pos fu tra i relatori dell'Incontro di Davos nel 1929. Per una ripresa del caso di Hellen Keller si veda anche Id., *Le langage et le vecu*, in Id., *Ecrits sur le langage*, cit., p. 233.

132 LSW, p. 97.

133 Ivi, p. 189.

134 Ivi, p. 35.

135 Ivi, p. 88.

136 Ivi, p. 101.

ma anche il suo interlocutore a prendere posizione. La lingua si definisce così come un oggetto normativo e come l'orizzonte di valore in cui si possono spiegare i diversi comportamenti linguistici e in cui le *parole* – quelle scelte e quelle ascoltate – acquisiscono un'esistenza di valore[137].

Sarebbe certo peregrino affermare da quanto ho fin qui ricostruito che Pos sia riuscito nel suo intento di approntare una compiuta logica per la linguistica. Più giustificata mi sembra invece la constatazione che questo, pur solo preliminare, studio di logica della linguistica sia coerentemente neocritico. L'opera successiva, pubblicata solo un anno dopo, pur eludendo completamente il suo oggetto – al quale si dedica solo nelle ultime pagine[138] –, reca ancora tracce di una tale impostazione, anche se iniziano a comparire frequenti rimandi all'introspezione intuitiva o al modo di datità immediato del concreto linguistico e alla sua estraneità al concetto, segni di un ripensamento però ancora neocritico[139]. Tuttavia, nell'uso seppur raro di costitutivo e riflessivo – che ora Pos vede confusi nell'esperienza ingenua[140] –, o nel trattamento del testo come oggetto di valore[141], nell'accentuazione del dualismo rickertiano tra esperienza preteoretica e scienza[142], nell'affermazione secondo cui il generale è per il ricercatore un punto di vista, mentre per l'autore è una norma, o infine nel ripetuto richiamo a una riflessione critica sulla filologia[143], si riesce ancora a seguire il movente metodologico che aveva guidato la *Logik*. Lo stesso vale, e forse con un carattere ancora più marcatamente riconoscibile, per il saggio del 1925 in cui si ribadisce la centralità della serie psichica del riferimento a una stessa cosa[144], ma anche l'inevitabilità del distacco della linguistica dalla coscienza linguistica preteorica[145], da cui derivano i differenti stadi della conoscenza linguistica che va relativizzandosi prima rispetto all'ambiente immediato, poi rispetto a colui che parla una lingua straniera e alla propria stessa lingua, e infine rispetto alla lingua straniera in quanto analoga alla propria e in quanto particolare e distante[146]. In questo saggio, Pos ritorna anche sulla funzione di testimoni a posteriori delle proprie parole che svolgono i parlanti, in quanto osservatori muti[147], così come sulla differenza, che però qui viene illustrata con l'immagine della perpendicolarità, tra interesse pragmatico e interesse puramente linguistico[148]. Tutti questi indizi, in cui potrei comprendere anche il più tardo

[137] Ivi, p. 103.
[138] Cfr. KSPhM, p. 120: «Darum jetzt endlich einmal *in medias res*».
[139] Cfr. ivi, p. 49, 116. Si noti a questo riguardo la citazione (ivi, p. 102) di Lask, che genera non poca sorpresa, giacché viene utilizzata in un *plaidoyer* per il regno di quiete – al di là di vero e non-vero – della soggettività trascendentale.
[140] Ivi, p. 25.
[141] Ivi, p. 44.
[142] Ivi, p. 61.
[143] Cfr. ivi, p. 111.
[144] Id., *La conscience linguistique préthéorique*, cit., p. 47, in cui si rimanda a LSW, p. 34.
[145] Ivi, p. 49.
[146] Ivi, p. 58.
[147] Ivi, p. 51.
[148] Ivi, p. 55.

ribadimento dell'intermittenza della parola[149], testimoniano, a mio parere, la permanenza in sottofondo dell'impostazione che Pos aveva dato alla sua *Logik* e potrebbero convalidare l'uso della sua prima dissertazione anche per intendere meglio i contributi della maturità e quindi la posizione che gli si riconosce, come dicevo all'inizio, tanto nella storia della linguistica strutturale, quanto in quella della fenomenologia del linguaggio. Entrambe, infatti, sembrano ancora rispondere all'intenzione di predisporre una logica per la linguistica e, al medesimo tempo, di saggiare la tenuta della logica neocritica delle scienze della cultura giusto sulla linguistica, che fino ad allora si era mostrata la più recalcitrante, proprio perché si proponeva di definire il concetto linguistico di lingua, che era riconosciuto come lo strato elementare di ogni storia della cultura.

[149] Id., *La signification*…, cit., p. 221.

Neukantianismus und Rechtswissenschaft
Berichte aus dem Inneren einer schwierigen Ehe

Andreas Funke

1. *Einleitung*

Die deutschsprachige Rechtswissenschaft hat an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von der Philosophie des Neukantianismus eine Reihe von Impulsen empfangen, einige hat sie ihrerseits dem Neukantianismus gegeben. Bis heute ist sie tief vom Neukantianismus geprägt. Er hat in vielerlei Hinsicht befruchtend gewirkt, aber auch unbewältigte systematische Probleme hinterlassen. Der Einfluss des Neukantianismus ist nicht unbedingt auf den ersten Blick erkennbar und vielen Jurist/-innen auch gar nicht so sehr bewusst. Sicher: Das Thema „Rechtsphilosophie und Neukantianismus" ist immer wieder Gegenstand eingehender Untersuchungen[1]. Aber im Vordergrund steht dabei eben die Rechtsphilosophie, während die Rechtswissenschaft nur am Rande von Interesse ist. Die Unterscheidung dieser beiden Disziplinen ist erläuterungsbedürftig. Mit der Rechtswissenschaft ist die „Rechts-

[1] Robert Alexy u.a. (Hg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden, 2002; Stanley L. Paulson (Hg.), *Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre. Eine Debatte zwischen Sander und Kelsen*, Aalen, 1988; Stanley L. Paulson, „Läßt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?", in: *Rechtstheorie* 21 (1990), S. 155-179; Stanley L. Paulson, „The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law", in: *Oxford Journal of Legal Studies* 12 (1992), S. 311-332; Stanley L. Paulson, „Konstitutive und methodologische Formen. Zur Kantischen und neukantischen Folie der Rechtslehre Hans Kelsens", Marion Heinz, Christian Krijnen (Hg.), *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*, Würzburg, 2007, S. 149-166; Stanley L. Paulson, „Hans Kelsen und Gustav Radbruch. Neukantianische Strömungen in der Rechtsphilosophie", Christian Krijnen, Andrzej J. Noras (Hg.), *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, Würzburg, 2012, S. 141-162; Stanley L. Paulson, „Das regulative Prinzip als Rettung der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens?", Christian Krijnen, Kurt Walter Zeidler (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, Würzburg, 2014, S. 259-288; Christian Krijnen, „Neukantianismus. Rechtsphilosophie als transzendentale Kulturphilosophie" (2020), Michael Anderheiden, Thomas Gutmann u.a. (Hg.), *Enzyklopädie zur Rechtsphilosophie,* www.enzyklopaedie-rechtsphilosophie.net (letzter Abruf: 2.3.2022); Jonathan Trejo-Mathys, „Neo-Kantianism in the Philosophy of Law. Its Value and Actuality", Nicolas de Warren, Andrea Staiti (Hg.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, 2015, S. 147-170; Christian Krijnen, „Zur Methodik der Konstruktion des Rechtsbegriffs im südwestdeutschen Neukantianismus", in: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts* (2016), S. 1-14.

dogmatik" gemeint, die systematische Darstellung des geltenden Rechts. Gerade die deutsche Rechtswissenschaft beschränkt sich dabei keineswegs auf eine bloße Wiedergabe und Zusammenstellung von rechtlichen Bestimmungen sowie gerichtlichen Entscheidungen, sondern ist bestrebt, dieses rechtliche Material systematisch zu erfassen und seine Entwicklung als organischen Zusammenhang zu rekonstruieren. Die damit verbundenen Anforderungen lassen die Rechtswissenschaft immer wieder nach Anschlüssen in der Philosophie suchen[2]. Die Unterscheidung von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie ist wegen dieser Ausrichtung nicht scharf, sondern vollzieht sich in einem gleitenden Übergang. Die Berührungspunkte speziell der neukantianischen Philosophie mit dem rechtsdogmatischen Denken sind zwar schon gelegentlich behandelt worden, aber längst nicht in der Tiefe und Breite, die sie verdienen. Auch dieser Beitrag kann nur einige Beobachtungen anstellen, in dem er eine Auswahl von Schriften klassischer Protagonisten einem close reading unterzieht. Aus einer verzweigten Diskussion sollen so einige Überschneidungspunkte herausgehoben werden. Sie markieren Stellen, an denen zukünftige Forschung ansetzen kann.

Der Neukantianismus galt um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bekanntlich als führende deutsche Universitätsphilosophie. Dass er auf die Rechtswissenschaft seiner Zeit wirkte, ist aber nicht unbedingt dem Bemühen des Fachs geschuldet, am Puls der Zeit zu bleiben – Jurist/-innen sind dafür ohnehin nicht unbedingt berühmt –, sondern hat jedenfalls auch sachliche Gründe. Der Neukantianismus war für die Rechtswissenschaft aus bestimmten Gründen attraktiv. Um dies genauer zu erläutern, sollen zunächst zwei Problemkreise aus der Welt des Rechts beschrieben werden (unter 2 und 3). Die Rezeption des Neukantianismus erfolgte im Zusammenhang mit der Bewältigung dieser Probleme, die nicht ohne Reibungen bliebt (unter 4). Drei Hypothesen zu den Hintergründen dieser Reibungen schließen den Beitrag ab (unter 5).

2. *Das Positivitätsproblem*

Im 19. Jahrhundert steht das Rechtsverständnis stets unter Druck: Aufklärung und politische Emanzipation, Romantik und politische Restauration, eine als „Zusammenbruch des Idealismus" apostrophierte philosophische Situation[3] – dies alles hinterlässt in der Rechtswissenschaft ihre Spuren. Sie ringt im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in der „historischen Rechtsschule" um ein Verhältnis zur Tradition des Römischen Rechts, zur Funktion der Gesetzgebung und zum Naturrecht, und

[2] Das mag ganz allgemein ein Kennzeichen des kontinentaleuropäischen im Unterschied zum englischen Rechtsdenken sein, vgl. Wolfgang Ernst, „Gelehrtes Recht. Die Jurisprudenz aus der Sicht des Zivilrechtslehrers", Christoph Engel, Wolfgang Schön (Hg.), *Das Proprium der Rechtswissenschaft*, Tübingen, 2007, S. 3-49, hier: S. 29.

[3] Klärend: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main, 1983.

sie muss sich über ihre eigene Rolle im politischen System klarwerden[4]. Auf den Punkt gebracht wird die Entwicklung gegen Ende des 19. Jahrhunderts von dem Völkerrechtler Carl Magnus Bergbohm. In einer wortgewaltigen, breit wahrgenommenen Kritik formuliert Bergbohm immer noch mit einem gewissen Erstaunen den Befund, dass das Recht als „positives" Recht vollumfänglich gesetztes Recht ist, dass es aber in den tatsächlichen Vorgängen der menschlichen „Setzung", insbesondere im Wege der Gesetzgebung, nicht aufgeht. Bergbohm hält zwar einerseits eben jene Positivität des Rechts immer wieder den naturrechtlichen Entwürfen entgegen[5], betont aber zugleich, dass in dieser Situation eine neue Philosophie des Rechts, nur eben eine Philosophie des positiven Rechts, benötigt wird. Ihm ist vollkommen klar, dass sich die Jurisprudenz nicht dem Gesetzgeber oder der Rechtsprechung ausliefern kann: „Wir aber können uns auf die Dauer gewiß nicht mit der bloßen Feststellung, Auslegung und Ordnung des gegebenen Rechtsstoffes als solchen begnügen, jeder philosophischen Rechtslehre entraten[6]." Aber wie genau eine solche Philosophie des positiven Rechts aussehen kann, das vermag Bergbohm nicht zu sagen. Die Spannung zwischen der Absage an das Naturrecht und dem Verweis auf eine philosophische Begründung der Positivität des Rechts löst er nicht auf. Das Werk ist als „Erster Band" angekündigt, aber ein zweiter Band erschien nie.

Die beiden großen Schulen des Neukantianismus schlagen unterschiedliche Wege ein, um mit dem Positivitätsproblem umzugehen. Für den Südwestdeutschen Neukantianismus ist dies der Versuch einer Vermittlung von Wert und Wirklichkeit. Während Heinrich Rickert selbst in rechtsphilosophischer Hinsicht zurückhaltend ist[7], arbeitet sein Schüler Emil Lask in seiner knappen Habilitationsschrift zur „Rechtsphilosophie" etwas genauer aus, was damit, nämlich mit dem „komplizierten Begriff der Rechtswirklichkeit"[8], verbunden ist: Lask folgt im Grunde Berg-

[4] Überblick: Hans-Peter Haferkamp, *Die historische Rechtsschule*, Frankfurt am Main, 2018.

[5] Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen, Bd. 1*, Glashütten im Taunus, 1973. Ein Beispiel: „Das Recht, das wirklich als Recht funktioniert, ist in sich widerspruchs- und lückenlos und bildet die Grundlage aller Ordnung unter den Menschen; das angebliche Natur-, Vernunft- und jedes sonstige nichtpositive Recht ist gleichfalls in sich vollständig, bildet aber, sofern es bloße Annahme bleibt, die Quelle arger Gedankenverwirrung und zieht, sowie seine Rechtsnatur ernst genommen wird, die Auflösung der Rechtsordnung, die Anarchie nach sich." (a. a. O., S. 407).

[6] Bergbohm, *Jurisprudenz*, S. 7.

[7] Siehe die knappen Bemerkungen in Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, Leipzig, 1902, S. 728-732. Die Grundgedanken des Abschnitts hat Rickert in den teilweise erheblichen Umarbeitungen der „Grenzen", die im Rahmen der jeweiligen Neuauflagen erfolgten, weitgehend, beibehalten, siehe Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, [5]1929, S. 721-725. Im Wesentlichen betont Rickert, dass das „historische" – d. h.: positive – Recht für die philosophische Betrachtung unhintergehbar ist, dass diesem Recht aber ein formaler normativer Rechtsbegriff entgegenzusetzen sei.

[8] Emil Lask, „Rechtsphilosophie (1907)", ders., *Sämtliche Werke, Bd. 1. Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, hg. v. Rainer Friedrich, Jena, 2002, S. 231-284, hier: S. 237. Lasks

bohm, dessen Schrift ihm natürlich bekannt ist; Bergbohms Kritik am Naturrecht schließt er sich explizit an. An einer Stelle lässt Lask sich sogar zu der Bemerkung hinreißen, dass die kritische Wertlehre, die er in seinem Text affirmativ der unter Metaphysikverdacht gestellten Naturrechtslehre entgegenhält, insofern Bergbohm folgt: „So erfüllt die kritische Wertspekulation die Forderung Bergbohms, Philosophie des positiven Rechts zu sein[9]." Offenbar war Lask dieses Bekenntnis zu stark; der Satz findet sich in der Ausgabe von 1907 nicht mehr. Lask zufolge gibt es kein philosophisches Problem, solange Wert und Wirklichkeit auseinandergehalten und empirische und philosophische Rechtsbetrachtung unterschieden werden, und wenn zugleich bewusst bleibt, dass allein über das Prinzip der Wertbeziehung eine spezifische Verbindung von Wert und Wirklichkeit gegeben ist. Lask verschiebt damit aber nur die Aufgabenstellung, und so erklärt sich vielleicht erst der Aufbau der Schrift über die „Rechtsphilosophie". Sie ist in einem ersten Abschnitt der eigentlichen Rechtsphilosophie als Rechtswertbetrachtung, im zweiten, längeren Abschnitt hingegen der Rechtswissenschaft als „empirischer Kulturwissenschaft" gewidmet. Alles kommt darauf an, wie diese Rechtswissenschaft als „empirische Betrachtung" konzipiert wird. Darauf ist zurückzukommen (unter 3).

Der Marburger Neukantianismus bietet in dieser Hinsicht weniger Anschlussmöglichkeiten, jedenfalls bei Autoren wie Hermann Cohen oder Paul Natorp. Das Positivitätsproblem ist hier nicht in gleichem Maße relevant wie in der Südwestdeutschen Richtung, auch nicht in den erratischen Schriften des Juristen Rudolf Stammler. Erst Ernst Cassirers „Philosophie symbolischer Formen" kann im Horizont dieser Aufgabenstellung verortet werden: Denn es ist für Cassirer die Frage, „wie überhaupt ein bestimmter sinnlicher Einzelinhalt zum Träger einer allgemeinen geistigen ‚Bedeutung' gemacht werden kann[10]". Freilich formuliert Cassirer diese Aufgabenstellung auf ganz neue Art in den Bahnen einer originellen, ausgreifenden Kulturphilosophie. Ihre Wirkung auf die Rechtsphilosophie und erst recht die Rechtswissenschaft blieb begrenzt[11].

„Rechtsphilosophie" ist zunächst 1905 in der Festschrift für Kuno Fischer und im gleichen Jahr als Separatdruck dieses Beitrags erschienen. Für die zweite Auflage der Festschrift, die 1907 erschien, arbeitete Lask den Text um, was im Folgenden an einer Stelle relevant ist. Die Fassung von 1907 wurde in die 1923 erschienenen „Gesammelten Schriften" Lasks aufgenommen. Die von mir zitierte Ausgabe der „Sämtlichen Werke" Lasks weist nach, welche Abweichungen die Ausgabe von 1905 gegenüber der Ausgabe von 1907 hat.

[9] Emil Lask, „Rechtsphilosophie (1905)", ders., *Werke, Bd. 1*, S. 231-284, hier: S. 242 (Hervorhebung im Original).

[10] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache (2. Aufl. 1953)*, Darmstadt, [10]1994, S. 27. Zum Verhältnis von *factum* und Idee in diesem Zusammenhang: Sebastian Luft, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford, 2015, S. 180-185.

[11] Ausnahmen: Stephan Kirste, „Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form", Marcel Senn, Dániel Puskás (Hg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, Stuttgart, 2007, S. 177-189; Martin Hochhuth (Hg.), *Der Europäischen Union eine nichtfinanzielle Seele geben. Ernst Cassirers kosmopolitische Konzepte*, Berlin, 2021; Deniz Coşkun (Hg.), *Law*

Das Fazit dieser knappen Umschau ist wenig ergiebig: Das Positivitätsproblem wird in den Bahnen des Neukantianismus reformuliert, aber erst einmal nicht gelöst. Es muss Vermittlungen zwischen Wert und Wirklichkeit geben. Aber offen ist, wie diese genau aussehen und wie sie operabel gemacht werden können. Das Problem wird an die Rechtswissenschaft und ihre Theorie weitergereicht.

3. *Das Problem der Wissenschaftlichkeit*

Der Empfänger dieser Gabe ist nicht gut gewappnet, die damit verbundenen Herausforderungen zu bewältigen. Denn am Ende des 19. Jahrhunderts steht die Rechtswissenschaft gewissermaßen nicht auf festen Füßen. Weder ist sie sich ihres Charakters als Wissenschaft gewiss, noch ihrer Methode bzw. Methoden. Den Wissenschaftscharakter hatte insbesondere Julius Hermann von Kirchman mit zwar zweifelhaften, aber wirkungsvollen Argumenten nachhaltig in Frage gestellt[12]. Die Frage nach der Methode betrifft nicht die Auslegung von Gesetzen oder Verträgen, die als Technik der Rechtsanwendung in der Methodenlehre des Rechts genauer untersucht wird. „Methode" ist insofern vielmehr eine Chiffre für die grundlegenden Verfahrensweisen der Disziplin, die sie von anderen Disziplinen unterscheiden. Worin die Verfahrensweisen der Rechtswissenschaft nun bestehen bzw. bestehen sollten, ist an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert umstritten. Ein Beschreibungsmodell, das über lange Zeit dominierte, steht unter Druck: die „dogmatische Methode" als die typische juristische Begriffs- und Systembildung. Insbesondere in der Gestalt der an die Arbeitsweisen der römischen Jurisprudenz anknüpfenden Zivilrechtswissenschaft, der Pandektistik, wurde diese juristische Methode breit praktiziert wie auch theoretisch begleitet. Das 19. Jahrhundert ist die Blütezeit dieser Pandektistik[13]. Die wohl anschaulichste Darstellung der dogmatischen Methode stammt von dem Zivilrechtler Rudolf von Jhering, der in seinem Werk „Geist des römischen Rechts" die Feinheiten der juristischen Technik bis hin zur „juristischen Konstruktion" ausarbei-

as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the anthropocentric view of law, Dordrecht, 2007; Johannes Saurer, „Das Recht als symbolische Form und Gegenstand praktischer Philosophie. Zur Rechts- und Staatsphilosophie Ernst Cassirers", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95 (2009), S. 489-509. Anknüpfung an andere Arbeiten Cassirers bei Stephan Kirste, *Rechtsphilosophie. Einführung*, Baden-Baden, ²2020, S. 146.

[12] Julius H. von Kirchmann, *Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft*, Berlin, ²1848.

[13] Eine Gesamtdarstellung steht noch aus. Wichtig: Ulrich Falk, *Ein Gelehrter wie Windscheid. Erkundungen auf den Feldern der sogenannten Begriffsjurisprudenz*, Frankfurt am Main, 1989; Hans-Peter Haferkamp, *Georg Friedrich Puchta und die ‚Begriffsjurisprudenz'*, Frankfurt am Main, 2004; Hans-Peter Haferkamp, Tilman Repgen (Hg.), *Wie pandektistisch war die Pandektistik? Symposium aus Anlass des 80. Geburtstags von Klaus Luig am 11. September 2015*, Tübingen, 2018; Christoph-Eric Mecke, *Begriff und System des Rechts bei Georg Friedrich Puchta*, Göttingen, 2009.

tete[14]. Die „bildende Kunst" der Jurisprudenz beschreibt Jhering dabei facettenreich und differenziert, allerdings unter Rückgriff auf eine Reihe naturwissenschaftlicher Metaphern, bis hin zu der missverständlichen Bezeichnung der juristischen Technik als „naturhistorische Methode"[15]. Eine der zentralen Fragen ist, ob die juristische Konstruktion nur die spezifische Arbeitsweise des Zivilrechts ist oder ob sie für die Disziplinen des öffentlichen Rechts (das sich zu jener Zeit eigentlich erst als Disziplin etabliert) und des Strafrechts ebenso Berechtigung hat[16]. Adolf Merkel, Strafrechtler und Schüler Rudolf von Jherings, artikuliert klar einen universellen Anspruch; für ihn handelt es sich „nicht, wie man gemeint hat, um eine Übertragung der zivilistischen Methode auf Teile des öffentlichen Rechts, sondern um Anwendung der einen dogmatischen Methode auf Rechtsteile, welche bezüglich ihrer formalen Durchbildung hinter dem Privatrecht zurückgeblieben sind[17]." Als „Begriffsjurisprudenz" gerät die dogmatische Methode allerdings recht bald in Verruf, kurioserweise schon durch Jhering selbst[18]. Sie sei, so insbesondere der Zivilrechtler Philipp Heck, der die sogenannte Interessenjurisprudenz begründete, eine lebensfremde Vernachlässigung von Interessen und Bedürfnissen und sie verberge Wertungen unter dem Deckmantel des rein logischen Operierens[19]. Die Kritik war falsch – aber sie wirkte.

[14] Rudolf von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Teil I (6. Aufl. 1907), Teil 2/Abt. 1 (5. Aufl. 1894), Teil II/Abt. 2 (5. Aufl. 1898), Teil III (5. Aufl. 1906* erste Band erschien in erster Auflage 1852. Siehe auch den programmatischen Aufsatz Rudolf von Jhering, „Unsere Aufgabe", in: *Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts* 1 (1857), S. 1-52.

[15] Jhering, *Geist II/2*, S. 370.

[16] Zum öffentlichen Recht siehe etwa Walter Pauly, *Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus. Ein Beitrag zu Entwicklung und Gestalt der Wissenschaft vom Öffentlichen Recht im 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1993; Carsten Kremer, *Die Willensmacht des Staates. Die gemeindeutsche Staatsrechtslehre des Carl Friedrich Gerber*, Frankfurt am Main, 2008.

[17] Adolf Merkel, „Besprechung: Binding, Handbuch des Strafrechts, Bd. 1 (1885)", ders., *Hinterlassene Fragmente und Gesammelte Abhandlungen. Zweiter Teil: Gesammelte Abhandlungen aus dem Gebiet der allgemeinen Rechtslehre und des Strafrechts, Zweite Hälfte*, Straßburg, 1899, S. 509-534, hier: S. 509.

[18] Jhering lässt den „Geist" mit einer Warnung vor dem „Kultus des Logischen" ausklingen (Jhering, *Geist III*, S. 321) – aber ob es sich nur um eine organische Vervollständigung der bis dahin entfalteten Gedanken handelt, bleibt offen. Anders hingegen der ausschließlich polemische Ton in Rudolf von Jhering, *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz. Eine Weihnachtsgabe für das juristische Publikum*, Leipzig, 1884. Hier karikiert Jhering die juristische Konstruktion und erhebt den Vorwurf der „Begriffsjurisprudenz" (Begriff: S. 337). Wichtig zum Verständnis seines Schaffens ist die ausgewogene Wiener Antrittsvorlesung Rudolf von Jhering, *Ist die Jurisprudenz eine Wissenschaft? Jherings Wiener Antrittsvorlesung vom 16. Oktober 1868*, Göttingen, [2]2009. Zu den schwierigen Interpretationsfragen siehe etwa Joachim Rückert, „Der Geist des Rechts in Jherings ‚Geist' und Jherings ‚Zweck', Teil 1", in: *Rechtsgeschichte* (2004), S. 128-149; ders., „Der Geist des Rechts in Jherings ‚Geist' und Jherings ‚Zweck', Teil 2", in: *Rechtsgeschichte* (2005), S. 122-142. Eine erste und wichtige Gesamtwürdigung des Werkes von Jhering bei Christoph-Eric Mecke, *Begriff des Rechts und Methode der Rechtswissenschaft bei Rudolf von Jhering*, Göttingen, 2018.

[19] Klassisch: Philipp Heck, „Das Problem der Rechtsgewinnung (1912)", ders., *Das Problem der Rechtsgewinnung / Gesetzesauslegung und Jurisprudenz / Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz*, hg. v. Roland Dubischar, Bad Homburg vor d. Höhe, Berlin, Zürich, 1968, S. 9-45, hier: 18.

4. *Rezeption, Reduktion, Kritik, Wirkung: vier Vignetten*

4.1. *Rezeption: sinnhafte juristische Konstruktion kraft teleologischer Betrachtung*

Für die Lösung des Positivitätsproblems (siehe unter 2) wie auch des Wissenschaftsproblems (3) kam es für die Rechtswissenschaft nun darauf an, eine Klärung ihrer Methode(n) herbeizuführen. Hierin liegt einer der Gründe, warum gerade die Arbeiten Heinrich Rickerts zur Kulturwissenschaft bereitwillig aufgenommen wurden[20]. Sie boten das Potential, der Rechtswissenschaft einen festen Platz im Konzert der Wissenschaften zu verschaffen – als Kulturwissenschaft im Rickertschen Sinne. Da Rickert selbst sich aber mit Blick auf das Recht zurückhält, ist es vor allem erneut Lask, der als Brückenbauer wirkt. Er greift Motive Rickerts auf und entwirft unter Verarbeitung des vorherrschenden innerjuristischen Selbstbildes eine Theorie der Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft. Wohlgemerkt als „empirische Kulturwissenschaft"[21]. Die entscheidende Frage ist natürlich, was das heißt.

Am Anfang steht aber noch einmal Jhering. Denn dessen „Geist" ist es, der den jungen Rickert in seiner Dissertation über die „Lehre von der Definition" als Referenz dient, um anhand der Zweckorientierung juristischer Definitionen zu demonstrieren, wie wesentliche von unwesentlichen Definitionselementen unterschieden werden[22]. Daran knüpft Rickert an, als er später im Rahmen seiner Überlegungen zur Kulturwissenschaft eine Theorie teleologischer Begriffsbildung entwirft[23]. Für Lask wiederum ist nicht so sehr Jhering eine Inspiration, sondern Georg Jellinek, insbesondere dessen „System der subjektiven öffentlichen Rechte"[24]. Dieses Werk ist allerdings nicht umsonst in der ersten Auflage von 1892 niemand anderem als Rudolf von Jhering „dem führenden Meister der Erforschung der Rechtsidee", zum 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet. Jherings Ideen sind im „System" durchgehend präsent. Jellinek bringt in der Schrift die Pandektistik mit dem Neukantianismus Windelbands und Rickerts zusammen[25]. Nicht was das Eigentum ist, sondern wie es juristisch konstruiert wird, das ist für Jellinek, ganz im Jheringschen Geiste, die Frage: „Wie muss Eigentum gedacht werden, damit alle auf dasselbe sich beziehenden Normen zu einer widerspruchslosen Einheit zusammengefasst werden können?"[26] Das Recht hat es mit einer

[20] Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, [6]1926 (erstmals 1899).
[21] Lask, „Rechtsphilosophie (1907)", S. 262.
[22] Heinrich Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Straßburg, 1888, S. 27-34.
[23] Rickert, *Grenzen (1902)*, S. 371-391.
[24] Ohnehin handelt es sich dabei um eines der wichtigsten Bücher für das öffentliche Recht des 19. und 20. Jahrhunderts, vgl. Andreas Funke, „Georg Jellinek, System der subjektiven öffentlichen Rechte (1892)", Manfred Brocker (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens: Das 19. Jahrhundert*, Berlin, 2021, S. 762-775.
[25] Sie werden in dem Werk nicht ausdrücklich zitiert, sind aber präsent, siehe insbesondere Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen, [2]1905, S. 19 (Fn. 2). Dazu auch Friederike Wapler, *Werte und das Recht. Individualistische und kollektivistische Deutungen des Wertbegriffs im Neukantianismus*, Baden-Baden, 2008, S. 169.
[26] Jellinek, *System*, S. 16.

Sinnebene zu tun, die sich über die rechtlichen Begriffe erschließt: „Die juristischen Begriffe haben daher keine Wesenheiten zum Objekt, die juristische Welt ist eine reine Gedankenwelt, die zu der Welt des realen Geschehens sich ähnlich verhält wie die Welt der ästhetischen Empfindung zu der der theoretischen Erkenntnis."[27] Das Recht muss, so knüpft Lask an, als „Komplex von Bedeutungen, genauer von Normbedeutungen" erfasst werden[28]. Lask entwirft so das Bild der Rechtswissenschaft als einer empirischen Kulturwissenschaft[29]. Während im Konzept der Kulturwissenschaft der wertbeziehende Charakter der Rechtsbetrachtung aufgehoben ist, soll das empirische Moment deutlich machen, dass die Verbindlichkeit, das Sollens des Rechts, besonders geartet ist. Lask meint, es kann sich dabei nicht um ein absolutes Sollen – „werthaft" als wirkliches, ethisches Sollen –, sondern nur um ein empirisches – aber nicht als Tatsache verstandenes – Sollen handeln. Die Zustimmung zu Bergbohms Naturrechtskritik kommt hierbei erneut zur Geltung: „Für uns dagegen kann die juristische Wissenschaft nur die ganz unvergleichbare Methode eines rein empiristischen Operierens mit einer gedachten Welt von Bedeutungen darstellen[30]." Lask ist sich bewusst, wie sehr er damit von dem Rechtsverständnis Rickerts abweicht, der die Jurisprudenz eben nicht im Empirischen aufgehen lassen möchte[31].

Freilich liegt in diesem Zugriff ein Problem: Lask erliegt, so muss man wohl sagen, dem konsequenten Positivismus Jellineks ebenso wie dem widerspruchsvollen Positivismus Bergbohms. Deren Positionen mögen repräsentativ für den Stand der Rechtswissenschaft der Zeit sein, aber sie sind eben auch, wie das Beispiel Bergbohm zeigt, keine gesicherten Positionen.

Der Wirkung Rickerts wie auch Lasks steht dies nicht entgegen. Es lassen sich unzählige Beispiele dafür anführen, wie ihre Arbeiten in der Rechtswissenschaft aufgegriffen werden, wobei in jedem Beispiel zu diskutieren wäre, ob die Rezeption sachlich tragfähig ist. So verweist der bereits erwähnte Philipp Heck, sicherlich nicht treffend, auf Rickerts Wertbeziehung, um den Bezug der Jurisprudenz als praktischer Wissenschaft auf die richterliche Fallentscheidung zu erläutern[32]. Überzeugender ist Julius Hatschek, der sich in einem originellen Beitrag über die recht-

[27] Jellinek, *System*, S. 17.

[28] Lask, „Rechtsphilosophie (1907)", S. 266.

[29] Zur Vorbildwirkung Jellineks siehe Giovanni Morrone, „Begriff und Wirklichkeit. Emil Lask und die Frage des Emanantismus", Stefano Besoli, Giovanni Morrone u.a. (Hg.), *Emil Lask. An der Grenze des Kantianismus*, Würzburg, 2019, S. 209-256, hier: S. 236-237.

[30] Lask, „Rechtsphilosophie (1907)", S. 269.

[31] Siehe den Brief von Emil Lask an Heinrich Rickert v. 5.2.1902 (Emil Lask, *Die wissenschaftliche Korrespondenz*, hg. v. Andreas Funke, Roberto Redaelli u. Jing Zhao, i. E.); Rickert erläutert in seiner Antwort an Lask v. 13.2.1902 knapp: „Soll es sich dabei weder um bloße Werthbeziehung noch um Stellungnahme handeln, so muß es noch etwas Drittes geben, was zwischen beiden liegt. Die juristischen Begriffe müssen allgemein sein, ohne als individuelle Begriffe angesehen werden zu können, wie die relativ historischen, und können doch nur unter Voraussetzung der Anerkennung von Kulturwerthen gelten." (a. a. O.; zur Einordnung siehe Funke, Redaelli u. Zhao, „Einleitung", a. a. O.).

[32] Philipp Heck, *Begriffsbildung und Jurisprudenz*, Tübingen, 1932, S. 18.

liche Behandlung der Staatspraxis sehr detailliert mit der Bildung von rechtlichen Gattungsbegriffen auseinandersetzt und die These entwickelt, dass die überkommene juristische Methode noch zu wenig der „Werteinmaligkeit" juristischer Erscheinungen Rechnung trage[33]. Erst dadurch aber könne sie sich von einer naturwissenschaftlichen Begriffsbildung lösen. In einer vielbeachteten kleinen Schrift zur Methode im Staatsrecht verweist Heinrich Triepel zwar nicht auf die Philosophen des Neukantianismus, aber auf Max Webers – unbestritten von Rickert geprägte[34] – verstehende Soziologie[35]. Sie dient ihm als Stütze, um die juristische Konstruktion als Verfahren zu erklären, in dem einzelne Rechtssätze als Teil eines prinzipienhaften Ganzen ausgewiesen werden. Vor allem Lask inspiriert Gustav Radbruch zu einem einigermaßen umfassenden rechtsphilosophischen Entwurf, der die Art der juristischen Begriffsbildung einschließt[36]. In einem Abschnitt seiner „Rechtsphilosophie", der der „Logik der Rechtswissenschaft" gewidmet ist, charakterisiert Radbruch die juristische Konstruktion als „teleologische Verarbeitung" des Rechtsstoffes, „welche das Recht als versuchte Verwirklichung der Rechtsidee schildert"[37]. Von den Arbeiten Rickerts, Lasks und Radbruchs wiederum sieht sich Hans Kelsen zu einer Kritik provoziert, die unterschwellig zugleich wichtige Motive der kritisierten Werke aufnimmt und produktiv weiterverarbeitet. Darauf ist noch zurückzukommen.

Auf vielfältige Weise kommen die Theorien Rickerts und Lasks den Bemühungen der Rechtswissenschaft, ihre „dogmatische Methode" zu klären, entgegen. Durch die Aufdeckung der bloßen Wertbezogenheit – d. h. nicht eines Wertcharakters – juristischer Begriffe wird es möglich, die juristische Konstruktion als Verfahren der rationalen Konstruktion des Rechts aufzufassen, in dem Tatsache und Idee vermittelt werden. Das Recht ist gerade aufgrund seiner menschlichen Hervorbringung von Zwecken, Ideen und Prinzipien durchzogen. Der begriffliche Ausdruck der Ordnung des Rechts ist ohne die damit verbundenen Bezüge nicht möglich. Der Neukantianismus bietet damit Anknüpfungspunkte dafür, etwas genauer zu erklären, was man da in der Rechtswissenschaft eigentlich betreibt. Zugleich wird die Unterscheidung von Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft, die schon die Debatten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

[33] Julius Hatschek, „Konventionalregeln oder über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im öffentlichen Recht", in: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts* 3 (1909), S. 1-67.

[34] Siehe nur Guy Oakes, *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1982*, Frankfurt am Main, 1990.

[35] Heinrich Triepel, *Staatsrecht und Politik. Rede beim Antritte des Rektorats der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 15. Oktober 1926*, Berlin, 1926, S. 22. Gleichwohl wird davon ausgegangen, dass Triepel dem Neukantianismus kritisch gegenüberstand, siehe Ulrich M. Gassner, *Heinrich Triepel. Leben und Werk*, Berlin, 1999, S. 274-280.

[36] Siehe Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Leipzig, [3]1932. Umfassend Jing Zhao, *Die Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs unter dem Einfluss von Emil Lask. Eine Studie zur neukantianischen Begründung des Rechts*, Baden-Baden, 2020.

[37] Radbruch, *Rechtsphilosophie*, S. 117.

durchzogen hatte, noch einmal vollzogen und mit neuen Bedeutungsschichten angereichert. Wie sich die Rezeptionen im Detail vollzogen, ist bislang noch wenig untersucht worden[38].

Während somit der Südwestdeutsche Neukantianismus viele Spuren in der Rechtswissenschaft hinterlässt, bleibt der Einfluss des Marburger Neukantianismus schwach. Rudolf Stammler strebt in seiner „Theorie der Rechtswissenschaft" nach reiner Rechtserkenntnis. Das „Wissen des Rechtes" wird für Stammler problematisch; der rechtliche Stoff muss „nach bedingenden und bedingten Elementen" geordnet werden[39]. Rechtsphilosophie wird nun „Wissenschaftslehre vom Recht"[40] bzw. „Juristische Erkenntniskritik"[41]. Stammler reiht sich damit ein in einen Strang der zeitgenössischen Diskussion, der die Erkenntnis von Etwas als Recht im Wege einer „Rechtserkenntnistheorie" problematisiert[42]. Aber die Wirkung Stammlers ist letztlich gering.

4.2. *Reduktion: Neukantianismus als Wissenschaftstheorie*

Wie im Vorstehenden bereits deutlich wurde, rezipierte die deutsche Rechtswissenschaft den Neukantianismus auf ganz bestimmte Weise, nämlich vornehmlich als epistemologisches und wissenschaftstheoretisches Programm. Diese Wahrnehmung ist bis heute maßgeblich. Man muss es ernst nehmen, dass und warum Autoren wie Hans Kelsen oder Gustav Radbruch ein Wissenschaftsprogramm formulieren[43] und nicht das einer Rechtsbegründung[44].

[38] Ausnahmen: Hans-Peter Haferkamp, „Neukantianismus und Rechtsnaturalismus", Marcel Senn, Dániel Puskás (Hg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, Stuttgart, 2007, S. 105-120; Sascha Ziemann, *Neukantianisches Strafrechtsdenken. Die Philosophie des Südwestdeutschen Neukantianismus und ihre Rezeption in der Strafrechtswissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden, 2009; Wapler, *Werte*, S. 177 (bezogen auf die Wirkung Jellineks).

[39] Rudolf Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle (Saale), 1911, S. 23.

[40] Claudius Müller, *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*, Tübingen, 1994, S. 140.

[41] Matthias Wenn, *Juristische Erkenntniskritik. Zur Rechts- und Sozialphilosophie Rudolf Stammlers*, Baden-Baden, 2003, S. 92.

[42] Hierzu zahlreiche Nachweise bei Andreas Funke, *Allgemeine Rechtslehre als juristische Strukturtheorie. Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung der Rechtstheorie um 1900*, Tübingen, 2004, S. 157-185.

[43] Ulfrid Neumann, „Wissenschaftstheorie der Rechtswissenschaft bei Hans Kelsen und Gustav Radbruch. Zwei ‚neukantianische' Perspektiven", Stanley L. Paulson, Michael Stolleis (Hg.), *Hans Kelsen. Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts*, Tübingen, 2005, S. 35-55; Horst Dreier, „Hans Kelsens Wissenschaftsprogramm", Helmuth Schulze-Fielitz (Hg.), *Staatsrechtslehre als Wissenschaft*, Berlin, 2007, S. 81-114.

[44] Insofern eine voraussetzungsvolle Fragestellung bei Wolfgang Kersting, „Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen", ders., *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*, Weilerswist, 2000, S. 334-393.

Aber es stellt sich die Frage, ob damit dem Anliegen der neukantianischen Philosophie überhaupt angemessen Rechnung getragen wird. Schon die Zeitgenossen haben die Erklärungsansprüche des Neukantianismus, der doch auch auf eine neue Anthropologie, eine „Logik des Menschen"[45] zielt, nicht immer zutreffend wahrgenommen. So musste sich Rickert gegenüber Martin Heidegger gegen die Einschätzung wehren, gemeinsam mit anderen Neukantianern „nur noch Erkenntnis der Wissenschaft und nicht Erkenntnis des Seienden" zu erstreben[46]. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass Kants eigentliche praktische Philosophie für den Neukantianismus keine zentrale Rolle spielt. Dieser Umstand ist für eine Rezeption des Neukantianismus in der Rechtswissenschaft – das mag zunächst überraschen – eher förderlich als hinderlich. Wie gesehen (unter 1), hatte der Neukantianismus gerade als Wissenschafts- und Erkenntnistheorie der Rechtswissenschaft etwas zu sagen. So stellt der Rechtstheoretiker Felix Somló seinem Grundlagenwerk „Juristische Grundlehre", das den Rechtsbegriff auf eigentümliche Weise als „relatives Apriori" zu entwickeln versucht, ein Zitat aus der Vorrede aus Kants „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) zum System der Wissenschaft voran, und in diesem Geiste ist es verfasst[47]. Es ist der Kant der „Kritik der reinen Vernunft", auch der „Kritik der Urteilskraft", der in der Jurisprudenz jener Zeit interessant erscheint. Mit Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" hingegen kann Somló, repräsentativ für viele, kaum etwas anfangen: „Ganz schwaches Werk, hie und da bis hin zum Amüsanten. Schon in seiner Zeit konnte es nicht bedeutsam sein.", so vermerkt er lapidar in seinem Tagebuch[48].

Der Reduktion auf Wissenschaftstheorie gesellen sich weitere Verkürzungen an die Seite. In der Debatte der Gegenwart wird „dem" Neukantianismus das Theorem der Gegenstandskonstitution zugeschrieben. „Der Neukantianismus geht von dem gegenstandskonstituierenden Erkenntnisinteresse des Betrachters aus. Unterschiedliche Betrachtungsweisen erzeugen unterschiedliche Erkenntnisgegenstände, so daß eine Vermittlung zwischen den einzelnen Betrachtungsweisen nicht möglich ist[49]." Als neukantianische Autorität für dieses Theorem gilt dem einen Kelsen[50], von anderen wird es auf Rickert zurückgeführt[51]. Es lohnt sich, dem Verweis auf

[45] Roberto Redaelli, *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e Wertlehre in Windelband, Rickert e Lask*, Macerata, 2021.

[46] Siehe Brief an Heidegger vom 17.7.1929 (Martin Heidegger, Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt am Main, 2002, S. 61).

[47] Felix Somló, *Juristische Grundlehre*, Leipzig, ²1927.

[48] Eintrag vom 12.1.1915, siehe Andreas Funke, Péter Sólyom (Hg.), *Verzweifelt objektiv. Tagebuchnotizen und Briefe des ungarischen Rechtsphilosophen Felix Somló (1873-1920)*, Köln, 2013, S. 120.

[49] Jens Kersten, *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen 2000, S. 147. Qualifikation als „neukantianisch" (mit in der Sache skeptischer Beurteilung): Christoph Möllers, „Vorüberlegungen zu einer Wissenschaftstheorie des öffentlichen Rechts", Matthias Jestaedt, Oliver Lepsius (Hg.), *Rechtswissenschaftstheorie*, Tübingen, 2008, S. 151-174, hier: S. 159.

[50] Kersten, *Jellinek*, S. 147.

[51] Oliver Lepsius, „Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisverfahren in den Geisteswissenschaften der Weimarer Republik", in: *Ius Commune* 22 (1995), S. 283-310, hier: S. 294, mit Hinweis auf

Kelsen nachzugehen. Er hat seine Grundlage in Kelsens Kritik an Jellineks Staatstheorie. Jellinek vertrat die Auffassung, bei der Betrachtung des Staates seien zwei Perspektiven anzulegen. Der Staat als soziale Erscheinung sei ganz anders zu erfassen als der Staat als rechtliches Gebilde[52]. Kelsen kritisiert diese Zwei-Seiten-Lehre und macht einen „erkenntnistheoretischen" Einwand geltend[53]: Ein- und derselbe Gegenstand könne nicht mit grundverschiedenen Methoden betrachtet werden[54]. Jellinek spreche also über zwei verschiedene Gegenstände. Dieser Zugriff mag ein Effekt neukantianischer Denkweisen sein, auch wenn sich im Detail eigentlich eine Referenz nicht nachweisen lässt. Entscheidend ist etwas anderes: Meines Erachtens ist das Vorgehen Kelsens in der Tat typisch dafür, wie der Neukantianismus innerhalb der Rechtswissenschaft damals (und heute) wahrgenommen und verarbeitet wird. Für Kelsen ist die „Rechtserkenntnis" das Ausgangsproblem; Staat und Recht sind „Erkenntnisobjekte"[55]. Die juristische Betrachtung ziele auf das Sollen, auf Normen, die soziologische hingegen auf ein Sein. Nicht nur zeigt sich darin, dass für die Rechtswissenschaft eben die Erkenntnistheorie, nicht aber die praktische Philosophie attraktiv ist. Während Rickerts Überlegungen letztlich darauf gerichtet sind, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt ihrerseits noch zu fundieren[56], bleibt die Rechtswissenschaft an dieser Stelle stehen. Das eigentliche Anliegen des Neukantianismus wird mit anderen Worten verfehlt.

4.3. *Kritik: die problematische Alternative von Norm- oder Kulturwissenschaft*

Reicht das Konzept der empirischen Kulturwissenschaft wirklich aus, um das Positivitäts- und das Wissenschaftsproblem stimmig zu lösen? Der eben erwähnte Somló meint, der Gegensatz von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft „bringt das erlösende Wort für die Jurisprudenz noch nicht[57]." Somló selbst übernimmt gleichwohl wesentliche Gedanken Lasks. Auch im Positivismus unterscheidet er sich nicht von Lask (er begründet den Positivismus freilich eigenständig und ausführlich), und er buchstabiert, weit über Lask hinausgehend, die rechtstheoretischen Konsequenzen aus. Für Somló wird sich vor allem das Programm als Sack-

Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis" und „Grenzen" sowie auf Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (Band 2: „Geschichte des Materialismus seit Kant").

[52] Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Bad Homburg vor d. Höhe, [3]1914, S. 136 ff.

[53] Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Aalen, [2]1928, S. 106, 114 ff.

[54] Wobei Kelsen differenziert: Zwischen Methode und Gegenstand bestehe eine Korrelation; die Methode bestimme den Gegenstand und umgekehrt. In diesem Sinne auch schon Hans Kelsen, „Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft (1916)", ders., *Werke, Bd. 3*, hg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen, 2010, S. 551-605, hier: S. 604 ff.

[55] Kelsen, *Staatsbegriff*, S. 1.

[56] Christian Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg, 2001, S. 85.

[57] Somló, *Grundlehre*, S. 21.

gasse erweisen, rechtsgrundbegriffliche – insofern „apriorische" – und rechtsinhaltliche Erkenntnis streng zu trennen. Denn trotz der teilweise brillanten Gedanken, die ihm das Programm beschert, hindert es ihn doch immer wieder an sachhaltigen Untersuchungen, und eine konsequente Durchführung gelingt ihm nicht[58]. Zwei andere Wege der Weiterverarbeitung neukantianischen Denkens verdienen vertiefte Beachtung.

Eine eher formale Radikalisierung findet sich bei Kelsen. In seinem breit angelegten Aufsatz „Die Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft oder Normwissenschaft" kritisiert er den Neukantianismus scharf[59]. Dem Konzept der Kulturwissenschaft hält Kelsen dasjenige einer „Normwissenschaft" entgegen; Normwissenschaft ist diejenige wissenschaftliche Erkenntnis, die nicht auf das Sein, sondern auf das Sollen gerichtet ist[60]. Zu den Normwissenschaften zählen nach Kelsen Logik, Grammatik, Ästhetik, Ethik und Rechtswissenschaft; ihnen allen ist gemeinsam, dass ihre „Betrachtungsweise" eine normative ist[61]. Sie sagen aus, dass etwas vor sich gehen soll. Die Figur der Wertbeziehung hält Kelsen für unklar und nicht weiterführend. Aber die Kritik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kelsen sich zugleich inspirieren lässt. In den späten 1920er Jahren entwickelt er Ideen, die im zeitgenössischen Debattenfeld neu sind und die dem wertbeziehenden Denken Rickerts sowie Lasks nahestehen: Die Rechtsnorm fungiert als ein Deutungsschema, und zwar als ein Schema zur Deutung von Tatsachen. Bestimmte natürliche Vorgänge können als rechtlich relevante Vorgänge – Parlamentsbeschluss, Urteil, Delikt – interpretiert werden, wenn andere Normen diese Interpretation stützen[62]. Der rechtlich relevante Vorgang ist die Bedeutung, der Sinn, der dem Akt „innewohnt" oder „anhaftet" (1916 kritisierte Kelsen noch die Vorstellung Rickerts, Werte könnten der Wirklichkeit anhaften). Hier wird also nicht die Gegebenheit auf einen Wert bezogen, sondern auf eine Norm, und damit kann der Gegebenheit ein Sinngehalt zugeschrieben werden.

Hingegen lässt Hermann Kantorowicz die Rickertsche Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaft hinter sich, ohne sie ganz zu vernachlässigen. Er platziert die „dogmatische Jurisprudenz" interessanterweise außerhalb des Gegensatzes von Natur- und Kulturwissenschaft (die nach Kantorowicz beide individualisierend wie auch generalisierend vorgehen). Die Rechtsdogmatik entzieht sich dem Schema, „da sie […] nicht – theoretisch – auf Werte beziehend verfährt, sondern

[58] Funke, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 270 ff.

[59] Kelsen, „Kulturwissenschaft".

[60] Der Ausdruck schon knapp in Hans Kelsen, „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze (1911)", ders., *Werke, Bd. 2*, hg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen, 2008, hier: S. 54. Der Ausdruck Normwissenschaft findet sich auch bei Jellinek, *Staatslehre*, S. 19.

[61] Kelsen, „Hauptprobleme", S. 84.

[62] Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig Wien 1934, S. 1-7. Ansätze dazu schon in Hans Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg, 1928, S. 12-14.

– als Normwissenschaft – selber wertet“[63]. Die Rechtswissenschaft ist also wertende Rechtswissenschaft; ob der Jurist den jeweiligen Wert selbst anerkenne, sei eine andere Frage. Das Element des Wertens kommt für Kantorowicz in dem Absteller auf das Prinzip der Wertbeziehung nicht hinreichend zum Ausdruck. Kelsen nimmt Kantorowicz‘ Idee einer wertenden Normwissenschaft zur Kenntnis, kritisiert die Idee aber nicht[64]. Kantorowicz‘ freilich etwas dunkle Einschätzung verdient Beachtung. Sie wird etwas besser verständlich, wenn seine späteren Überlegungen zum Rechtsbegriff in den Blick genommen werden, auch wenn diese immer noch skizzenhaft bleiben. Kantorowicz bestimmt nämlich das Recht im Wesentlichen als Dogma (und nicht bzw. nicht ausschließlich als Befehl oder Norm), womit es in ontologischer Hinsicht weder Wirklichkeit noch Wert, sondern Sinn sei[65]. Das Besondere von Dogmen ist nach Kantorowicz, dass sie ihr Dasein einzig und allein ihrer Einbindung in einen Begründungszusammenhang verdanken. Sie werden also weder wie ein Befehl tatsächlich ausgesprochen, noch können sie unmittelbar auf die Ideen der Gerechtigkeit zurückgeführt werden. Kantorowicz hat damit, wenn auch nur in Umrissen, eine vielversprechende Theorie vorgelegt, die die Unterscheidung von Positivismus und Naturrecht hinter sich lässt und Wege eröffnet, den argumentativen Charakter des Rechts zu erschließen.

So bleibt das Konzept einer Normwissenschaft, das bis heute Verwendung findet[66], prekär. Einerseits ist es von fundamentaler Bedeutung: Mit dem Normbegriff, so scheint es, steht und fällt die Rechtswissenschaft als Disziplin. So wie dann das Verständnis des Rechts vom richtigen Verständnis seines Oberbegriffs, dem der Norm, abhängen soll, muss die Rechtswissenschaft als Teilgebiet einer Normenlehre konzipiert werden[67]. Aber andererseits besteht keine Einigkeit darüber, was den Charakter der Rechtswissenschaft als einer Normwissenschaft nun ausmacht.

4.4. *Wirkung: die Radbruchsche Formel*

Die Idee einer Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft wirkt noch in einer anderen Hinsicht, erneut in der Einflusskette Rickert-Lask-Radbruch. Sie führt bis

[63] Hermann Kantorowicz, „Rechtswissenschaft und Soziologie (1911)“, ders., *Rechtswissenschaft und Soziologie. Ausgewählte Schriften zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Thomas Würtenberger, Karlsruhe, 1962, S. 117-135, hier: S. 134. Die Ähnlichkeiten zu Rickert knappen brieflichen Bemerkungen Lask gegenüber (Fn. 31) fallen ins Auge.

[64] Kelsen, „Kulturwissenschaft“, S. 576.

[65] Hermann Kantorowicz, „Rechtswissenschaft – Eine kurze Zusammenfassung ihrer Methodologie (1928)“, ders., *Rechtswissenschaft*, S. 83-99, hier: S. 89; ders., *Der Begriff des Rechts*, Göttingen [1963], S. 45 ff. Zur Einordnung näher Andreas Funke, „Er wollte nicht nur Teil einer Jugendbewegung sein. Eine Interpretation des Freirechts“, Ino Augsberg, Saskia Lettmaier u.a. (Hg.), *Hermann Kantorowicz’ Begriff des Rechts und der Rechtswissenschaft*, Tübingen, 2020, S. 3-24, hier: S. 12 ff.

[66] Matthias Jestaedt, *Das mag in der Theorie richtig sein … Vom Nutzen der Rechtstheorie für die Rechtspraxis*, Tübingen, 2006, S. 28; Oliver Lepsius, *Relationen*, Tübingen 2016, S. 10.

[67] Früh und mit Beharrlichkeit so Somló, *Grundlehre*, S. 66.

in die westdeutsche Rechtspraxis nach 1945; das entscheidende Glied liefert Gustav Radbruchs vom Neukantianismus beeinflusste Rechtstheorie.

Für die Gerichte und Behörden des neu entstehenden westdeutschen Staates stellte sich die Aufgabe, einen Umgang mit den Deformierungen des Rechts zu finden, die die Herrschaft des Nationalsozialismus prägten. Nach einem verbreiteten Problemzugang stellte sich hier schon die begriffliche Frage danach, ob bestimmte Staatsakte jener Zeit überhaupt als Recht qualifiziert werden konnten. Während sich Gustav Radbruch vor 1933 zum Rechtsbegriff eher in rechtspositivistischer Tendenz geäußert hatte (die Frage ist stark umstritten[68]; meines Erachtens kann Radbruchs Position am besten als „kritischer Positivismus" charakterisiert werden), artikuliert er 1946 in einem kleinen Aufsatz die Auffassung, dass die Staatsakte aus begrifflich-systematischen Gründen inhaltlichen Kriterien unterworfen sind. Zwar muss, so Radbruch, wegen des Grundsatzes der Rechtssicherheit im Grundsatz auch ungerechtem Recht Folge geleistet werden. Recht verliert aber seine Geltung, wenn es „in unerträglichem Maße" der Gerechtigkeit widerspricht, und es liegt schon gar kein Recht vor, wenn Gerechtigkeit nicht einmal „erstrebt" wird, wenn sie bei der Setzung des Rechts „bewusst verleugnet" wurde[69]. Später wurden diese Gedanken als „Radbruchsche Formel" kanonisiert. Aus der Perspektive systematischer neukantianischer Philosophie ist an dem zweiten Teil dieser Formel (gemeinhin genannt: Verleugnungsformel) verblüffend, dass Radbruch die Bestimmung überhaupt in einem qualifizierenden Sinne – „Recht" oder nicht „Recht" – einsetzt. Denn in seinen rechtsphilosophischen Arbeiten aus der Zeit vor 1933 hatte Radbruch sorgfältig zwischen der Methode zur Bestimmung des Rechtsbegriffs und der Rechtsdefinition selbst unterschieden[70]. In der Methode bestand nun gerade die Anwendung der Rickertschen Wertbeziehung, mit der Maßgabe, dass das Recht diejenige Wirklichkeit ist, die den Sinn hat, der Rechtsidee (und damit der Gerechtigkeit) zu dienen. Hingegen definierte Radbruch das Recht auf dieser Grundlage relativ unspektakulär (und positivistisch) als generelle Anordnungen, die für das menschliche Gemeinschaftsleben gelten[71]. Die Radbruchsche Formel von 1946 verlässt also – ohne Erklärung – das neukantianische Arrangement[72]. Ihrer breiten Rezeption bis in die Rechtspraxis hinein hat das keinen Abbruch getan[73].

[68] Vgl. Martin Borowski, Stanley L. Paulson (Hg.), *Die Natur des Rechts bei Gustav Radbruch*, Tübingen, 2015.

[69] Vgl. Gustav Radbruch, „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946)", ders., *Gesamtausgabe, Bd. 3. Rechtsphilosophie III*, hg. v. Arthur Kaufmann, Heidelberg, 1990, S. 83-93.

[70] Radbruch, *Rechtsphilosophie*, §§ 1-4.

[71] Radbruch, *Rechtsphilosophie*, S. 33.

[72] Ausführlich dazu Andreas Funke, „Überlegungen zu Gustav Radbruchs ‚Verleugnungsformel'. Ein Beitrag zur Lehre vom Rechtsbegriff", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 89 (2003), S. 1-16; ders., „Radbruchs Rechtsbegriffe, ihr neukantianischer Hintergrund und ihr staatsrechtlicher Kontext", Borowski, Paulson, *Natur*, S. 23-51.

[73] Frank Saliger, *Radbruchsche Formel und Rechtsstaat*, Heidelberg, 1995; Giuliano Vassalli, *Radbruchsche Formel und Strafrecht. Zur Bestrafung der ‚Staatsverbrechen' im postnazistischen und post-*

Die Lösung, die Radbruch gefunden hat, muss nicht falsch sein. Aber es ist eigenartig, sie als eine rein begriffliche Lösung anzulegen, statt die Wertungen, die die begriffliche Qualifikation ausmachen, unmittelbar aufzugreifen, auszuweisen und mit anderen Wertungen abzugleichen.

5. *Zum Abschluss: drei Hypothesen*

„How facts make law": Dies ist bis heute eine relevante – für mache sogar: die – rechtsphilosophische Problemstellung[74]. Die Denkweisen des Neukantianismus der Wende zum 20. Jahrhundert spielen allerdings in den aktuellen Debatten kaum noch eine Rolle[75]. Wie im Vorstehenden deutlich wurde, hat sich die Rezeption des Neukantianismus für die Rechtswissenschaft als problematisch erwiesen – ob das nun schon im Neukantianismus so angelegt war oder nicht, bleibe dahingestellt. Zum Abschluss möchte ich drei Hypothesen über Faktoren aufstellen, die die Entwicklung geprägt haben.

Der Versuch, das Konzept einer empirischen Kulturwissenschaft auf die Rechtswissenschaft zu übertragen, verdankt sich nicht zuletzt dem Bestreben, eine Naturalisierung des Rechts zu vermeiden. Aber genau darauf läuft der Versuch hinaus. Die „Rechtsbetrachtung", von der etwa Kelsen und Radbruch sprechen, kann an sich immer nur als Chiffre für sehr komplexe Operationen verstanden werden, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Es scheint aber, als hätten die vielen Metaphern der neukantianischen Erkenntnistheorie – „Betrachtung", „Blickrichtung"[76] etc. – in ihrer juristischen Rezeption den metaphorischen Charakter ein Stück weit abgestreift. Sie wurden wörtlich verstanden. Nichts zeigt dies besser als das Kelsensche Theorem von der Norm als Deutungsschema. Es funktioniert tatsächlich in der Form einer Anschauung, indem Kelsen einen äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Vorgang schildert – Menschen kommen zusammen, reden und stehen am Ende auf; jemand bewirkt durch eine Handlung den Tod eines anderen – und sodann dessen Sinn – Verabschiedung eines Gesetzes, ein Mord – unter Rückgriff auf Normen, fungierend als Deutungsschema, erschließt[77]. Der Leser bzw. die Leserin wird aufgefordert, sich in die Rolle eines echten Betrachters einer realen Situation zu versetzen.

Diese Orientierung am „Wirklichen" betrifft auch die zweite Hypothese. Die Rechtswissenschaft will nicht Metaphysik sein, und sie geht allem aus dem Weg,

kommunistischen Deutschland, Berlin, 2010; Knut Seidel, *Rechtsphilosophische Aspekte der ‚Mauerschützen'-Prozesse*, Berlin, 1999.

[74] Mark Greenberg, „How Facts Make Law", in: *Legal Theory* 10 (2004), S. 157-198; Mark Greenberg, „Hartian Positivism and Normative Facts: How Facts Make Law II", Scott Hershovitz (Hg.), *Exploring Law's Empire. The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford, 2008, S. 265-290.

[75] Optimistischer hingegen Trejo-Mathys, „Neo-Kantianism".

[76] Kelsen, „Kulturwissenschaft", S. 553.

[77] Das erstgenannte Beispiel bereits bei Gustav Radbruch, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1914, S. 34.

was nur nach Metaphysik aussieht. Als „Normwissenschaft" im Sinne Kelsens und nicht Kantorowicz' scheint sie diesem Streben gerecht werden zu können. Schon das „Werten" steht für die Rechtswissenschaft, ob unterschwellig oder ausdrücklich, unter Metaphysikverdacht. Kelsen lässt jenseits der Erfahrung den Bereich der Metaphysik beginnen[78]. Deshalb muss sich aus seiner Sicht – grell überzeichnend – die Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts für „inkompetent" erklären, etwas über Gerechtigkeit auszusagen; sie muss das Naturrecht ausgrenzen und sich strikt von der Rechtsphilosophie unterscheiden[79]. Im Prinzip gilt der Rechtswissenschaft noch heute nämlich alles Nicht-Empirische, wozu Werte wie Wahrheiten zählen sollen, schon als Metaphysik[80]. Den Weg eines „nachmetaphysischen" und zugleich neukantianischen Rechtsdenkens konnte sie sich nicht erschließen[81]. Scheinbar kann die Rechtswissenschaft nur als Normwissenschaft echte Rechtswissenschaft sein. Ob das genannte Verständnis von Metaphysik zutreffend ist oder nicht, dies ist nicht die Frage. Nur kann mit guten Gründen bezweifelt werden, ob die Unterscheidung von Erfahrung und Metaphysik den Zuständigkeitsbereich der Rechtswissenschaft zutreffend abgrenzt.

Dies führt zur dritten und letzten Hypothese: Die Unterscheidung von empirischem und absolutem Sollen wird von Lask vornehmlich aus der Perspektive einer Wissenschaftstheorie entwickelt. Ob nun Natur- oder Kulturwissenschaft, ob empirische oder nicht-empirische Kulturwissenschaft – es ist nicht einsichtig, warum die Rechtsdogmatik überhaupt gerade mittels wissenschaftstheoretischer Überlegungen fundiert werden kann. Bedenken erheben sich insbesondere dann, wenn das Recht als eine soziale Praxis, als ein Gefüge sinnhafter sozialer Handlungen, verstanden wird. Diese Praxis trifft keine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten des Sollens. Es gibt nicht Rechte und Pflichten unterschiedlicher Qualität. Dabei stand Rickert und Lask mit der Figur der „vorwissenschaftlichen Begriffsbildung" durchaus ein Instrument zur Verfügung, mit dem der Weg hin zu einer Berücksichtigung des Rechts jenseits der spezifisch wissenschaftstheoretischen Dimension eröffnet war: Auch das Recht ist doch, vor aller Wissenschaft, „eine schon auf Kulturbedeutungen bezogene Welt"[82]. Aber der Bedeutung, die diese vorwissenschaftliche Begriffsbildung für das Verständnis des Rechts spielen kann, gehen die Neukantianer nicht weiter nach. Dabei ist es durchaus problematisch, den Bereich dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung als irgendwie defizitär anzusehen, wie es der Begriff des „Vorwissenschaftlichen" nahelegt – so als ob jene Welt nur als wissenschaftliche Welt wirkliche Welt wäre. Lask deutet eine solche Auffassung an, wenn er in der zitierten Textpassage auch davon spricht,

[78] Kelsen, *Grundlagen*, S. 61.
[79] Kelsen, *Grundlagen*, S. 1 f.
[80] Josef Franz Lindner, *Rechtswissenschaft als Metaphysik. Das Münchhausenproblem einer Selbstermächtigungswissenschaft*, Tübingen, 2017, S. 5.
[81] Eine dezidiert „nachmetaphysische" Interpretation des Rickertschen Denkens bei Krijnen, *Sinn*.
[82] Lask, „Rechtsphilosophie (1907)", S. 264.

dass dieser vorwissenschaftliche Bereich von einem „Halbfabrikat" besetzt ist. Es wäre vielmehr umgekehrt in Rechnung zu stellen, dass die wissenschaftliche Begriffsbildung immer nur in Abhängigkeit von jener Erst-Begriffsbildung erfolgen kann, dass sie demgemäß nicht als vor-wissenschaftliche, sondern als „nach-praktische" Begriffsbildung zu erschließen sein müsste. Als soziale Praxis hat das Recht nicht nur Beobachter, sondern auch und vor allem Teilnehmer; das Recht ist deren Praxis. Die Aussagen der dogmatischen Jurisprudenz sind ein Teil der sozialen Praxis des Rechts, und sie zielen wie andere soziale Interaktionen dieser Praxis darauf, ein kohärentes, von der Rechtsidee beherrschtes System zu entwerfen[83]. Die vom südwestdeutschen Neukantianismus beeinflussten Rechtstheoretiker Kelsen, Somló etc. haben versucht, einen kategorialen Apparat zu erarbeiten, der gewissermaßen dazu dient, die soziale Semantik der Setzung von Rechtsnormen zu erfassen. Aus einer Beobachterperspektive ergeben sich daraus ohne Zweifel wichtige Einsichten. Dass aber die Rechtswissenschaft ihre Verfahrensweisen der Sinnerschließung nicht darauf beschränken kann, hat Kantorowicz gesehen, wie sich seinem Hinweis auf den „wertenden" Charakter der „Normwissenschaft" entnehmen lässt. Kantorowicz macht damit darauf aufmerksam, dass die Rechtswissenschaft immer auch eine Teilnehmerperspektive einnimmt. Mit den Mitteln der Wissenschaftstheorie lässt sich diese Perspektive aber nicht adäquat verarbeiten. Ein neukantianischer Entwurf, der die spezifischen Operationen der juristischen Technik mit den substantiellen Prinzipien des Rechts zusammenbringt[84], wäre also erst noch zu entwickeln.

[83] Vgl. Nigel E. Simmonds, *Law as a Moral Idea*, Oxford, 2010, S. 164-168.
[84] Weiterführend: Krijnen, „Methodik".

Hermann Cohen in Russian Philosophy of Law

Vladimir Belov

Introduction

Two factors are of the utmost importance for formation and development of philosophy in Russia: they are the so-called legal nihilism, and the special role of German philosophy in general, and German philosophical-legal thought in particular.

As for the legal nihilism, its origins come from the remote history of the Russian state. As the famous historian V.O. Klyuchevsky puts it: "It is not my fault that there is not much attention paid to law in the Russian history: Russian life that does not recognize any law forced me into it". Researchers name the dominant position of the Orthodox belief as the core reason for such attitude to law. What does neglect of law have to do with Orthodoxy? They usually refer to a small work written by the first Russian metropolitan Hilarion, which is called *Sermon on Law and Grace* where he discusses the type of connection between the two parts of the Bible, the two Testaments. Let us provide the full title of work, which actually gives us the complete image of the author's intentions without any additional explanations: "On Law given via Moses, Grace and Truth, shown via Jesus Christ, and how the Law left, while Grace and Truth filled all the lands, and faith spread over all nations, and reached our Russian people. Praise to our king Vladimir, by whom we have been baptized. And pray to God from all our land".

We can consider Hilarion to be the founder of the two tendencies that, in combination with particular historical circumstances and psychological conditions, which we will discuss later on, played the crucial part in establishing negative attitude to law in Russia: obvious and rather harsh contradiction between the Old and the New Testaments, law and grace, and, if we continue this semantic line in the Soviet scientific terms, knowledge and faith, law and moral, body and soul, national and universal, external arrangement and internal improvement. And due to the desire to justify the late adoption of Christianity by the Russian people, the Russian Church Primate grants grace with some otherworld properties, acceptance of which only alters a person and his world radically and gives everything, that was before this, little significance.

Both of these ideas seemed important because Orthodoxy became not only the long-lasting official ideology, but also the core vector of the development of the Russian intelligentsia. Hilarion's idea of domination of faith – grace – moral over the

law – rule was developed by the Slavophiles in the XIX century, and by the religious philosophers, followers of Solovyov's total-unity school of thought at the beginning of the XX century. K.S. Aksakov, one of the Slavophiles' ideologists, gives the following "horrific" characteristic of the Russian philosophy of law in his famous note *On the Internal State of Russia*: "Russia has never deified law, never believed in its perfection, never required perfection of it", Russia "regarded it as a secondary matter, considering faith and salvation of souls to be the supreme things". The Slavophiles believed in specific properties of the Russian community living, which was supposed to form collectivist consciousness of a Russian citizen, consciousness that was a priori able to detect good, bad, and true justice. With due consideration of Ferdinand Tönnies's late typology, "we are able to say that Slavophilism was an ideological protection of *Gemeinschaft* against *Gesellschaft*. The Slavophiles considered pre-Peter Russia to be a community of *Gemeinschaft* type, based on organic and wholistic social connections, rather than purely rational and mechanical ones; these connections accepted a person as a whole; this society has been betrayed by the Western-oriented upper class, but fortunately it has been preserved in the Russian church and peasant community"[1].

Another idea from the *Sermon* also turned out to be in demand in the Russian history. Social and economic, political and scientific underdevelopment was being compensated by the hope for spiritual superiority of the Orthodox faith, for a chance to not only catch up and overtake the advanced Western countries in all areas of human life, but also to become a role model of the new world order where justice triumphs because of love, not because of law. Well-known psychological maximalism of the Russian people described by many Russian thinkers (V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev, F. M. Dostoevsky), on the one hand, became a nutrient soil for such sort of sentiments; on the other hand, it was nurtured by them.

Formation of legal nihilism in Russia was also promoted by the overwhelming influence of Byzantium on its spiritual and intellectual life. In the sphere of jurisprudence it led to the fact that Russian jurisprudence was oriented towards the Byzantine type of Roman law. Here it is important to pay attention to the fact that Byzantine law was "underperforming in comparison to the classical Roman law both from the point of view of legal formality (i.e., its terms, terminology were comparatively unclear, possessed a more competitive nature, which gave way to arbitrariness) and from the point of view of relations' formation between subjects of social life"[2].

The Russian intelligentsia was incapable of leading the process of legal upbringing of the Russian people. Famous Russian lawyer B. A. Kistyakovsky had to regretfully admit in the beginning of the XX century that "Russian intelligentsia has never respected the law; it has never seen any value in it; of all cultural values law has been seen as the least important one. Under such conditions no solid legal consciousness could be formed in the minds of our intelligentsia, on the contrary, its consciousness can be

[1] A. Valitsky, *Philosophy of Law in Russian Liberalism*, Moskow, 2012, p. 54.
[2] V. N. Gulyaikhin, *Legal nihilism in Russia*, Volgograd, 2005, p. 25.

found at a very low level of development"[3]. This had to deal not only with the Russian religious intelligentsia, but with the revolutionary intelligentsia as well. The latter was always ready to sacrifice the ideas of personal rights, freedoms, and constitutional state for the sake of preserving collectivist spirit of the community (narodniks) or fight for power (social democrats). A well-known modern slavist and historian of the Russian philosophy A. Valitsky generally agrees with this evaluation of legal nihilism in the Russian intellectual tradition. He is trying to show the tendency of antagonism towards this tradition, which was present amount the Russian intelligentsia[4].

1. *Russian philosophy of law and German classical philosophy*

Formation of the Russian philosophy of law dates back to the beginning of the XIX century. Here one has to point out special significance of philosophical contacts with German philosophy. German classical systems of philosophy had a crucial influence on practically all directions and spheres of the Russian philosophical thought: theory of cognition, ethics, aesthetics, anthropology, social philosophy, philosophy of religion. Philosophy of law did not stay on the sidelines. Konstantin Nevolin is considered to be the first Russian philosopher of law. He attended Hegel's lectures at Berlin University; he was the author of the *Encyclopedia of jurisprudence* (1839), which demonstrated the apparent influence of the ideas of philosophy of law of the German philosopher. Alongside with Hegel, Kant was also the key figure in the history of Russian philosophy of law due to the fact that problems of correlation between right and morals, legal and moral norms had initially been in the centre of legal philosophical contemplations of the Russian researchers. At that, it is important to note the desire of Russian theoreticians of law to view philosophical doctrines of Kant and Hegel as complementary ones. P. I. Novgorodtsev's work *Kant and Hegel in their studies of law and state. Two generic constructions in the sphere of philosophy of law* (1901) is characteristic in this aspect. The author rightfully supposed that in Kant's and Hegel's works we can find the quintessence of philosophical approach to problems of jurisprudence, not the historical and sociological (positivist) approaches. The Russian scientist, who was a lawyer as well, emphasized the fact that in his effort to cope with the flaws of Kant's legal and state concept, which declared subjectivism and individualism of categorical imperative, abstractedness and separation of theory from real social and legal relations in the society, Hegel capitalized on the opposite objectivistic principles. However, in his attempt to achieve more convincing results in viewing concrete forms of vital activities of the state and law, he is losing the achievements of Kant's moral philosophy.

[3] B. V. Kistyakovsky, *In defense of law (intelligentsia and legal consciousness),* in *Vekhi. Collection of articles about the Russian intelligentsia*, Moskow, 1909, p. 98.

[4] See: A. Valitsky, *Philosophy of law of the Russian liberalism*, esp. Chapter I, *Tradition of criticism of law*, cit., pp. 25-135.

In my view, E. Trubetskoy gave the correct evaluation of the controversial and generally unsuccessful work of P. Novgorodtsev right after its publication. Trubetskoy pointed out Novgorodtsev's desire to create something synthetic by combining the strong points of Kant's and Hegel's studies. But the Russian philosopher of law could not analyze the major point of these doctrines from the critical point of view. That is why, in his narrative Kant and Hegel in effect do not complement each other, but rather "contrast each other like two interesting points in the history of philosophical thought"[5].

Well-known polemics between B. N. Chicherin and V. S. Solovyov graphically illustrates how specific the process of understanding the ideas of classical German philosophy in Russia was, as well as the degree of independence that Russian authors demonstrated.

This polemics between the two outstanding Russian thinkers has a relatively rich historiography, which is being continually expanded today[6], testifying to fundamentalism of issues that have been touched upon in this debate and their relation to present day reality. The major problem of polemics is ethics, especially practical application of ethical provisions in the legal sphere: the problem of correlation between morality and law became the cornerstone of substantiation of philosophical and legal position for both thinkers.

We have to point out significant dependence of the concepts of Russian thinkers on German philosophy. Speaking of the ethical component proper we have to primarily single out the influence of Kant's philosophy. That is why, apart from direct comparison of Solovyov's and Chicherin's viewpoints on this ethical doctrine, correlation of moral and law, morality and law, it would seem very productive to introduce one more philosopher into this discussion, namely Kant. No matter how Hegel-oriented Chicherin was, one cannot disagree with V. V. Zenkovsky, who states that in his "ethics Chicherin is definitely closer to Kant than to Hegel"[7]. G.

[5] E. N. Trubetskoy, *New study of the philosophy of law by Kant and Hegel*, in «Problems of philosophy and psychology», 61 (1902), p. 600.

[6] Relatively concise bibliography with a brief analysis of references on this topic can be found in the investigation by E.A. Pribytkova, which contains an extensive list of both Russian and international works, which started to appear right after the exchange of criticisms between Vl. Solovyov and B. Chicherin – see: E. A. Pribytkova, *Untimely contemporary: philosophy of law by V.S. Solovyov*, Moskow, 2010, pp. 12-21. Only several publications, which appeared on this topic upon publication of Pribytkova's book should be added to the list. Among them are: N. V. Katenina, *Moral law and judicial law in the philosophical legal doctrine of B. N. Chicherin*, in «Problems of philosophy», 2 (2011), pp. 139-151; A. L. Dobrokhotov. *Antinomy of law and moral in Vl.Solovyov's philosophy*, in M. A. Solopova, M. F. Bykova (Eds.), *Essence and word. Collection of scientific articles dedicated to professor N.V. Motroshilova's jubilee,* Moscow, 2009, pp. 530-540; I. A. Katsapova, *Discussion on the nature of law and its understanding in the history of philosophical and legal thought: polemics between B.N. Chicherin and V.S. Solovyov*, in «Humanitarian scientific investigations», 4 (2011) [Electronic resource] URL: http://human.snauka.ru/2011/12/387.

[7] V. V. Zenkovsky, *History of Russian philosophy,* in 2 volumes, vol. 2, Rostov-on-Don, 2004, p. 179.

D. Gurvich absolutely supports this conclusion; in his work entitled *Two greatest Russian philosophers of law: Boris Chicherin and Vladimir Solovyov* we can find a sufficiently detailed analysis of B.N. Chicherin's major ideas, which proves that they are closer to Kantian rather than Hegelian philosophy. Gurvich points out: "Instead of Hegelian three stages of law or objective Spirit: abstract law, moral and morality, Chicherin singles out four elements: 1) foundation, which is personality in its socialization with other similar personalities; 2) two opposites: law, which is limitation of external freedom of personality through law, and moral, which is internal freedom and beliefs determined by autonomous law; 3) social union, which is their synthetic unity. This four-element division of ethnos, which comes from the thought, which is opposed to the Hegelian notion of individualistic substantiation, leads to complete rethinking of the Hegelian philosophy of law in the Kantian spirit"[8].

1.1. *Polemics between V. Solovyov and B. Chicherin and practical philosophy of Kant*

Anticipating a more detailed analysis of the polemics, we have to note that both Solovyov and Chicherin base their approaches to the correspondence between moral and law on Kantian solution. Unlike the German philosopher, they do it singlesidedly; by singling out debatable points in Kant's practical philosophy, they do not resolve them, but follow their own course leaving the sphere of Kantian idealism.

A number of Solovyov's works is dedicated to the problem of philosophy of law. Among them are: *Justification of the good. Moral philosophy* (1894-95, individual publication in 1897), *Law and morality (sketches from applied ethics)* (1897). However, he starts to develop these problems much earlier in several chapters from the *Criticism of abstract sources* (chapters XV-XXII) – (1880), which view the problems of interconnection between morality and law. It is common to single out two periods in the development of philosophy of law of the Russian philosopher. Thus, E. A. Pribytkova agrees with the German researcher H. H. Gaentzel, and assumes that in Vladimir Solovyov's work "religious and moral condemnation of law takes place during the first stage (1874-1882), while during the second period (approximately 1883-1900) we discover its religious and moral justification"[9].

In *Justification of the Good* Solovyov creates a univocal hierarchization of relationship between morality and law, placing justice, law and state between ideal moral good and evil material reality. At that, morality without law, in his opinion, would be transformed into "idle talk", while law without morality would turn into "arbitrariness".

Due to this hierarchical order, Solovyov postulates three main differences between law and morality as well. The most important difference is the first one, from which the other two differences are derived: 1) morality is comprehensive and un-

[8] G. D. Gurvich, *Two greatest Russian philosophers of law: Boris Chicherin and Vladimir Solovyov,* in «Proceedings of higher educational institutions. Legal science», 4 (2005), p. 141.

[9] E. A. Pribytkova, *Untimely contemporary: V.S. Solovyov's philosophy of law*, cit., p. 70.

limited, law is limited, that is why the "relation between the two principles of practical life can only be expressed in such a way that *law is the lowest point or a certain minimum of morality*" (cursive by Solovyov). 2) morality is not confined to specific regulations, law, which is expressed in judicial laws, has specific regulations for particular events and actions; 3) moral sophistication is free, legal sophistication is involuntary[10].

Summing up three of the above-mentioned traits, Solovyov obtains the "following definition of law in its relation to morality: *law is an involuntary demand for realization of a certain minimal good or order, which does not permit known manifestations of evil*"[11].

There is one more well-known metaphorical definition of the aim of law on Earth, which was offered by Solovyov in his work *Justification of the Good*: "The goal of law is not to turn the work, which is soaked in evil, into God's Kingdom, but rather not to let it turn into hell before time"[12].

The Russian philosopher highly evaluates the role of the state in strengthening of legal relations: "It is only in the state that the law finds all conditions for its real implementation, and here the state has its materialized law"[13].

A little bit later Solovyov returns to the conversation about correlation between law and morality and again he insists on their closest interconnection. But this time he is proving this link through search for legal arche, which has to be different from the moral one, where we could easily differentiate between these notions, or when this arche was the same and the notions were linked as equal; another way is to award the arche to one of these notions, in this case the connection between them would be the subordinate one. Solovyov chooses the latter scheme. Legal relations are based on the limitation of freedom, but this limitation is the principle of law proper. It is not simply a limitation, but rather an even and universal limitation. That is why Solovyov comes to such principle of law as freedom, which is conditioned by equality. But this principle also has to be complemented by the demand for justice. Justice, according to Solovyov, is not a "simple equality, but an equality properly performed"[14].

Final conclusion on this aspect of study of the nature of interconnection between law and morality is, actually, a quite expected one: the Russian philosopher gives morality the garland of victory and proves full dependence of law on morality: "Thus, as law is determined by justice, it is essentially connected with the moral area; all definitions of law, which are trying to separate it from morality, do not reach the essence of the matter"[15].

[10] See: V. S. Solovyov, *Justification of the Good*, in A. F. Losev, A. V. Gulyga (Eds.), *Solovyov V.S. Collection of works in two volumes*, vol. 1, Moscow, 1990, pp. 448-450.
[11] Ibid., p. 450.
[12] Ibid., p. 454.
[13] Ibid., p. 461.
[14] Ibid., p. 526.
[15] Ibid., p. 527.

In the preface to his work *Law and Morality* Solovyov writes about the necessity to avoid the two extremes in the understanding of interconnection between law and morality, which were defended by L. N. Tolstoy on the one hand and B. N. Chicherin on the other hand: "One view acts in the name of moral and […] rejects law and everything that pertains to it, which is seen as masked evil. The other view, on the contrary, rejects the connection between morality and law in the name of the latter, and recognizes the legal area of relations as a completely independent one, which possesses its own absolute principle. According to the first point of view, connection with law is maleficent for morality; according to the second point of view connection with morality is unnecessary for law […] Count L. N. Tolstoy expresses his opinion as an absolute rejectionist of all legal elements of life, while B. N. Chicherin is a permanent defender of law as an absolute prevalent concept"[16]. It appears that the program of search and approval of the "third path" of the interconnection between law and morality, which was declared by Solovyov, was not fulfilled by its author and could scarcely be fulfilled in the light of general theoretical concepts of his philosophy.

Many dangerous tendencies, which are partly implicitly and partly explicitly contained in these provisions, were unveiled in B. N. Chicherin's criticism. A number of his works was dedicated to the problem of philosophy of law. In the 1880s the following works, which presented the Russian thinker's view on this problem in the systematic form, came out: *Religion and science*, *Mysticism in science* (sharp polemics with Solovyov's *Critiques of abstract principles*, 1880); in the 1890s *Positive philosophy and unity of science* (criticism of positivism), *Elements of logics and metaphysics*, *On the elements of ethics* (polemic answer to Solovyov's work *Justification of the good*) were published. Not long before Chicherin's death his final work *Philosophy of law* was published, where in the systematic form he presented position of the Russian thinker on this problem.

Once again, we can discover many thoughts and ideas by Kant and Hegel, which have apparent similarity. Thus, trying to find the fundamental principle of morality in a human being and already keeping in mind the specifics of this fundamental principle, in contrast to the fundamental principles of law, the Russian thinker speaks of love as a major moral sense, which is not confined to any specific area of human nature – moreover, to the sensual sphere only: "This consciousness is not limited by the intellectual sphere; it covers the whole essence of a human being that has feelings that motivate him/her to act for the benefit of the nearest. The main moral feeling is love. The moral law is the law of love, and love cannot be forced: it is the phenomenon of free human soul"[17]. Starting out from Kantian dichotomy of "ethics of justice" and "ethics of virtue" Chicherin defines the distinction between law and morality as the qualitative difference between the law of "truth" (legal justice) and the law of love. Unlike the law of truth, the law of love cannot be free will

[16] V.S. Solovyov, *Law and morality*, Minsk/Moscow, 2001, p. 4.
[17] B.N. Chicherin, *General state law*, Moscow, 2006, p. 25.

of a man: "[…] and awareness and feeling are joined in the moral act, which helps a human being according to his/her inner impulse, to decide what is good and what is evil. This internal solution is the voice of conscience, which, as the phenomenon of sensible free personality, is free in its very essence. No human action can cover it"[18].

Notwithstanding all the interconnections and the interdependence between morality and law, as well as the necessity of this interconnection, according to B. N. Chicherin we have to be very strict about the necessity to distinguish between them. He puts a lot of effort into giving legitimacy to the notion of law. State organization of the society is an obligatory factor for the existence of the judicial law, according to the Russian thinker. Major characteristics of judicial law, which make it different from moral law, are obligation and coercion, and due to these characteristics this law can be free from pricks of conscience: "In the state, the power of coercion, which comes from judicial law acts for the moral goal, for the fulfillment of moral order, and as a consequence, it receives the highest moral dedication, while, on the contrary, moral law receives obligatory power, as it is implemented in the state organism, which represents the highest moral order"[19].

B. N. Chicherin ultimately states that moral law is an eternal unchangeable norm, while state law reflects an individual, changeable, real-life situation, and therefore, might not correspond with this norm.

Chicherin's reflections regarding the degree of how strongly should a person obey the laws of the state and how justified acts of defiance (up to revolutions and other violent actions) against the acting authorities are, do not sound Kantian at all. Similarly to Kant, the Russian scientist presupposes that any disobedience of state law is unacceptable: "When the state law defines something, which belongs to its sphere, specifically social relations between people, there is no doubt, that no one can disobey it. State is a union, which is above all, thus, all social relations are to be defined by the state power […] While moral law remains an abstract rule, and every individual's conscience is responsible for its definition; when it turns into a positive law of people's union, its personal definition has to give way to the social definition, where the state power is the lawful authority. It is demanded by moral law itself, as it subdues personal will of a human being to the will of the whole union. Therefore, if in the name of conscience we refuse to obey the state law, even though it is an unfair law, we are breaking the highest moral law, which is the foundation of human society, and which has to have the advantage over the law of personal conscience"[20].

Criticizing concept, in which he presents law as minimum morality, Chicherin acts as a vigorous opponent of subordination of law to morality. He believes that this kind of approach of his younger colleague is, in reality, not regulating the relationship between law and morality, but rather, it is destroying them both: "Subordina-

[18] Ibid., p. 26.
[19] Ibid.
[20] Ibid., p. 28.

tion of law to morality leads to abuse of human conscience, in other words, to denial of the moral principle, which is the core of this subordination"[21].

Therefore, the polemics between the two Russian philosophers of law showed how important the problem of correlation between morality and law was for the emerging Russian jurisprudence, as well as how authoritative Kant's philosophical viewpoint was for the solution of this problem. Speaking of the solution options, which are developed by our authors, especially Solovyov's attempt to "improve" Kant, we have to agree with the conclusion of the modern Russian researcher N. V. Motroshilova, who states: "The problem for Kant is that this relationship can be detected via events only, therefore, things as they are […] are never given to us. Solovyov basically gets rid of the internal drama of philosophy, which in Kant's works followed after his initial transcendental statement. How does Solovyov do it? He states the initial adjustment of events and things on their own […] This is extremely important for Solovyov's theologically and ontologically oriented philosophy. But, in my opinion, 'overcoming' of Kant in Solovyov's case does not take place for a very simple reason, which is: the core, truly Kantian, absolutely new problem is being substituted by a more traditional for philosophy topic of event (phenomenon) and essence […] The internal drama of philosophy, which was recorded by Kant […] is taken away by Solovyov, as he 'serenely' erases all the inconsistencies, contradictions, dogmatic conflicts of learning in the 'direct and integral' self-identification, which is guaranteed by its absolute essence"[22].

G. Gurvich is, in my opinion, right in his thoughts about B. Chicherin. He views his idea "to synthesize Kant's and Hegel's ideas in the sphere of ethics and philosophy of law" as a valuable one and states the unsuccessfulness of attempt to perform such synthetics[23].

The problem of correlation between morality and law was extremely important for another German philosopher, founder of the Marburg school - Hermann Cohen. But unlike Chicherin and Solovyov, he supposed that the solution to this problem was based on other foundations.

2. *Cohen and Russian philosophy of law*

Interest to Cohen's philosophy of law emerged in Russia almost immediately after its formalization by the author. First feedback to ethical and legal concept of the German philosopher appeared in 1905 and presented the reply to Cohen's concept in his work *Ethik des reinen Willens*. This reply belonged to a famous well-renowned

[21] B. N. Chicherin, *Science and religion*, Moscow, 1999, p. 241.

[22] N. V. Motroshilova, *Thinker of Russia and philosophy of the West (V. Solovyov. N. Berdiaev. S. Frank. L. Shestov)*, Moscow, 2006, pp. 214-215.

[23] G. D. Gurvich, *Two greatest Russian philosophers of law: Boris Chicherin and Vladimir Solovyov*, cit., p. 146.

theoretician of Russian law – E. V. Spektorsky. Having taken into consideration the superficiality and sketchiness of the text of the Russian author, one can find some points, which are worth attention in there. Particularly, in the course of his contemplations on the specifics of the Marburg school of Neo-Kantianism, which he considers to be the most interesting and deep modern philosophical trend, Spektorsky highlights the productive and the only possible correct approach to Kant's criticism, which "in his books brings to the forefront something, which turns him into a philosopher, who is free from any subjectivism of science"[24]. The Russian author pays special attention to the contribution of Marburg school into history of philosophy. He believes that this contribution is unbeaten, because of the fact that history of philosophy gains its internal unity in the historical and philosophical monographs of the Neo-Kantians from Marburg.

Speaking of the moral philosophy of Marburg philosophers, the Russian author characterizes it as a philosophy, which is shot with humanistic and enlightening motives. Particular attention is given to Cohen's *Ethics of Pure Will*, a book, which "touches upon many religious, moral, and social issues, which worry modern consciousness"[25]. Alongside with multiple compliments to the author of the book and references to well-deserved achievements of Cohen's ethical thought, Spektorsky makes a number of critical comments. Thus, he believes that notwithstanding generally positive efforts of the Marburg philosopher to rid the foundation notions of his ethical concepts (the notions of action and will) of any psychological connotations, he is not able of doing it eventually due to the fact that these notions are inseparable from philosophy.

At the same time, in his analysis the Russian author pays attention to the fact that reliance of Cohen's ethics on jurisprudence is not obvious or justified, like in the case of logic's reliance on mathematics. This is happening due to historical changeability of jurisprudence proper.

Summing up his criticism towards Cohen's pure ethics, Spektorsky points out: "he [Cohen] based ethics on psychological notions of will and action in vain, he separated this science from logic in vain, and it was in vain that he subordinated it together with some elusive law of truth, which is equitable to God, and, finally, it was in vain that he linked it to dogmatic legal science, where he wrongly saw mathematics of natural sciences. Due to all of the above, although the book has very pure idea, it, as we believe, does not present the complete pureness of fulfillment. The problem of pure ethics as a completely reliable mathematical science, still remains a problem"[26].

There is one correct thought in these conclusions of a well-known Russian theoretician of law, over which we should agree, i.e., Cohen does not claim to have

[24] E. V. Spektorsky, *From the sphere of pure ethics*, in «Problems of philosophy and psychology», 78 (1905), pp. 387-388.
[25] Ibid. p. 395.
[26] Ibid., p. 411.

revealed the truth in its last resort. He sees his goal in defining a more calibrated itinerary of thought in the sphere of moral with definition of the beginning of this itinerary, its major benchmarks, and its goal. Detailed scientific investigation of this content is as endless as moral perfection itself.

2.1. *Master's thesis of V. Savalsky about philosophy of law of H. Cohen and the controversy around it*

Polemics around Master's thesis of V. A. Savalsky[27] and the review of this work, which was written by a famous Russian thinker, philosopher of law and Savalsky's teacher, P. I. Novgorodtsev became decisive for the destiny of Cohen's study of law in Russia. Pejorative criticism of this work by the maitre, did not leave its author any chances for continuation of research of the Marburg Neo-Kantian philosophy of law. Signature brush off that a respectable representative of the Russian philosophy organized for his young colleague, put a cross on the opportunity for comprehensive and productive discussion of real problems within the framework of transcendental philosophy, as well as on finding the original and productive solutions to these problems within the framework of Cohen's system of transcendental philosophy. It has to be mentioned that Novgorodtsev in his openly hostile attitude to Savalsky's monograph, demonstrated his own very negative personal and professional qualities. There is a steady belief that the aggressive and negative pathos of the philosopher was conditioned by Savalsky's generally critical attitude towards his teacher. Creative development of the two Russian thinkers obviously went into different directions, but instead of trying to understand this fact upon the monograph's publication, Novgorodtsev makes a decision to destroy his student, which he manages to do successfully[28]. Savalsky could not be saved by the generally positive reviews of some

[27] The fact, which is indicative of the attitude of Russian researchers to the Marburg school, is that Savalsky's monograph *Foundations of the philosophy of law in scientific ideas, The Marburg school of philosophy: Cohen, Natorp, Stammler, et.al.* (Vol. I. Moscow, 1908) is the only monograph about this Neo-Kantian school written in the Russian language in the first half of the XX century.

[28] I would like to make a short note about Savalsky, who is, unfortunately, a little-known philosopher. This description belongs to his friend and reflects, in my opinion, the most important and remarkable traits of the Russian thinker, which are to the fullest extent demonstrated in his major work: "Vasily Aleksandrovich Savalsky, dearly departed carrying the title of the professor of philosophy of law at the University of Warsaw, as a character, was a very original person. […] Savalsky was a philosopher 'by the favour of God', he was not a philosopher academically. He underwent traditional school and due to his work about Spinoza, professor Novgorodtsev gave him a position at university. After that he became an enthusiastic Kantian – he could talk about Kant from morning till night. […] His last passionate love was the Marburg school, especially its head Hermann Cohen. He dedicated his thesis to this school. With bravery, which was unusual for the university community, with sincerity and passion of a person, who found the truth, he attacked the Moscow Kantians, among whom was his 'teacher' Novgorodtsev. His thesis was accepted, but his 'career' was ruined. The follower of the 'Marburg Kant' could not count on Moscow anymore. Novgorodtsev and Savalsky exchanged polemic articles. Savalsky did it in a reserved manner with dignity, while Novgorodtsev, whose philosophical superiority was shaken, did it without any dignity. […] there-

other Russian authors[29], who, unfortunately, did not have the authority similar to Novgorodtsev's in the Russian scientific circles.

One can pay attention to sketchiness, inconsistency and ambiguity of Novgorodtsev's evaluation of Cohen's ethical structures. For example, in case of Marburg Neo-Kantian's ethics' focus on jurisprudence, he simply comes up with a very puzzling thought, which leaves a reader in total bewilderment: "The thought of ethics' focus on jurisprudence is totally bad, but it is rather original, it leads to a very special construction of the ethical system"[30].

One can easily discover that the Russian author contradicts himself, when in the beginning of his article he writes about a complicated but interesting progressive concept of Cohen's ethics and philosophy of law, and in the end makes a totally different statement: "It is sad and vexing in the double measure, when people try to find guidelines in the deadly scholastics of Hermann Cohen in the sphere of philosophy of law […] nowadays we can witness the rise of problems of extreme complexity and sharpness, which the old epochs and centuries could not even dream about. In the face of this constellation of modern pursuits, the system of Marburg professor appears in all poverty and helplessness of the cabinet invention"[31].

That is why one cannot disagree with Savalsky's reply to a generally sweeping and proofless conclusion made by Novgorodtsev regarding the defeat of Cohen's ethics of pure will: "[…] I will have to answer this general contradiction with a general statement: I have analyzed it and I see no defeat"[32].

We also cannot disagree with the unpleasant and non-productive peculiarity of the general form of P. Novgorodtsev's critical arguments, which has been noticed

fore, Savalsky continued to indulge in philosophizing in Warsaw. But there his work did not last for too long. At the very beginning of the World War he died of cancer. His death came as a terrible shock for his friends. […] Savaslky was a slowpoke. He did not sparkle with fireworks of thoughts. Statements of his conversation partners made him do a lot of hard mental work. He mused, did not hurry to make any conclusions, never allowed himself to avoid any topic, or falsify the question […] His final verdicts were always original, deep, and elegant. He possessed the art of fine comprehensive wording to the full extent" - see: P. V. Ryabov, *Russian Kantianism and Neo-Kantianism of the beginning of the XX century in the non-published memoires of A.A. Borovoy*, in «Kant's collection», 4 (2010), p. 99.

[29] Savalsky's work was "positively or neutrally positively evaluated by the Russian representatives of the Marburg school (Fokht, Sakketti, Vysheslavtsev) and philosophers that supported the Marburg school (Yakovenko)" – N. A. Dmitrieva, *Russian Neo-Kantianism: Marburg in Russia. Historical and philosophical sketches*, Moscow, 2007, p. 213. Thus, Boris Fokht evaluated Savalsky's work as the first attempt "to thoroughly investigate a range of important philosophical problems in the form, in which they appear and are resolved in the works of representatives of various directions of the Neo-Kantian movement, and above all, in the treatise of the founding father and head of this whole movement Hermann Cohen" – B. Fokht, *Critical review*, Moscow, 1909, Issue 2, pp. 73-74.

[30] P. I. Novgorodtsev, *Russian follower of H. Cohen*, in «Problems of philosophy and psychology», 99 (1909), p. 656.

[31] Ibid., p. 661.

[32] V. Savalsky, *Reply to professor Novgorodtsev*, in «Problems of philosophy and psychology», 105 (1910), p. 361.

by V. Savalsky: "[…] my adversary stops his narration every time when it becomes substantial"[33].

Let's try to figure out how Novgorodtsev's criticism of Savalsky's work corresponded with its real content. First of all, we have to disagree with the statement that there are too many authors present in the work and that it would have been better to concentrate on Cohen's works only. It seems, however, that the stated point regarding research of Marburg school position has not been fully unfolded due to the fact, that only extremely fragmentary data has been presented on some other representatives of the school (apart from Cohen). Short references to Natorp and Stammler simply highlight the significance of some of Cohen's ideas and contemplations, which have not received due understanding from them.

It seems that there is one hidden reason behind such accusations against Novgorodtsev, which is Savalsky's criticism of Baden school of Neo-Kantianism, to which Novgorodtsev belongs. This hectic polemics between the two Russian philosophers of law was the first and only time in the history of Russian philosophy, which demonstrated the opposition between the two Neo-Kantian schools. On the whole, Russian Neo-Kantianism has always been united, due to the fact that there was one common worthy opponent, that dominated in the Russian philosophical environment, i.e., Russian religious philosophy[34].

Apart from that, Savalsky's work does not contain much information on other followers of the Marburg Neo-Kantianism, except for Cohen. Therefore, this work does not correspond to its title, i.e., it does not present the investigation of philosophy of law of the Marburg school. It is more likely that here we are dealing with the detailed, but not flawless research of Hermann Cohen's philosophical system. There is an objective explanation for this circumstance: philosophy of law of the Marburg school, and especially of its founder is an inseparable component of the system of philosophy of the representatives of Marburg school and it cannot be correctly understood without introduction of all system parts and their interconnections. As there had been no serious investigation of Marburg Neo-Kantianism before, Savalsky had to refer to a detailed exposition of all the achievements and disadvantages of this school's philosophy. Here one can partly agree with the conclusion of the opponent (Novgorodtsev), that Savalsky affords himself too much of involvement into the subject of investigation, which is harmful to its critical understanding.

It is also worth mentioning that Savalsky chose a very smart topic for his investigation. It is obvious, that the topic is offered to the reader not as a tool for limiting him within the framework of philosophy of law, but rather in order to show him/

[33] Ibid., p. 364.

[34] In the introductory article of the Russian edition of the international *Logos* journal called *From the editors*, which was the major transmitter of the Neo-Kantian thought, the major goal, which was proclaimed, was the goal of forming free autonomous philosophical tradition in Russia, which would rely on theoretical work of thought, rather than ready-made principles, which were extracted from "the deep depths of inner emotions" – in «Logos», 1 (1910), p. 2.

her some of the major advantages of the whole system of Hermann Cohen: jurisprudence forms the foundation of sciences about spirit, which together with sciences about nature, through their transcendental method, form a whole within the system of philosophy. First of all, ethics, according to Savalsky, is a topic, where Cohen's novel nature of approach to Kant can be seen to the utmost. Second of all, this is a topic, which distinguishes him from Neo-Fichteanism to the maximum extent.

Famous Italian researcher of Cohen's work Andrea Poma comes up with an interesting substantiation of the reason why Kant refused to recognize the study of law for ethics as an analogue of mathematics for logic: "[…] Kant was influenced by the false notion of legitimacy, which is linked to his visions of religion, mostly the Hebrew one, which have their roots in the contradiction between freedom and law. This prejudice against law introduces paradox into Kantian ethics, because on the one hand it is in the center of the notion of law, and on the other hand this very notion is a signature feature, which defines displacement of law as a sphere of legitimacy from ethics as a foundation for morality"[35]. Having agreed with such explanation of Kant's position in this aspect, another researcher of Cohen's ethics makes a direct reference to its connection with the religious tradition of Protestantism, at that paying special attention to Letters of Paul, who "protested against Judaism, the Torah of Moses (Teachings of Moses) and challenged any law and legitimacy as insufficient for salvation. Lutheran interpretation of the Epistles to the Galatians and Romans, according to Cohen, determines Kant's point of view towards Paul. Kant's position mostly stems from his Pietist interpretation of law […] Cohen does not address the theological question, but declares the philosophical one: the suspicion of law, which separates ethics from law, is philosophically inconsistent and introduces extra-philosophical perspectives into the definition of ethics"[36].

Savalsky sets a dual goal for himself, which is to set Neo-Kantianism against positivism and mysticism (which include materialism and Russian religious philosophy that were extremely popular in Russia in the beginning of the XX century), and which is a specific trait of the Russian followers of Neo-Kantianisim[37], and to distinguish the Marburg variety of Neo-Kantianisim from its Baden variety, which

[35] A. Poma, *Critical philosophy of Hermann Cohen*, translation from Italian by O.A. Popova, Moscow, 2012, p. 153.

[36] R. Gibbs, *Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion*, in R. Munk (Ed.), *Hermann Cohen's Critical Idealism*, Dordrecht, 2005, p. 203.

[37] Today there is a widespread opinion about united Neo-Fichtean essence of Neo-Kantianism. In Russian sources this viewpoint is supported by L. A. Kalinnikov – see his article *On the necessity of re-evaluation of Neo-Kantianism in the light of modern interpretation of the system by I. Kant* in the collection of works *German and Russian Neo-Kantianism: between the theory of learning and criticism of culture*, Moscow, 2010. A famous German historian of philosophy Herbert Schnadelbach also states: «If the essence of Marburg Neo-Kantianism is that everything that exists, exists through thinking only, then, strictly speaking, there is only thinking, and this "logical idealism" is closer to Fichte than to Kant» - H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983, p. 242.

he names Neo-Fichteanism. This kind of work has never been carried out by any of the Russian followers of Neo-Kantianism neither before nor after Savalsky, which definitely increases the value of the analysis performed by the philosopher.

Following Neo-Kantianisim, Savalsky problematizes the process of returning to Kant, supposing that actualization of Kant's legacy of critical idealism as a scientific philosophy, which serves as an alternative to positivism and metaphysical idealism is substantiated. He finds it distressful that the majority of Russian followers of Neo-Kantianisim turned to its Baden variety (here, in particular, he points to some large-scale representatives of the Russian philosophy of law – P. I. Novgorodtsev and B. A. Kistyakovsky), due to the fact that they do not know Cohen's philosophy and do not see any principal differences between the two leading German schools of Neo-Kantianisim. Although the two schools are similar in the way they state and solve problems of philosophy (here Savalsky points to their non-acceptance of psychologism, distinction between genetic and critical methods, distinction between sciences about nature, sciences about spirit and sciences about culture, he insists on their fundamental differences primarily in their understanding of the critical method, the quintessence of critical philosophy).

In its attempt to improve Kant with the help of Fichte and the Baden school (Savalsky also calls it the School of Windelband - Rickert), he catches the metaphysical elements of the latter. Thus, the central notion of this school is the notion of "norm" and, correspondingly, of normative consciousness, which is an ethical-psychological notion. Savalsky concludes: "Windelband – Rickert's critical philosophy is not transcendental critical philosophy […] it is a normative critical philosophy, which as a method and view of the world does not have any striking differences from Post-Kantian metaphysical idealism, as the method does not free it of psychologism, and its view of the world is not free from bad metaphysics"[38].

On the whole, Savalsky sees his task as the task, which is divided into two parts, to which he was going to dedicate two pieces of research, namely: to view major ideas of the Marburg school (mostly Cohen) in their attitude to problems of law, and then through involvement of another representatives of the Marburg school (Natorp, Cassirer, Stammler, et.al.) to analyse the viewpoints and research methods "which the Marburg school of philosophy introduces into the area of problems of jurisprudence"[39], but he managed to realize only half of his plan.

Savalsky believes that ascribing Cohen to Neo-Kantianism is rather tentative, as, in his opinion, Cohen's system, although it stems from Kant, demonstrates such changes and transformations, which give good reason to consider this philosophical system an independent one[40]. He also draws the parallel between the first and

[38] V. A. Savalsky, *Foundations of the philosophy of law in scientific idealism. Marburg school of philosophy: Cohen, Natorp, Stammler, et.al.*, cit., p. 14.

[39] Ibid., p. 18.

[40] Thus, in the preface to the first edition of *Kants Begründung der Ethik* (1877) Cohen emphasizes one interesting thought about systematic philosophy: systematic philosophy is associated with in-

second periods of Cohen's work and the close interconnection between all parts of the philosophical system of the Neo-Kantian from Marburg. Therefore, although he sets for himself a goal of studying the uniqueness of the way Cohen sets and solves the legal problem, he is confident that it is impossible to understand this problem correctly, unless you have the general view of the whole architectonics of the Marburg philosopher's learning.

Cohen builds an articulate system of philosophy, where every element has its place, and at the same time, every element technically presupposes the necessity of other elements of this system. In order to strengthen its link to science, to become not simply a real logic of thinking, but rather the logic of thinking for natural sciences or nature, logic, according to Cohen who follows Kant's directions here, which he did not fully implement, has to be turned into the logic of pure cognition, i.e., to be oriented towards mathematics. It can become such only if it offers the primary element, the arche of its experience in itself. Cohen finds such arche (*Ursprung*) in the differential, in the infinitely small, in which and through which the Marburg Neo-Kantian gives birth to categories of factuality, reality and being. "Factuality (*Wirklichkeit*), being (*Sein*) and reality (*Realität*) are not given in sensation or through sensation, they are created from infinitely small values according to the law of continuity. According to this law, every consecutive element is built in accordance with the same laws as the first element. Therefore, reality – this primary element of the versatile transfers into multiplicity (*Mehrheit*) and universality (*Allheit*)"[41]. Besides, the notions of arche or infinitely small can be perceived neither psychologically not metaphysically. "This notion emerges in the same order of thoughts as the notions of a priori, pure, formal, natural, technical […]"[42].

When speaking about logic, and therefore, about mathematics and natural sciences, the majority of principles, methods and laws has already been tested throughout centuries and has not caused any doubt in the scientific minds, but when it comes to ethics, everything is completely different, Savalsky "does not discover America here". Kant's serious efforts to solve this ethical problem (he dedicated most of his works to it) to some extent really led to fundamental discoveries, but they also offered debatable and ambiguous trains of thought, which promoted the emergence of controversial and faulty concepts even in the circle of true followers of the German philosopher. That is exactly why Cohen (following Kant) places ethics in the center of his philosophical reasoning. Similarly to logic, which is oriented towards mathematics, Cohen suggests orienting logic towards jurisprudence, in order for it

dependent philosophical creation. Intensification of critical idealism based on systematics cannot be philological work, it is philosophical work only, according to the German philosopher. He clarifies: technical work. The ideal of such system, which is based on technical work, is science, therefore philosophy can be philosophy only if it is science, once again states Cohen the fundamental provision of his approach, which he started to prove in *Kant's theory of experience*.

[41] V. A. Savalsky, *Foundations of the philosophy of law in scientific idealism. Marburg school of philosophy: Cohen, Natorp, Stammler, et.al.*, cit., p. 162.

[42] Ibid., p. 163 (footnote).

to become (just like logic, which is in this case logic "of the natural sciences") logic "of the sciences of spirit". That is why Cohen's train of thought in ethics becomes significantly more complicated. When viewing it, we can consider two inseparable types of relations: with logic, on the one hand, and with jurisprudence, on the other hand. At that, each of these two relations contains a variety of complicated problems, which Cohen tries to solve.

Taking into consideration the specifics and variety of spheres of being and obligation (the sphere of obligation is disclosed in terms and through terms of action, freedom, autonomy and virtue, thought and will), Cohen insists on the necessity of a clear methodological ratio of these areas: first logic, then ethics, first being, and then obligation, not vice versa, as Fichte and representatives of the Baden neo-Kantianism suggested.

In is in ethics that the problem of man finds its specific solution, namely, through the concept of legal subject, legal person. As the subject of law, a person performs various actions and the challenge is to identify the unity of action. The latter is realized in the state only.

The issue of self-awareness in Cohen's ethics is the issue of "Me" of will, and the German philosopher poses this question primarily as a question regarding the arche of "Me". Cohen points out that similarly to the concept of arche in logic, "Me" in ethics is produced on the by-pass through "not-Me". This "not-Me" is not a counteracting, but rather a correlative "Me", which emerges in the self-consciousness and with the self-consciousness: "Self-consciousness is primarily conditioned by the consciousness of the other. This union of the other with the one and only produces self-consciousness as the self-consciousness of pure will"[43]. Cohen makes an attempt to legitimize the term of ethical self-consciousness through legal science: "Ethical problem of self-consciousness is the problem of pure will. But pure will is realized in action. Two subjects belong to action"[44]. This argument explains the necessity of legal science. Therefore, due to its nature self-consciousness requires legal science. The German philosopher claims that in it we reach the new level of the legal subject as an exponent of pure will, namely, it brings us to the concept of legal person.

One of the Russian students of H. Cohen, whose name is S. L. Rubenstein, describes changes that occur with a man during this process, as follows: "In fact, a human being appears in law not as a physiological body, ingrowing its tissues in nature and determined in its manifestations and impacts, it is not a psychological subject either, which is driven by its affects and emotions, or guided by its economic interests in the area of social and economic spheres. As a legal person, he is only a subject of rights and responsibilities, and in his deeds, he is defined in terms of mandatory provisions, i.e., rules or laws"[45].

[43] H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl., Berlin, 1907, p. 213.
[44] Ibid., p. 212.
[45] S. L. Rubinstein, *On philosophical system of H. Cohen*, in «Annual edition of history and philosophy»,92 (1994), pp. 247-248.

Due to the fact that a legal personality becomes therefore independent from sensitive prejudices of personal individuality and makes the emergence of ideal common will as an abstract unity of the legal subject possible, it simultaneously becomes a model for production of moral personality.

Next, Cohen poses another question: how can the term coincide with the new meaning of the term "legal person"? In his opinion, this "sought and acclaimed term is the notion of state"[46]. State here is perceived not as a real-empirical one; it is perceived as a state, which embodies the unity of generality, which excludes multiplicity of separate interests and goals of individual members and implements their unification into one general will. Thus, the meaning of the state is "not in its actual reality, but in its value as a main ethical concept of self-consciousness"[47].

Where exactly does the state implement the goal of self-consciousness? The answer to this question, according to Cohen, has to bring us to laws as specific actions of the state: "Actions of the state reside in laws"[48]. Laws should not be perceived as natural laws, which simply describe the state of matters, laws are closely interconnected with the future. Therefore, the most important aspect of the notion of law for Cohen's ethics is the aspect of time-related dimension: "Future is the moment of law. And self-consciousness is the content of law. Law is the moral law. Self-consciousness means moral selfness, which since there is 'Me', as then there are 'Us'. If self-consciousness relies on the future, then general morality relies on the future […] Thus, through the concept of the future, law, norm and morality technically and systematically, in other words, from the point of view of philosophy, differ from natural law and nature"[49].

Focus on ethics in law is the discovery, which has been made by Cohen. It helps to solve several interconnected problems. First of all, by analogy with logic, ethics becomes the logic of social sciences. Secondly, thus the new connections between logic and ethics are revealed. Thirdly, ethics gains a more stable legitimacy in the practical sphere, it ceases to be "formal and empty". But the opposite statement regarding orientation of jurisprudence in logic and ethics is, fourthly, the solution of the legal problem.

In his attempt to respond to the criticism of his senior colleague Spektorsky regarding Cohen's ethical constructs in connection to involvement of the idea of God by the German author, Savalsky refers to analysis of the philosophy of religion, which was carried out by the head of the Marburg school. Generally justifying, the need for studying the problem of God within the framework of scientific and philosophical conception, due to the inevitable existence of the religious topos in the cultural environment, as well as the legitimacy of Cohen's version of engaging the idea of God into his ethical theory, as its natural development to its borders, yet the

[46] H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit, p. 241.
[47] Ibid., p. 244.
[48] Ibid., p. 261.
[49] Ibid., p. 282-283.

Russian philosopher assumes that Cohen's position in his philosophy of religion is imperfect.

Savalsky believes, that Cohen's religious and philosophical constructs pertain to deism, and finds that Paul Natorp's approach to religion is more preferable. According to Natorp, the idea of God must not be transcendental to the world and human being (as it is in Cohen's case), it has to be imminent to it, as a certain ideal, prototype of the future in the present. In order to define the place of the idea of God in a human consciousness, Savalsky addresses the thought of Shleiermacher about the feeling of eternity, where formation of this idea is taking place. The Russian author is not confused by subjective psychological connotations, which accompanied Natorp's and Shleiermacher's attitude to religion.

Sergei Rubinstein in his ethical constructs offers a fairer argumentation that justifies Cohen's idea of God. The Russian author points out one complication in the ethical concept of Cohen, which is linked to placing the ethical ideal in the transcendental faraway place, with the infinity of moral task of bringing a human being closer to perfection. This nature of the moral goal is not within power of all men. Here we can think of the ethical concept of duty, which belongs to Kant, in which he constantly demands to check one's deeds on the subject of their correspondence purely with the dictates of duty, not anything else related to it. Therefore, German followers of the transcendental tradition honestly state that it is not easy for a moral person to live in this world, he/she has to constantly work under pressure without any ambition to achieve the long-cherished goal, i.e., to become morally perfect. Those, who are not capable of standing this constantly-unending pressure of moral work, but still are trying to be moral, are faced with the danger of slipping into mysticism, which, according to Rubinstein presupposes an opportunity of merger with the Absolute, and, therefore, achievement of perfection.

The danger is that such mystical false perfection is in reality anti-moral, because a person, who believes, that he/she is perfect is, in the words of Nietzsche, "beyond good and evil". By contrast, pathos of the ethical concept as an infinite task is absolutely anti-mystical, it is "in that feeling of distance, which it in the true self-criticism presupposes between me and the absolute (in the immanent-ethical terms – between me and God – in the religious terms. God is transcendental). He is not given and cannot be given in any concrete givenness. (There is no mystical unity with God, there is only the infinite moral work of drawing closer to God). Ethical perfection is not given by anyone or anything; it is created by one's own moral work only"[50].

However, Cohen's ethical concept is not simply anti-optimistic, on the one hand, it is not anti-humane, one the other hand, it does not quit its place in the philosophical system, where it will never lose its link with logic all the way. This type of humanity, i.e., non-meaninglessness of endless moral work and "recovery" of the connection with logic is behind Cohen's "idea of God". The interconnection

[50] S. L. Rubinstein, *On philosophical system of H. Cohen*, cit., p. 256.

between the logical and the ethical is again shown here through the religious aspect. Cohen's "idea of God" showcases such type of synergy of the ideal (due) and the present, which, on the one hand, justifies the present in the face of the bottomless abyss lying between the imperfect present and the perfect ideal of the future; the future here does not disappear in the mist of the uncertain infinity, neither does it permit merger with this ideal of the future in some sort of mystical ecstasy, because the mind is aware that it is simply "an idea", not God himself, it is simply a principle of practical mind in its ethical realization.

Due to the fact that ethics is the reality of the due, ethical ideal has to have its meaning and actualness in recent reality. Using this task, which is aimed at "transforming rootedness" of ethics in cultural work of the modernity, another Russian-Jewish author Aaron Steinberg explains the reason why the idea of the good "had to be transformed into the 'idea of God'" by Cohen. Cohen's optimism regarding evaluation of place and significance of systematic philosophy in the history of human culture would rest on the untested preconception, if Cohen did not decide to include the major term of religion into his systematic ethics"[51].

At the beginning of the XX century after an almost fifty-year-long supremacy of the positivist conception, a new interest to the problem of natural law appears in the Russian jurisprudence. The most popular author, who proved the necessity and justifiability of the theory of natural law, was Pavel Novgorodtsev[52]. This kind of interest uniquely reflects the all-Russian tendency, which has been existing in the course of history of legal studies, namely ethico-centrism of the Russian culture, rejection of the Western-European liberal interpretation of the natural law by a Russian person, who sees is as a theory of individual rights and freedoms, which mostly uses the notions of "truth", "conscience", "grace", and "the good". One of the supporters of the concept of natural law's revival – Evgeniy Trubetskoy pointed out this necessity in his substantiation: "Regulations of the natural law, by their content, as the moral regulations as well. Natural law is the same as truth: it embraces the whole unity of those moral requirements in itself, which make us either obey or disobey a certain external legal authority: it includes a complex of those moral norms, in which every authority, every human power and any positive law in general finds its justification or condemnation […] Natural law is the synonym of the moral and the due in the law. Therefore, it plays a dubious role in history. On the one hand, it is a moral foundation of any concrete legal order. Any positive law can demand obedience from people in the name of moral right of a certain social authority, a certain power, because the existing order of law is the good for this given society, natural law gives it the sanction and serves as its supporter"[53].

[51] A.Z. Steinberg, *Hermann Cohen as a teacher (1842-1918)*, in A.Z. Steinberg (Ed.), *Philosophical works*. Saint Petersburg, 2011, p. 302.

[52] See his works: *Historical school of lawyers*, 1896; *Kant and Hegel in their studies of law and state. Two typical constructs in the sphere of the philosophy of law*, 1901; *Moral idealism in the philosophy of law (To the problem of revival of natural law*).

[53] E. N. Trubetskoy, *Encyclopedia of law*, Saint Petersburg, 1998, pp. 66-67.

An animated discussion among Russian philosophers and theoreticians of law was caused by the idea of natural law with changing content, which was developed by Cohen's student Rudolph Stammler[54]. Savalsky enters this discussion as well. He believes that the solution of the legal problem is the solution of the problem of philosophy of law, where solution of the latter fully depends on the solution of the problem of natural law. The author singles out a range of terms, which make up the content of philosophy of law; these terms provoke different points of view: "The notions of freedom and personality, the meaning of coercion in law; definition of legal phenomenon as reality; and the learning about legitimacy of legal phenomena"[55]. Next, he states: "Cohen's critical philosophy enunciates, as we have seen, freedom and personality not as an empirical and intelligible fact, but as a special point of view, special research method, method of ethical evaluation, teleological method proper based on its final goal"[56].

According to the conviction of the Russian author, in its approach to natural law critical philosophy overcomes the extremes of metaphysics and positivism: "Natural law is not reality, as metaphysics suggested, however, it is not simply a misperception, as positivism in law suggests"[57]. As a conclusion on the solution of the problem of natural law he states: "Natural law has to be understood as an idea of law, not a transcendental idea of legal experience. However, idea is not being or thing, it is not non-being either. As a notion of systematic philosophy, idea is a thing in itself, because it acknowledges continuity of methods of cognition of human experience in general, and, correspondingly, distinguishes between spheres of transcendental consciousness. As a term, which is marginal to this sphere, it is a maxima, a point of view, a method. The idea of natural law has to be represented on the one hand, as a thing in itself, and on the other hand, as a method. As a thing in itself it is a meta-legal term, while as a method it is a special way of viewing positive law"[58]. According to an opinion of the Russian philosopher, theoretical significance of the idea of natural law is that the definition of law will never be a complete one, it will always

[54] It is worth pointing out the fact that two fundamental works written by Stammler were translated into Russian. These works justify the idea of natural law with changing content. Particularly, in one of his works Stammler states: "We deny neither an opportunity of ideas regarding natural law in general, nor an opportunity of establishing the principle of natural law, we simply deny the attempts of the representatives of the natural law study to establish principles of law with certain content, which can act as an unconditional sample. This is definitely impossible. […] There is natural law, but there is also natural law with changing content. By natural law I mean those legal principles, which contain theoretically correct law under certain known empirical conditions […]" – R. Stammler, *Economy and law from the point of view of material understanding of history*, Saint Petersburg, 1899, p. 166. Similar reflections are presented in the other work, which was translated into Russian *Essence and tasks of law and legal studies*, Moscow, 1908, pp. 7-12, etc.

[55] V. A. Savalsky, *Foundations of the philosophy of law in scientific idealism. Marburg school of philosophy: Cohen, Natorp, Stammler, et.al.*, cit., p. 206.

[56] Ibid., p. 207.

[57] Ibid., p. 208.

[58] Ibid., p. 209.

remain relative. Practical significance of this idea is that it acts as a special method of viewing natural law, method of its criticism and evaluation.

Speaking of the idea of natural law with changing content, it does not cause anything but irony in Savalsky: "The formula of natural law with changing content has as much sense as, say, formula of science with changing content"[59].

Cohen's second major discovery in the theory of law (after ethic's orientation in jurisprudence or, in other words, construction of this theory, orientation of the term "jurisprudence" in logic and ethics) is, according to Savalsky, the thought of the Marburg Neo-Kantian that philosophy of law cannot be anything else but theory of legal experience. Here, according to the Russian philosopher, analogy with theory of cognition is quite appropriate and convincing, as this theory, which, being oriented towards scientific cognition, cannot be anything but theory of experience or logic of pure cognition.

Cohen's philosophy of law uncovers the simplest element of legal experience, which, according to Savalsky, is legal relationship. The latter, in its turn, cannot be pictured without four points, which, according to the Russian author, are the major categories of law: subject, object, relationship proper and its rule (norm, law). Then the essence of philosophy of law lies in discovering the similarities and differences using these categories in logic and ethics.

Comparing utilization of open categories in the theory of cognition in jurisprudence as well, Savalsky turns the reader's attention to the following differences: if the subject of cognition is "transcendental apperception", the subject of legal experience is an individual, if things are the objects of cognition, then the objects of legal reality are actions of legal subjects towards these things. Therefore, legal relations are always relations between subjects. Specifics of this attitude are that it is formed by the subjects and is included into creation of a subject (as an object). This kind of relationship cannot be a relationship according to the rule of causality; it can be a relationship only in accordance with the rule of reasonability, as well as the rule of the goal in itself. Savalsky's final question is: "What is philosophy of law according to its content and method?" He gives an answer to his own question: "Philosophy of law is the philosophy of legal relation and its elements. This philosophy involves uncovering logical and ethical content of elements of legal attitude. Furthermore, it is inevitably a learning about legal reality and consistency of legal phenomena; learning about formation of legal terms, its margins with causal and theological theories"[60].

Savalsky once again makes an attempt to substantiate the correctness of Cohen's concept of transcendental philosophy, which is appropriately concentrated in his proposed orientation of ethics in jurisprudence, through analysis of arguments against the popular beginning of the XX century Russia psychological theory of the famous Russian and Polish theoretician of law – Leon Petrażycki. Starting from

[59] Ibid.
[60] Ibid., p. 214.

1900, Petrażycki actively develops theory of law, which is based on the nature of legal and moral emotions[61].

In reality, when Cohen is talking about ethic's orientation in jurisprudence, according to Savalsky, one has to presuppose two necessary connotations: firstly, it is necessary to keep logic in mind at all times, secondly, mutual visualization in this kind of orientation: similarly to ethics orientation in jurisprudence, there is orientation towards jurisprudence in ethics. This kind of consistency and mutual visualization are being demonstrated and proved by Savalsky all the time. Particularly, formation of legal terms pertains to teleological method of term formation. The proof of it lies in the problem of scientific ethics, which is oriented towards logic and jurisprudence. In its turn, categories of jurisprudence can open up major moral terms, such as moral law, action, pure will, subject, individual, attitude more precisely and fully. These terms are terms of both ethics and jurisprudence.

Due to the fact that the major task of critical philosophy in jurisprudence is liberation of legal terms from metaphysics and psychology, which takes place if we orient them in ethics and logic, Savalsky's address to criticism of psychological concept of law, which belongs to Petrażycki, looks rather reasonable. First of all, he proves that the legal problem is formulated as a problem of legal experience. The latter, in its turn, is concentrated on two issues: what is legal reality and what is legal conformity. The main postulates of Petrażycki's theory are as follows: "Legal phenomenon is located there and only there, where it is experienced psychically"[62]. Petrażycki is faced with a dilemma in his choice: "legal reality is either subjects of the external world, or psychic acts. Legal reality does not mean subjects of the external world […] Therefore, legal reality means psychic acts"[63].

Unlike Petrażycki, who consciously submerged the legal sphere in psychology, Savalsky believes that Cohen offers a very good term, which helps to solve the problem of legal reality. This term is "action", which overcomes intermixture of genetic and systematic approaches, individual and transcendental consciousness, which is inevitable in the psychological method.

Continuing to analysis Cohen's train of thought, Savalsky pays attention to the fact that legal reality is not always reality of attitude, while legal attitude is an attitude of two wills. At that, legal attitude cannot be classified according to the law of causality, because is "does not stand under the law of causality, but rather under the sign of telos"[64].

Legal attitude is acceptable between subjects only. Therefore, legal subject a priori needs the Other subject. Ethics and jurisprudence meet in the term of subject,

[61] See his works: *Introduction into the study of law and morality*, 1905; *Theory of law and state in connection to theory of morality* in two volumes, 1907.

[62] V. A. Savalsky, *Foundations of the philosophy of law in scientific idealism. Marburg school of philosophy: Cohen, Natorp, Stammler, et.al.*, cit., p. 289.

[63] Ibid., p. 291.

[64] Ibid., p. 298.

they create self-consciousness through the Other and help to discover the methodological aspect of the philosophy of law.

Unlike thinking or wish, pure will of objectless. This means that the difference between logic and ethics lies in the fact that the problem of logic is subject of cognition, while the subject of ethics is a subject, self-consciousness. The Other is the formative origin of I (me). Self-consciousness is conditioned by the consciousness of the Other, and here Savalsky sees ethic's turn from theology to jurisprudence. He concludes that "action is nothing else but self-opening of will for selfness; creation of self-consciousness, self-consciousness of pure will"[65].

The content of the theory of legal experience remains incomplete without viewing the problem of state. That is why Savalsky concentrates on interpretation and explanation of Cohen's discussions, which are dedicated to the solution of the problem of the state. The Russian author pays attention to the fact that the theory of critical idealism views the state from the systematic, rather than genetic point of view, under the sign of telos, rather than in the causative row of events. The state, which is understood like this, has to be represented as a specific form of communication.

Savalsky pays special attention to the two definitions of state, which Cohen gives in this *Ethics of pure will*, which he sees as the underlying definitions in transcendental analysis of the state: the state is the "world of spirits" and the state is a perfect union of free people. At that, the term "spirit" for Cohen has a non-religious content – theoretical culture. Speaking of the second definition, the important thing here is knowing the real relationship between the empirical state and the idea of state. On the one hand, Cohen's understanding of state should not be confused with that of Hobbes and Hegel. Just like a concept, which can be different from an idea, a phenomenon is different from noumenon, the idea of the state as the perfect union of moral personalities differs from the actually existing state structures. On the other hand, the idea of state cannot be taken as an empty "fiction", a subjective invention, a mere fantasy. Savalsky emphasizes that according to Cohen's conviction the idea of state should be given the function of methodological hypothesis, namely the hypothesis of ethical self-consciousness, ethical subject in the state. Thus, the state, according to Cohen and scientific idealism in general, should be understood as a dual unity: both as a usual existing state and as the state in its idea. It is in this sense that we can create the correct formula for the relationship between the empirical and the ideal state, as well as for the interaction between the state and the individual. Cohen and Savalsky see traits of an ideal future in the real state, apotheosis of the state in the works of the Marburg Neo-Kantian should be seen from this perspective only. Cohen's scientific idealism in his understanding of state "states that homo noumenon makes sense not because in never happens and will never happen, but because is has already been given in homo phenomenon, and therefore, by the analogy, ideal state has already been given in the empirical, but not in the sense of coincidence, but in the sense of the goal, i.e., task, i.e. in the sense that an ideal person,

[65] Ibid., p. 305.

if we are talking about him, must and has to be formed from the empirical, not from something unusual and unusually; in the same way, an ideal state must and has to be formed from history only, not by means of a magic leap somewhere"[66]. Therefore, Cohen's understanding of state is opposed to understanding of state, which belongs to anarchism, which hypostatizes an individual and converts the state into nothingness. It is also opposed to understanding of the notion "state" in Hegel's works, who grants the state with supreme qualities of morality, in which an individual has to be completely dissolved. Cohen's scientific idealism, according to Savalsky, offers the third, and the most acceptable, solution of the problem of an individual and state: they are both subject to the idea of personality and moral reason.

This statement of Savalsky causes irritation on behalf of Novgorodtsev. The latter insists that Savalsky distorts the actual thought of Cohen about the relation between state and individual: in Savalsky's vision the point of influence is shifted towards personal moral creative work, while from Cohen's point of view "it resides with the key significance of the idea of the state"[67]. However, Savalsky fairly thinks that these accusations do not have anything in common with reality, because these two judgments (i.e., personal moral creative work and key significance of the idea of the state) are not contradicting each other, they are in the state of mutual compementarity. According to Cohen, moral will of an individual, just like his reasoning, does not need any principles, except for will proper and reasoning proper. The idea of state gives the creative principle of human will the vector of its creativity. Savalsky points out the obvious (for him) thought of Cohen that moral creative work of an individual "has to move in the direction of creation of a perfect state through reforms and fair legislation in general. Moral creative work does not have to move towards elimination of legal order, or its substitution with something else, something extra-legal…it has to move towards improvement of the legal order, towards its 'idealization', or in other words, implementation of the moral idea in it"[68].

That is how in his work Savalsky made an attempt to present Hermann Cohen's philosophical position as the most well thought-out, consistent and productive system of transcendental idealism. This system has become Kant's fundamental discovery, but due to various reasons, it remained essentially unfinished, in its philosophical and methodological, i.e., transcendental part. The most obvious traits of such incompleteness (in this case one has to talk about the incompleteness of Kant's system, rather than its openness), which turned out to be, as one may put it, stumbling blocks for all researchers-followers of transcendental philosophy. These traits lead to emergence of erroneous contemplations and subjective interpretations. They became the "notorious thing in itself" (or thing on its own), or rather its transcendence towards the thing, which it starts, i.e., the process of cognition, and logic's breakoff from real scientific grounds, in essence, its non-scientific, free subjective

[66] Ibid., p. 314 (Footnote).
[67] P. I. Novgorodtsev, *Russian follower of H. Cohen*, cit., p. 660.
[68] V. Savalsky, *Rely to prof. Novgorodtsev*, cit., p. 366-367.

nature. And if in the logic of thinking the "imperfection" of Kantian interpretation of the thing in itself is not so principled and tragic, in the ethics it, together with the lack of scientific analogue of mathematics for logic, leads to irreparable consequences for the whole of Kant's system, and Fichte's philosophy became an indicator of that. Therefore, Kant has to be understood systematically; otherwise recurrences of positivism (materialism), on the one hand, and Fichteanism, on the other hand, are inevitable, as evidenced by the development of the entire post-Kantian philosophy. In his work Savalsky made a special emphasis on the fact that Hermann Cohen's approach is different from all other interpretations of Kant's works due to his ultimate consistency, which, in its turn, due to the obvious and irreparable corrosion in Kant's system uncovered through such approach, leads to recreation of the whole system of transcendental philosophy.

However, not all researchers agree with the radical changes, which Cohen introduced into Kant's system, with unambiguous positiveness. Thus, a modern German philosopher Josef Klein, expressing the opinion of the majority of the opponents of the critical philosophy of the Marburg school of Neo-Kantianism leader notes that Cohen's version of "transcendental philosophy asks only about the relation between science and law, constructs its hypotheses, as opposed to really specific questions it moves into specific area of those relations. In this case, scientific idealism truly limited an idealistic question of the relation of the noumenal and the phenomenal world of ὀντως ὀν and μή ὀν. Methodical nature of scientific idealism […] necessarily causes elimination of the postulates of practical reason in the form in which they are found in Kant's works. They are, after all, nothing more than the postulates of a real person, rather than postulates of a man of science"[69].

It is worth pointing out that all major flaws of the fundamental investigation, which was carried out by Vasily Savalsky, are somehow connected with the fact that having viewed philosophical system of the head of the Marburg school of Neo-Kantianism, due to the lack of the final part of Cohen's system in general (i.e. philosophy of religion) he could not correctly represent the two central concepts of both ethical and religious parts of the systematic constructs of the Marburg Neo-Kantian in all their contradictions, namely, the concept of God (the idea of God) and human (individual).

An individual becomes a legal person, he is dissolved in the legal reality and legal relations, therefore, loses his purely individual, selfness features. But what is selfness, individuality? How to understand it, let alone describe it? Means of science alone are not enough; it will always operate with a certain generalized image (concept) of a man. That is why during his mature period of his work Cohen refers to the study of the phenomenon of religion and reveals the individual as the sole through his sinfulness and correlation with the sole God in the *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. As A. Poma points out, "this is the 'triumph of religion',

[69] J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus*, Göttingen, 1976, p. 64.

which supplements the triumph of ethics and does not contradict it in the understanding of an individual as a rational being, and therefore, moral being, because he is unique, he is not simply an art and part in humankind, which means, that the triumph of a religion is in particular in the introduction of the wealth of an individual into the process of actualization of humanity"[70].

2.2. *B. Kistyakovsky on the independence of the science of law from philosophy and H. Cohen*

Among Russian theoreticians of law (not only positivist-minded ones), perhaps, from the very beginning of the study of law one could observe strengthened commitment to justification of the independence of the philosophy of law. It is in full exemption from philosophy and ethics above all, that many people of legal profession have seen a positive trend of self-determination of legal disciplines. The idea of search for foundation, which would take into consideration both certain (theoretical) dependence of law from philosophy and law's full (empirical) independence from philosophy inspired an outstanding Russian philosopher of law, follower of the Baden school of Neo-Kantianism – Bogdan Kistyakovsky, who confirmed his hypothesis about theoretical independence (albeit partial) of the science about law from philosophy in the works of Hermann Cohen. This relatively strange (to say the least) interpretation of Cohen's position, which was fully determined by his own approach to understanding of law. The Russian scientist tried to compromise between the idealistic and positivist concepts of law. The fact that such compromise is possible in principle, due to fundamental differences in the methodology of the investigation, has once again been proved by an attempt made by Kistyakovsky. And the most likely and clear indication of subjectivity and eclecticism of this attempt made by the Russian philosopher-lawyer is his evaluation and interpretation of Cohen's philosophy of law. With regard to the Marburg Neo-Kantian transcendental philosophy Kistyakovsky tries to maintain, as it seems, the most objective approach: neither sweeping and absolute rejection, nor consistent support and encouragement, but rather friendly criticism, which reveals positive and productive ideas of the generally incorrect philosophical and especially philosophical and legal constructs of the Marburg school and its principal representative.

The Russian author explains his position, which states that legal science is independent from philosophy, by the fact that he does not consider philosophy to be science, again due to the lack of its empirical (factual) aspect. In his opinion, philosophy fully belongs to theory, therefore, it cannot be perceived as science in the full sense of this word. This mildly speaking strange conclusion does not rely on the statement that there are as many philosophical systems in philosophy as there are philosophers. Kistyakovsky concludes: "That is why, while legal science was going along the track, which was shown by philosophy, it did not possess the advantages,

[70] A. Poma, *Critical philosophy of Hermann Cohen*, cit., p. 267.

which characterize scientific knowledge"[71]. Thus, the train of thought of the Russian legal scientist repeats the arguments of positivism and fully ignores Kant's acquisition of philosophy, where he proved that the only justification for scientific of philosophy can be found in its efforts aimed at uncovering conditions of opportunities of science proper.

Although the author does not want to fully share positivist views on philosophy, believing that some of the ideas proposed by philosophers can be productive in law as well. In addition, positivist methodology is unable to consistently explain the transition from large scale empirical data to general theory. That is why, in his opinion, one should resort to the ideas, which are developed in the philosophical system of Hermann Cohen. It is in the ethical constructs of the Marburg philosopher that Kistyakovsky finds the positive point for consideration of progress in legal science. Turning to the analysis of achievements and failures in Cohen's ethical constructs, the Russian lawyer highlights Cohen's most notable and original innovation, namely orientation of ethics towards jurisprudence. He believes that clearly negative evaluations made by his colleagues E. V. Spektorsky, E. N. Trubetskoy, and P. I. Novgorodtsev are too hasty, subjective and unsubstantiated. In opposition to them, Kistyakovsky offers to look at Cohen's innovation more closely from both the historical and the substantial sides.

The Russian author believes that an idea to orient ethics towards jurisprudence leads to a more fair and correct correlation between ethics and law inside practical philosophy, because in such case "due to theoretical developments, which it gained in jurisprudence, law gains independent significance for ethics"[72].

The matter of principle for the proof of positive view on such step in the ethical constructs of the Marburg philosopher, according to Kistyakovsky, is the clarification of the following: which jurisprudence Cohen focuses his ethics on. As a specialist in the sphere of law, the Russian author believes that it is necessary to pose this question and answer it fully. Here Kistyakovsky finds out that Cohen does not orient ethics towards general theory of law, which would be a logical thing to do for a philosopher; he orients it towards dogmatic jurisprudence. To prove his conclusion, he comes up with an argument that the German philosopher in his work "Ethics of pure will" uses about 70 terms from dogmatic jurisprudence. Among them are "subject and object of law, legal person, corporation and state, legal relationship and legal institution, legal settlement and agreement, breach of law, crime and violation, guilty intent and negligence, etc."[73].

What conditions Cohen's choice? Kistyakovsky believes that the German philosopher's choice of dogmatic jurisprudence is perfectly justified in view of the fact that it is less susceptible to historical conflicts than the theory of law. Although

[71] B. A. Kistyakovsky, *Social sciences and law*, in B. A. Kistyakovsky, *Philosophy and sociology of law*. Saint Petersburg, 1998, p. 231.
[72] Ibid., p. 233.
[73] Ibid., p. 236.

dogmatic jurisprudence is in some way dependent on the theory of law, its focus on specific practice allows dogmatic jurisprudence to demand greater certainty and finality from its terms, which ultimately determines its relative independence. Excessive enthusiasm for dogmatic jurisprudence of the German philosopher and his almost complete disregard for legal theory, according to the Russian author, leads to the fact that Cohen overlooks the need to interconnect these two legal sciences, which, in its turn, becomes the cause of all the flaws of ethics' orientation to jurisprudence in the system of ethical constructs of the Marburg neo-Kantian.

Kistyakovsky finalizes his critical analysis of Cohen's ethics with the following statement: "But it does not abolish the fundamental importance of H. Cohen's attempts to redefine the relationship between law and philosophy. In any case, whatever the attempts to assassinate independence of the legal science still would be committed in the future by philosophy, the fact that orientation of 'Ethics pure will' is towards law will always retain value as a moment of liberation of the legal science from philosophy"[74].

Nevertheless, considering all particular advantages and achievements of Cohen's ethical constructs, in Kistyakovsky's opinion they still failed. The German philosopher in his orientation of ethics towards law does not address the entire range of legal sciences, and takes only one of them as its basis, namely the dogmatic jurisprudence, in his works the latter is the part of the social whole, which, of course, does not contribute to clarification of the essence of law in the empirical reality. Deontological nature of Cohen's ethics also ignores the empirical reality of law's functioning. Thus, law is cognized in the ranks of the due, not the prevailing or the present. Finally, the German philosopher does not pay any attention to the historical process of emergence and development of the legal theory, which deprives his work of an opportunity of connection with the empirics.

Therefore, according to B. Kistyakovsky, ethical concept of the Marburg Neo-Kantian does not synthesize theoretical constructs and empirical facts in itself, does not perform their consistent harmonization, on the contrary, it increases the gap between theory and practice in the legal sciences.

Conclusion

Today, after a nearly century-long break, we can observe the revival of interest in the Russian researchers of law to the concepts of philosophy of law of the Russian followers of the Neo-Kantian schools. However, there is a lasting impression that for these researchers there was no deep and comprehensive discussion of the problems of jurisprudence, which took place at the turn of the twentieth century, for them these problems either did not exist or did not have any importance. One can pay attention to the baseless and unsubstantiated accusation of Neo-Kantianism of ignoring legal

[74] Ibid., p. 238.

practice and legal reality. One can again hear re-assertions about the advantages of positivist and sociological methods in the study of law, about the need to understand theoretical constructs depending on the empirical facts, about the physical unity of the matter and the due, of the being and the oughtness[75]. Even in the very few works[76], which present positive evaluation of the Neo-Kantian approach to the analysis of law, Russian Neo-Kantianism is presented as a single front, as if there were fundamental differences between the two main Neo-Kantian schools, which served as one of the bases of V. A. Savalsky's speech and caused an unjustly sharp rebuke from his ideological opponents, as if his research, seeking to introduce the concept of legal philosophy of the head of the Marburg Neo-Kantianism as a necessary and essential part of the whole system of philosophy, did not exist.

One can only hope that time will come when we will be able to assess achievements belonging to the Russian Neo-Kantian philosophers of law, as well as the productivity of dispute between the followers of Marburg and Baden schools, as well as the productivity of Cohen's methodology for studying contemporary processes in the theory and practice of law.

[75] Here are some of the samples of such contemplations: "Against the background of the strengthening 'socialization' of the Western legal science, which took place at the turn of the century, the motto 'Back to Kant!' was nothing but a methodological archaism and theoretical escapism, a runaway from the solution of the problem, which by that time was formulated by the whole course of the previous thought, for the solution of which there were objective historical conditions, – the study of the essence and precise historical forms of law as a complex and developing *social* phenomenon, which was eventually conditioned by the development of industrial relations" – Z. V. Solomko, *In the circles of legal Neo-Kantianism: to the problem of reception of Kantian philosophy of law in the Russian understanding of law*, in «Gaps in the Russian legislation», 1 (2012), p. 231. At that, they refer to the alleged global trend in the modern study of law: "The main trend in the western jurisprudence of recent decades is *sociologization* of legal knowledge against the background of the apparent *critical turn*. In other words, it is a recognition of 'things in themselves' outside the legal form, postulation of the need for knowledge about it and the subsequent radical distrust of attempts to find the right foundation in reason or another ideal / ideological substance. Hence comes the keen interest in the Marxist and early Soviet theory of law, which was demonstrated by the Western scholars during the XX and the XXI centuries"- Z. V. Solomko, *Finite foundations of law in Noe-Kantian and Marxist perspectives*, in «Business in law. Journal of economics and law», 5 (2012), p. 31.

[76] See: E. A. Frolova, *Neo-Kantian philosophy of law in Russia at the end of the XIX – beginning of the XX century*, Moscow, 2013, 600 p., see also a review of this monograph: V. N. Belov, E.A. Frolova, *Neo-Kantian philosophy of law in Russia at the end of the XIX – beginning of the XX century*, in «Kantian collection», 2 (2014), pp. 69-72; E. A. Frolova, B. A. *Kistyakovsky on the nature of law*, in «Kantian collection», 2 (2014), pp. 62-68.

La questione dell'arte tra filosofia dei valori e *Kulturkritik*: su alcuni scritti di Jonas Cohn editi nei primi anni della Grande Guerra (1914-1916)

Domenico Spinosa

> «La verità del giudizio è senza tempo. E anche se il giudizio che si pronuncia realmente è un processo temporale, la sua temporalità rimane non sostanziale per il suo valore di verità.»
> «Non dobbiamo mai perdere i Greci – tuttavia è stata una conquista quando il *Nibelungenlied* ci è stato di nuovo donato.»
> J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur* (1914)

1. *Contesti, problemi e figure: l'anno simbolico del 1914, la Grande Guerra e la filosofia come compito critico*

Autore ancora oggi poco approfondito e ingiustamente (si potrebbe aggiungere anche inspiegabilmente) un po' trascurato, Jonas Cohn[1] (1869-1947) completa i suoi

[1] Per un inquadramento generale sulla sua figura come sulla sua opera, cfr. H. L. Ollig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979, pp. 82-87, e in part. M. Heitmann, *Jonas Cohn. Philosoph, Pädagoge und Jude. Gedanken zum Werdegang und Schicksal des Freiburger Neukantianers und seiner Philosophie*, in W. Grab - J. H. Schoeps (Hrsg.), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart, 1986, pp. 179-199 e I. Idalovichi, *Grundprinzipien einer kritischen Dialektik zwischen Kant und Hegel. Bemerkungen zu Jonas Cohns kritisch-dialektischer Philosophie*, in «Kant-Studien», v. 80, n. 3 (1989), pp. 324-344 come anche i due seguenti studi monografici: I. Idalovichi, *Die Dialektik des Utraquismus*, Frankfurt am Main, 1991 (pubblicazione della dissertazione *Dialektisches Denken innerhalb des Neukantianismus. Kritische Untersuchungen zu Jonas Cohn dialektischer Philosophie*, discussa ad Heidelberg nel 1981) e M. Heitmann, *Jonas Cohn (1869 - 1947). Das Problem der unendlichen Aufgabe in Wissenschaft und Religion*, Hildesheim - Zürich, 1999; per brevi cenni biografici, cfr.: M. Heitmann, *„Jedes Gefühl der Zugehörigkeit fehlt". Jonas Cohn (1869-1947) - Einblicke in ein deutsch-jüdisches Gelehrtenleben*, in «Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut», n. 4 (2001), pp. 1-4. Riguardo le tematiche legate alla filosofia dei valori in Cohn e più strettamente in relazione ai temi affrontanti nel presente contributo, si veda: E. Massimilla, *Avalutatività, valutazione e filosofia dei valori: Jonas Cohn contro Max Weber*, oggi in Id., *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Napoli, 2000, pp. 175-218; tale contributo accompagna la traduzione italiana (tra l'altro, ancora unica degli scritti del filosofo) del seguente saggio: J. Cohn, *Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft*, in «Logos», Bd. 10 (1921-22), pp.

studi accademici formandosi all'indirizzo neokantiano del Baden e si abilita all'insegnamento universitario in filosofia e pedagogia presso l'Università di Friburgo nel 1897 con Wilhelm Windelband, discutendo la tesi dal titolo *Beiträge zur Lehre von den Wertungen*[2]. Come osserva Siegfried Marck in un suo fortunato articolo del 1949, Cohn è fra le figure principali di quel "giovane neokantismo" che tendeva «a superare le tradizionali divisioni di "scuola"», come «a mettere in discussione le posizioni dei "maestri" aprendo nuove prospettive che non rimasero senza eco sui maestri stessi»[3]. Come è stato già notato[4], a dare una spinta decisiva ai "giovani" allievi del scuola sud-occidentale come di quella marburghese verso nuovi orizzonti problematici, fu in modo inevitabile soprattutto lo scoppio della prima guerra mondiale che venne a rappresentare una vera e propria situazione eccezionale, provocando una sorta d'interruzione e di traumatico smarrimento destinato a far mutare nel profondo il contesto filosofico neokantiano: ciò comportò dall'interno processi di revisione di temi e indirizzi predominanti già consolidati nel tempo verso appunto una considerevole sistematizzazione di nuovi orientamenti.

Durante questa stagione scossa e tormentata anche Cohn, confrontandosi col tramonto del mondo storico-culturale che faceva da sfondo, e allo stesso modo da supporto, alla posizione predominante per diverso tempo tenuta dalle correnti filosofiche neocritiche in Germania, partecipa attivamente con diverse pubblicazioni al dibattitto cruciale intorno al senso e significato della *Kulturkritik*[5], venendo poi a interessarsi più specifica-

195-226; tr. it. *La conoscenza dei valori e la priorità dell'affermazione. Riflessioni connesse alla dottrina dell'avalutatività della scienza di Max Weber*, a cura di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XIII (2000), pp. 255-290. Resta, inoltre, a dir poco preziosa la *Selbstdarstellung* che il filosofo scrisse nel 1921, intitolandola *Jonas Cohn*, e che si trova ancora oggi, in: R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 2, Leipzig, 1921, pp. 61-80.

[2] J. Cohn, *Beiträge zur Lehre von den Wertungen* (Habilitationsschrift), in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Bd. 110 (1897), pp. 219-262.

[3] S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn*, in «Archiv für Philosophie», Bd. 3, H. 2 (1949), pp. 144-164, qui p. 144.

[4] C'è un «radicale mutamento di clima che, durante e dopo il primo conflitto mondiale, investe la cultura filosofica tedesca, segnata, nel suo complesso, dalla fine dell'"egemonia' che le diverse correnti del neokantismo avevano esercitato in Germania (e non solo in Germania) a cavaliere tra Otto e Novecento. Infatti, di fronte alle questioni ultime e fondamentali poste con rinnovata forza dagli eventi (la guerra e il suo disastroso epilogo, la fine del Reich guglielmino e la tormentata nascita della Repubblica di Weimar) […], l'esercizio della filosofia come sapere critico volto a cogliere le condizioni di possibilità delle scienze e di ogni altro ambito dell'attività culturale umana apparve ben presto alle giovani generazioni destituito di ogni significato effettivo», in E. Massimilla, *L'immagine di Kant nel* George-Kreis (2005), poi anche in Id., *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Soveria Manelli, 2008, pp. 109-110. Su questi temi, si veda anche: M. Ferrari, *Introduzione a Il Neocriticismo*, Roma-Bari, 1997, pp. 195-214.

[5] A tal proposito, si vedano i seguenti contributi, tutti pubblicati nell'arco del biennio 1914-1916: J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, Leipzig, 1914, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*, in «Logos», Bd. V, H. 2 (1914-15), pp. 125-144; Id., *Zur Kritik der modernen Kultur*, in «Kant-Studien», Bd. XX (1915), pp. 187-198 e Id., *Die Erfüllung des befreiten Geistes als Gehalt der gegenwärtigen Kultur*, in «Preußische Jahrbücher», Bd. 166 (1916), pp. 461-474. Sul volu-

mente a come questo tema poteva essere messo in relazione all'ambito degli studi estetici[6]

me del 1914 in particolare, si veda l'importante e significativa recensione dell'epoca di E. Troeltsch, *Eine Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus* (1916), oggi in Id., *Rezensionen und Kritiken (1915-1923)*, hrsg. von F. W. Graf, Berlin, 2010, pp. 137-166; si rimanda anche ad: A. Liebert, recensione a J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, in «Kant-Studien», Bd. 20 (1915), pp. 314-317. Sul confronto tra Troeltsch e Cohn riguardo questi temi, cfr. M. Wolfes, *Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus. Zur Diskussion zwischen Ernst Troeltsch und Jonas Cohn um Grundfragen der kulturphilosophischen Systematik*, in «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Hrsg. im Auftrag der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft von F. W. Graf, Bd. 14 (2001), pp. 32-83.

[6] J. Cohn, "Kunst und Lebensgestaltung", in Id., *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., pp. 144-176, Id., *Die Autonomie der Kunst und die Lage der gegenwärtigen Kultur*, in Aa. Vv., *Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Berlin 7.-9.10.1913, Stuttgart, 1914, pp. 91-101 (poi riprodotto, in versione ridotta e con lo stesso titolo, in E. Utitz, *Aesthetik*, Berlin, 1923, pp. 175-186) e Id., *Nationale Wissenschaft und nationale Kunst*, in «Preußische Jahrbücher», Bd. 161, H. 2 (1915), pp. 193-206. Vale la pena qui di ricordare almeno che Cohn era stato già nel 1901 autore di una *Allgemeine Ästhetik* (Liepzig). Oltre a essere il contributo di riferimento della scuola del Baden per l'ambito estetico della riflessione filosofica, questo volume fu al centro di un ampio dibattito che produsse non poche discussioni e rifrazioni, le quali animarono in modo acceso gli scenari legati non solo in senso canonico alla disciplina filosofica, ma anche e soprattutto quelli inerenti all'ambito degli studi scientifici sulle possibili relazioni fra psicologia e arte, in particolare negli scenari della scuola di Theodor Lipps a Monaco, di quella di Franz Brentano e Alexius Meinong a Graz come della *Kunstwissenschaft* in generale. A proposito di interessi di studio legati alle scienze empiriche, va anche tenuto presente che Cohn, dopo aver conseguito nel 1892 la laurea in fisiologia vegetale a Berlino sotto la guida di Simon Schwendener (cfr. J. Cohn, *Beiträge zur Physiologie des Collenchyms*, Berlin, 1892), si rivolse allo studio della psicologia sperimentale andando a pubblicare sulle «Philosophische Studien» (rivista voluta da Wilhelm Wundt e legata all'attività del laboratorio di psicologia da lui fondato e diretto a Lipsia) come sulla «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» diversi contributi circa la tonalità emotiva delle sensazioni cromatiche, l'interazione tra la memoria acustico-motoria e quella visiva come anche l'incidenza emotiva dei concetti: cfr. J. Cohn, *Experimentelle Untersuchungen über die Gefühlsbetonung der Farben, Helligkeiten und ihrer Kombinationen*, in «Philosophische Studien», Bd. X (1894), pp. 562-603, Id., *Die Gefühlswirkung der Begriffe. Ein Beitrag zur psychologischen Erfassung der Geschichte der Philosophie*, in «Philosophische Studien», Bd. XII (1896), pp. 297-306, Id., *Experimentelle Untersuchungen über das Zusammenwirken des akustisch-motorischen und des visuellen Gedächtnisses*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», Bd. XV (1897), pp. 161-183 e Id., *Gefühlston und Sättigung der Farben*, in «Philosophische Studien», Bd. XV (1900), pp. 279-286. Questi lavori testimoniano e documentano l'attività che Cohn svolse soprattutto a Friburgo entrando in contatto con Hugo Münsterberg, che intanto nel 1889 aveva lì fondato il primo laboratorio di psicologia sperimentale; di tale laboratorio, Cohn fu prima assistente alla direzione (affidata dal 1903 ad Heinrich Rickert, per poi passare nel 1916 a Edmund Husserl) e poi dal 1920 condirettore (cfr. la seguente pagina web dal titolo *Geschichte des Instituts für Psychologie in Freiburg von der Vorgeschichte der Psychologie bis ca. 2000*: https://www.psychologie.uni-freiburg.de/institut/geschichte; consultata il 9.02.2022). Alcuni essenziali riferimenti generali all'estetica normativa di Cohn si possono trovare oggi in: S. Nachsheim, *Der Kulturphilosophische Ästhetik des Neukantismus*, in Id., *Kunstphilosophie und empirische Kunstforschung 1870-1920*, Berlin, 1984, pp. 135-140 e Id., *Systemstellung und Bedeutung des Ästhetischen in der Philosophie des Neukantianismus*, in C. Krijnen, E. W. Orth (Hrsg.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie Studien und Materialien zum Neukantianismus*, Würzburg, 1998, pp. 35-50; P. Guyer, *Cohn*, in Id. *A History of Modern Aesthetics*, v. 2: "The Nineteenth Century", New York, 2014, pp. 346-353; mentre sulla relazione tra l'estetico e il religioso in Cohn, si veda: M. Heitmann, *Jonas Cohn (1869-1947)…*, cit., pp. 137-148.

(oltre che a quelli di filosofia della religione[7]): su tali scritti il presente contributo intende concentrarsi.

Per meglio affrontare il compito che ci siamo qui preposti, sembra opportuno far cenno all'atmosfera culturale di riferimento[8], piena di interrogativi inquietanti intorno alla caduta verticale del vecchio continente insieme a tutti i suoi ideali negli scenari storici della Grande Guerra, facendo in particolare riferimento, fra le numerose e profondamente diverse posizioni, a quelle avanzate da Windelband[9] e da Benedetto Croce[10]. Prima però, appare interessante soffermarsi su alcuni passaggi della conferenza *Die Ideen von 1914*[11] di Ernst Troeltsch (letta il 20 marzo del 1916

Circa l'importanza dei contributi sperimentali di Cohn in ambito psicologico-estetico, cfr. C. G. Allesch, *Psychologische und/oder kritische Begründung der Ästhetik? Ein Beitrag zur Psychologismusdebatte in der psychologischen Ästhetik*, in A. Schorr - E. G. Wehner (Hrsg.), *Psychologiegeschichte heute*, Göttigen, 1990, pp. 71-82 e Id., *Psychologische oder kritische Begründung der Ästhetik? - Über die widersprüchliche Beziehung Jonas Cohns zur empirisch-psychologischen Ästhetik*, in J. Jahnke, J. Fahrenberg - R. Stegie - E. Bauer (Hrsg.), *Psychologiegeschichte - Beziehungen zu Philosophie und Grenzgebieten*, München-Wien, 1998, pp. 305-317.

[7] J. Cohn, *Der Mensch und Gott*, in Id., *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., pp. 238-297, e Id., *Religion und Kulturwerte*, Berlin, 1914. Sul tema del religioso in Cohn, oggi cfr. M. Heitmann, *Jonas Cohn. Seine philosophischen Grundlagen als Voraussetzung seiner Religionsphilosophie* (Diplom-Arbeit), Duisburg, 1983 e Id., *Jonas Cohn (1869-1947)…*, cit., pp. 101-136 e pp. 148-166.

[8] Per un quadro complessivo della compagine variegata circa le prospettive degli intellettuali, in particolare tedeschi, di fronte al primo conflitto mondiale, si rimanda almeno a: B. Besslich, *Wege in den „Kulturkrieg". Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, Freiburg im Breisgau, 2000 e K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin, 2000.

[9] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, *Fragment aus dem Nachlass*, hrsg. W. Windelband und B. Bauch, in «Kant-Studien», Ergänzungshefte, Bd. 38, Berlin, 1916; tr. it. *Lezione di Guerra. Filosofia della storia*, a cura di R. Bonito Oliva, Salerno, 1990. Su questo scritto, si veda il seguente studio: G. Morrone, *Cultura e storia. La* Geschichtsphilosophie *di Wilhelm Windelband*, in «Laboratorio dell'ISPF», n. 18 (2017), pp. 1-29; per la ricognizione del concetto di "umano" insita in questo testo di Windelband, anche per le sue ricadute in chiave antropologica, cfr. R. Redaelli, *Divenire uomo. La duplice dimensione dell'umano in Windelband e Rickert*, in «Etica & Politica», v. XXII, n. 1 (2020), pp. 183-199, in part. pp. 186-190.

[10] B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, a cura di C. Nitsch, Ed. nazionale delle opere di B. C., Napoli, 2018. Su quest'opera, si veda il seguente studio: C. Nitsch, *La feroce forza delle cose. Etica, politica e diritto nelle* Pagine sulla guerra *di Benedetto Croce*, Napoli, 2020; cfr. anche: E. Alessiato, *Benedetto Croce e «la feroce forza delle cose»: l'ufficio della ragione in tempo di guerra*, in «Studi Filosofici», a. XLIV (2021), pp. 201-210.

[11] E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, in «Die neue Rundschau», Bd. XVII (1916), pp. 605-624; tr. it. di M. Martirano *Le idee del 1914*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIX (2016), pp. 631-652. Su questo scritto di Troeltsch, cfr. M. Martirano, *"Anni simbolici". Le idee intorno al 1914 di Ernst Troeltsch*, in ivi, pp. 615-630, ma anche il recente studio R. E. Norton, *The Crucible of German Democracy. Ernst Troeltsch and the First World War*, Tübingen, 2021, in part. pp. 237-302 e J. Leonhard, *„Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden". Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914*, in F. W. Graf (Hrsg.), *"Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin*, Gütersloh, 2006, pp. 205-230. In generale su Troeltsch e il suo tempo, cfr. G. Cantillo, *Leben und Formen. Bemerkungen über E. Troeltsch und die*

presso la "Deutsche Gesellschaft 1914" di Berlino) che offre un utile quadro d'insieme, efficacemente sintetico, sia del clima storico-culturale in cui quelle *Ideen* del '14 maturano sia della loro variegata natura.

Il punto di partenza della riflessione del teologo tedesco è che le ragioni della Grande Guerra non risiedono direttamente in queste idee: «al contrario, esse la seguono e nascono anzitutto da essa»[12]. Più in generale Troeltsch è convinto che «le grandi idee sono creazioni di grandi avvenimenti sociali e politici, e questi non possono accadere senza suscitare una straordinaria rivoluzione spirituale […]. Le idee – continua Troeltsch – non nascono dalla teoria e dalla dottrina, ma dalle esperienze straordinarie. Se tentiamo di comprenderle, dobbiamo cercare le esperienze nelle quali si formano e nelle quali soltanto ogni volta lo spirito precedente riceve la sua nuova direzione e profondità»[13].

Tenendo presente ciò, Troeltsch viene a illustrare i quattro nuclei problematici che secondo lui riguardano e fondano, in particolare per la nazione tedesca, quel complesso "affresco" che le "idee del 1914" composero. Il primo di essi è rappresentato dalla «scoperta dello spirito stesso, che è insito nell'esperienza (*Erleben*)», dal «ritorno della nazione alla fede nell'idea e nello spirito»[14] così come, grazie alle concezioni dell'idealismo tedesco di Kant, Fichte e Schiller, era in precedenza accaduto: ciò comportò per la nazione tedesca un "riappropriarsi di ciò che le è proprio" che esorcizzò la paura di essere guidata da scelte legate a convinzioni prese a prestito dall'estero. Rifiorì dunque l'esigenza di rivolgere attenzione al recupero della dimensione tipica dell'autodeterminazione dello spirito al cui cospetto «crollarono in sé tutte le illusioni di una concezione puramente economica del mondo e della storia» a vantaggio di una rinnovata «volontà di vivere della nazione», non alimentata

Kultur seiner Zeit, in «Troeltsch-Studien», n. 4 (1987), pp. 67-72 e Id., *Ernst Troeltsch e la cultura del suo tempo*, in «Criterio», n. 9 (1991), pp. 11-22; sul pensiero in generale del teologo tedesco, si veda: Id., *Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch*, a cura di A. Donise, Roma, 2017 e Id., *Introduzione a Troeltsch*, Roma-Bari, 2004.

[12] E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., p. 607, tr. it. cit., p. 634.

[13] Ivi, p. 608, tr. it. cit., p. 634. In seguito, a tal proposito, Troeltsch precisa che è molto opportuno «dedurre, oppure fondare le idee del 1914 non da una grande visione del mondo, ma immergendoci nella nostra esperienza vissuta in modo del tutto diverso rispetto a prima. Solo da esse […] emergono […] le sue trasformazioni in pensieri e ideali. Solo da esse vediamo ciò che ci ha plasmato in noi stessi e ora vuole venire alla luce. Se vogliamo comprendere le nostre idee, dobbiamo prendere in considerazione le grandi esperienze della nazione, e chiarire il senso spirituale che esse racchiudono e che la nostra volontà deve formare muovendo da esse», in ivi, p. 636, tr. it. cit., pp. 609-610. Questi passaggi che richiamano all'attenzione l'importanza centrale del ruolo dell'esperienza (Troeltsch a proposito adopera *Erlebnis* o *Erleben*) meriterebbe uno studio a parte che qui ora non può darsi. Ci si limita a far notare che tale richiamo ritorna più volte nell'evolversi di questo saggio e sempre in parallelo al considerare il portato "spirituale" che certi "anni simbolici" comportano nel e per il corso della storia. Tale stretta connessione tra "esperienze straordinarie" e rivoluzioni spirituali porterà, come vedremo, l'autore a soffermarsi sull'occasione, "straordinaria" anch'essa, di "autoriflessione" (*Selbstebsinnung*) che permette ai protagonisti, in particolare della nazione tedesca, di poter elaborare profondi e decisivi cambiamenti dalla forte spinta propulsiva.

[14] Ivi, p. 637, tr. it. cit., p. 610.

«dalla speranza del profitto»[15]. Accanto a tale esperienza-radice delle idee del 1914, Troeltsch ne individua una seconda: «la scoperta del popolo e della massa non come oggetto della scienza e della statistica, ma come flusso vitale vivente che abbraccia ognuno di noi»[16]. In ciò si realizza un ulteriore passo cruciale per la vita di quelle idee in Germania. In tempi in cui la società europea in particolare veniva ripensata in modo astrattamente razionalistico e sciolta da quella che il teologo tedesco definisce la "grande comunità unita nel sangue e nell'istinto" come anche "nel costume e nei simboli", la nazione tedesca appariva di gran lunga più frantumata e quindi più debole rispetto agli altri stati. Questo sgretolamento della Germania di quel tempo, che aveva ricadute importanti «dal punto di vista estetico, artistico, intellettuale» sugli animi della nazione tedesca, portò a maturazione il suo contrario e nella guerra tutto il corpo sociale si ritrovò fortemente amalgamato insieme e «le articolazioni (*Gliederungen*) divennero di nuovo l'articolazione naturale del lavoro e della competenza […]. È l'idea – continua Troeltsch – che tutte le capacità e le prestazioni, e tutta la grandezza della nazione sono legate all'abilità, alla fedeltà del dovere, alla istruzione e alla visione politica delle masse»[17].

L'esperienza della guerra divenne dunque occasione, per il popolo tedesco, di tornare a stringersi in modo compatto "in un'unità interiore". A tale esperienza se ne affiancò un'altra, «molto più disincantata e graduale, ma non per questo meno potente: la Germania diventò uno Stato commerciale chiuso. Essa organizzò la sua intera economia articolandosi nel *Reich*, nei singoli stati, nei comuni, nei sindacati, nelle federazioni e nelle associazioni»[18], caratterizzata e sostenuta, afferma Troeltsch, da una produzione interna e da un approvvigionamento come anche da una "razionale distribuzione dei beni". Ciò comportò ulteriormente che la sostanza spirituale e ideale di tale dimensione venne ad alimentare, per il teologo tedesco, il riemergere delle radici delle "antiche peculiarità storiche" del pensiero come dell'etica tedesca, proiettando la nazione verso il futuro che le sarebbe stato proprio.

Quarto e ultimo aspetto di questa compagine complessa delle "idee del 1914" è per Troeltsch una "estrema e dura opposizione" che venne a sollevarsi soprattutto nel Vecchio Continente contro i tedeschi stessi. Troeltsch afferma che la nazione tedesca si trovava nelle condizioni di essere isolata dal punto di vista spirituale. Ciò era dovuto non tanto e non solo dalla campagna denigratoria (portata avanti da una buona dose di propaganda diffusa) che gli inglesi intrapresero, ma soprattutto dal fatto che gli effetti di tale campagna bene convinsero anche diversi altri popoli europei che di conseguenza venivano influenzati rispetto a ciò che sentivano (o pensavano di sentire). A tal proposito, Troeltsch sostiene che anche questa esperienza si rivelò per la nazione tedesca in fondo "un'occasione di autoriflessione": in essa «nasce per noi l'idea di una libertà che in realtà è diversa da quella dei popoli occidentali, che è

[15] *Ibidem*.
[16] Ivi, p. 613, tr. it. cit., p. 640.
[17] Ivi, p. 614, tr. it. cit., p. 641.
[18] Ivi, p. 615, tr. it. cit., pp. 642-643.

differente dall'individualismo del dominatore inglese altrettanto quanto dall'entusiastica idea di uguaglianza dei diritti dell'uomo, che non è radicata nel puritanesimo e nemmeno in Rousseau. È la libertà – prosegue Troeltsch – di un'affermazione autonoma e consapevole dello spirito comune sovraindividuale, legata con la vivente partecipazione ad esso, la libertà di un volontario sentirsi vincolati alla totalità e di una originalità della vita personale del singolo all'interno della totalità, la libertà del senso civico e della disciplina; l'una e l'altra poggiano sulla dedizione alle idee, e perciò sono connesse con tutta la nostra essenza etico-religiosa, che è tanto profondamente diversa da quella inglese e da quella francese»[19].

Erano questi i punti centrali delle "idee del 1914", così come le intese Troeltsch. Come è stato notato, tale sintesi non solo rappresenta l'articolazione più completa e profonda di quelle idee mai concepita prima, ma anche il culmine e quindi la conclusione dell'intero processo che aveva condotto ad esse come Troeltsch afferma alla fine del suo scritto[20].

«Noi viviamo un autoannientamento della civiltà europea che non avremmo ritenuto più possibile. Noi credevamo in una coscienza comune dell'umanità, che faceva sperare in un appianamento e in un superamento non delle diversità, ma piuttosto delle opposizioni e ostilità tra le nazioni, che faceva sperare in una difesa più sicura della civiltà. E ora per così dire da un giorno all'altro questa Europa ideale è crollata. Ci svegliamo da un bel sogno e ci vediamo in una terribile realtà»[21]. Così scrive Windelband, già nell'introduzione alla sua *Kriegsvorlesung* (pubblicata, com'è noto, postuma nel 1916 dal figlio Wolfgang e dall'allievo Bruno Bauch) sulla *Geschichtsphilosophie*. Ancora oggi, rileggendola, è possibile cogliere con forza il sentimento drammatico della fine imminente della *pax* europea che pervase (anche) il suo autore. E tuttavia per Windelband, proprio in tali circostanze, tornare a riflettete intorno al senso della storia per una sua rinnovata trattazione sistematica diviene più che mai il compito inevitabile della filosofia critica. Non è questa certamente la sede per prendere in esame i complessi temi che Windelband sviluppa (a esempio, la distinzione tra storia e conoscenza storica come tra filosofia della storia e teoria della conoscenza storica, il problema dell'individuale come l'idea di umanità, le differenze che sussistono tra la *Universalgeschichte* e la *Weltgeschichte*, il richiamo kantiano al senso soggettivo e al senso oggettivo di ciò che può dirsi storico): i quali hanno peraltro ricevuto ampia e rinnovata attenzione da parte di studiosi esperti. C'è tuttavia una questione affrontata da Windelband che sembra opportuno riprendere in questa sede, perché bene introduce alla trattazione seguente dei problemi estetici sollevati da Cohn: quella della memoria. Com'è noto, nella *Kriegsvorlesung* (che è il suo ultimo contributo) Windelband insiste anche sul coappartenersi di uomo e storia, sul loro riconoscimento reciproco. Seguendo tale filo conduttore delle sue argomentazioni, si giunge a individuare la memoria come

[19] Ivi, p. 618, tr. it. cit., pp. 645-646.
[20] Cfr. su questi temi: R. E. Norton, *The Crucible of German Democracy*…, cit., pp. 301-302.
[21] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie*…, p. 7, tr. it. cit., p. 35.

elemento coagulante che permette questo saldo congiungimento. Ciò che è storico è tale perché nella sua interezza significa qualcosa per l'umanità ed è proprio la memoria che «regola questo riferimento in ogni sua direzione e nei suoi limiti» nel senso che opera in modo significativo «una scelta e un riordinamento del materiale scelto. Nella memoria umana non trova mai posto l'interezza del vissuto; né nella momentanea apprensione, né nel duraturo persistere, possiamo abbracciare l'intera estensione del vissuto, una scelta che noi compiamo, come nell'esperire stesso (*Erleben*), per lo più involtariamente, incosciamente, o semi-inconsciamente. Oltre a ciò, quanto è stato scelto esige ora un riordinamento della sua connessione. Da cui segue che l'accadere storico, come storia *effettiva*, non significa in senso obiettivo l'interezza dell'accadere […] ma solo una sua parte *selezionata*, qualcosa che spicca da questo come una *peculiare realtà effettiva*, non separata bensì posta in risalto unicamente dall'interesse della memoria nella conoscenza storica e collegata in una nuova unità»[22]. La effettiva realtà che la conoscenza scientifica della storia è in grado di costruire offrendo una "successione causale" di eventi circoscritti selezionata dalla memoria si presenta in una sua prima forma "prescientifica" da "immagini d'insieme" (*Gesamtgebilde*) "pregne di significato e valore". Tali immagini consentono ai fatti accaduti nella loro singolarità (*einzelnen Tatsachen*) di assumere questa iniziale determinata forma che rinvia alla libera e spontanea *Anschauungsfähigkeit* umana come anche al tema, caro a tutta la scuola Baden, della capacità "isolante" della storia come dell'arte.

Com'è già stato rilevato, qui si apre l'articolata questione (fondamentale in Windelband) concernente le linee di continuità tra l'esperire rammemorante e il conoscere, tra la rammemorazione riferibile alla vita e quella della scienza storica riferibile al conoscere, tra vita e sapere[23]. Ciò che però qui s'intende sottolineare in rapporto ai fini del presente lavoro è il riferimento all'intuitività influenzante costruttivamente e operativamente la *Begriffsbildung* scientifica della storia. Difatti essa rimanda a quella affinità tra scienza ideografica e creazione estetica, tra scienza degli eventi individuali e del particolare e modalità formale estetica che Windelband andava già pensando almeno dallo scritto del 1894 *Geschichte und Naturwissenschaft*. Di ciò

[22] Ivi, p. 40-42; tr. it. cit., pp. 74-75 (corsivi miei).

[23] «La rammemorazione va a costituire e a strutturare, mediante la medesima dinamica sintetico-selettiva o copernicana propria della conoscenza storica, il materiale stesso di siffatta conoscenza. Essa configura un processo di *Objektsbildung*, sul quale poi è modellata la *Begriffsbildung* storico-scientifica: non solo i concetti ma anche gli oggetti, nel senso delle oggettualità reali, del materiale delle scienze storiche, sono il risultato di processi sintetico selettivi, di costruzioni operate però non dal soggetto conoscente, ma dagli attori storici. Qui ci troviamo davanti a una selezione costitutiva *a parte obiecti*, che dischiude un campo di significatività, sul quale si dispiega poi la selezione metodologica *a parte subiecti* della *Begriffsbildung* scientifico-storica. Questo significa che la relazione a valore che si determina nella conoscenza storica è influenzata da una valutazione di cui spesso già il mero rendersi disponibile del materiale, prima ancora della sua peculiare significatività, è impregnata. Il materiale delle scienze storiche è cioè già strutturato da processi di valutazione; esso è materiale già plasmato, è dal punto di vista della scienza un semilavorato e non un mero continuum eterogeno», in G. Morrone, *Cultura e storia*…, cit., p. 14.

possiamo trovare riscontro nella *Kriegvorlesung* non solo nei riferimenti generali, a cui il filosofo puntualmente rimanda – egli si rifà al tema del senso e della fine della storia nel Kant della *Kritik der Urteilskraft*, così come allo Schiller degli *Künstlern* (1787) e degli *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) – ma soprattutto in una breve ma pregnante espressione francese, già adoperata da Voltaire, che Windelband utilizza e che offre l'occasione di mettere a fuoco i limiti e le condizioni di possibilità di parallelismo tra la scienza storica e la creazione artistica. «Si è detto una volta che la storia è una *fable convenue*. È una parola frivola, ma in essa è presente un germe di verità, e in questo germe di verità noi riconosciamo il limite per la obiettività della storia»[24]. Questo che Windelband chiama "germe di verità" insito nella formula in oggetto bene esprime il tentativo del filosofo nel suo sforzo di riflettere i possibili limiti tra arte e storia. Adoperando questa espressione, Windelband trova un punto dove i confini tra le due discipline risultano prossimi: l'"essere favola" funziona infatti in modo bidirezionale, sia per la storia sia per l'arte.

Se negli anni della guerra il maestro della scuola del Baden avvertiva il bisogno di fare ritorno ai temi della *Geschichtsphilosophie*, Benedetto Croce «nel periodo compreso tra l'autunno del 1914 e quello del 1918»[25] è occupato (tra le altre cose) anche dalla stesura di un "diario in pubblico" dal titolo *Pagine sulla guerra* e dato alle stampe per la prima volta nel 1919, che è stato definito «un lavoro non sistematico, discontinuo e diffuso nel tempo, caratterizzato da una varietà di temi e prospettive, e da una marcata pluralità di registri espressivi»[26]. Nel tempo quest'opera si è poi dimostrata essere «essenziale per la ricostruzione della storia d'Italia negli anni della Grande Guerra, e decisiva per lo studio della crociana Filosofia dello Spirito»[27]. Leggendo queste *Pagine* non possono che rimanere impresse in modo indelebile quelle della prima appendice, dedicate al "giovane amico" Enzo Petraccone[28] caduto troppo presto sull'Altopiano di Asiago. Croce riuscì a leggere

[24] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie*…, p. 42, tr. it. cit., p. 76 (lievemente rivista).

[25] C. Nitsch, *La feroce forza delle cose*…, cit., p. 13.

[26] Ivi, p. 14.

[27] Ivi, p. 15. Sembra opportuno qui fare un breve riferimento a come Gennaro Sasso ha considerato queste *Pagine* crociane: «Uno dei libri più affascinanti e più tormentosi, più nobili e, talvolta, più inquietanti della letteratura europea relativa al primo conflitto mondiale», in G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, 1975, p. 460. Su Sasso lettore di Croce, cfr. F. Tessitore, *Gennaro Sasso interprete di Croce* (2003), oggi anche in Id., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2007, pp. 335-342. Sull'estetica di Croce in generale e per una sua nuova lettura oggi, si rimanda al recente studio di Paolo D'Angelo: P. D'Angelo, *Il problema Croce*, Macerata, 2015.

[28] B. Croce, *Enzo Petraccone*, in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., pp. 303-312; questo scritto è inoltre presente, sotto forma di prefazione, nel volume: E. Petraccone, *Luca Giordano*, a cura di B. Croce, Napoli, 1919. Come ricostruisce lo stesso Croce, da un ufficiale egli riceve, "una sera di febbraio [1918]", un "fascetto di pagine", accompagnato da una lettera a lui destinata, che conteneva un diario intitolato *Colloqui* scritto da Enzo Petraccone. Storico d'arte, Petraccone era entrato in contatto con Croce a Napoli agl'inizi del Novecento divenendone allievo; fu autore di diversi articoli apparsi su quotidiani come «Il secolo XIX», «Il Mattino» e «Il Giorno». Sulla figura di Pe-

alcuni scritti che Petraccone stava componendo sotto le armi e che egli stesso presentava, in una lettera indirizzata a Croce stesso, «stupidi anziché no […]. Sono impressioni e soliloquî fatti in certi momenti di umore quasi nero o di rimpianto, senza essere per niente diarî o testamenti spirituali. Oramai non credo più a niente, e nemmeno a me stesso!»[29]. Immensa tristezza avvolge il lettore mentre rivolge attenzione a queste pagine gonfie di "scetticismo e pessimismo", di sfiducia nei confronti degli ideali ormai andati e di disaffezione per la vita in se stessa. Come lo stesso Croce annota, Petraccone scrive questi monologhi interiori rivolgendo i suoi pensieri «a un cane, che gli fu a lungo compagno nei presidî montani e nelle trincee; e con quella finzione intende significare – continua Croce – che egli non trova nella vita degli uomini maggior pregio che in quella di un qualsiasi animale, la quale anzi, paragonata alla umana, sembra più schietta e più logica, com'è forse meno infelice»[30]. Insieme a questo aspetto, il lettore di ieri come quello di oggi rimane stupito dal fatto che la guerra con tutti i suoi orrori risulti pressoché assente in queste memorie. Il conflitto rimane come un "dimenticato" in una sorta di scenografia immobile: è l'assenza di riferimenti a valori come patria, sangue, orgoglio nazionalistico etc. che in genere fanno parte di quella tipica "coscienza dei combattenti", dà vita a speciali "voci di dentro" che, come echi della e dalla crisi, si presentano ancora oggi nell'atto di lettura. In fondo, osserva Croce, è possibile stare senza fare più riferimento a «nessuna particolare ideologia», e accettando semplicemente la guerra in atto come «una necessità evidente, una necessità alla quale, per dignità di uomo, senz'altro si obbedisce»[31]. Queste memorie di Petraccone in fondo testimoniano e documentano quanto chi sia coinvolto in prima persona in fatti di guerra sappia bene ciò che significa "fine": immerso in una «brama di luce, bisogno di sincerità, rigorosa autocritica»[32], egli si trova in un certo senso costretto a esperire la "sottile linea rossa" che, nonostante tutti gli sforzi ideologico-culturali messi in campo, traccia il confine tra "la mente" e "il mistero delle cose".

traccone, si veda oggi: G. Brevetti, *"Mammà, farò tutto intero il mio dovere!". Vita, opere e memoria di Enzo Petraccone, giovane critico d'arte lucano al fronte*, in S. Conti - L. Loreto - F. Scarano (a cura di), *Epilogo della Grande Guerra. Scenari italiani ed internazionali*, Napoli, 2021, pp. 175-190.

[29] B. Croce, *Enzo Petraccone*, cit., p. 303.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*. «Il vero è – precisa Croce – che le ideologie sono ideologie, e, in quanto tali, più o meno solide e più o meno critiche, ma appartengono all'intelletto e ai progressi dell'intelletto, laddove il combattere e l'operare appartiene alla volontà, o, se vi piace, al cuore. E, per intendere e giudicare gli uomini, bisogna guardarli, non nel solo intelletto, ma nella relazione (che talvolta è anche opposizione) dell'intelletto con la volontà, perché, allo stesso modo che si dà il caso del più veemente assertore di ideali, il quale in pratica val meno di nulla e nell'asserzione verbale spende tutto sé stesso, sovente scetticismo e pessimismo, e altro di peggio nell'aspetto, si accompagnano alla maggiore purezza e generosità di animo, e dalla qualità dell'animo ricevono il loro proprio significato, e in essa solamente si può ritrovare la loro giusta interpretazione» (ivi, pp. 304-305).

[32] Ivi, p. 312.

2. *Aspetti del rapporto tra* Kulturphilosophie *e filosofia dei valori in Cohn*

Nel suo scritto *Widersinn und Bedeutung des Krieg* (1914-15) anche Cohn come Croce adotta, almeno in apertura di discorso, un taglio "intimo" per affrontare il tema della Grande Guerra. L'incipit preciso che Cohn usa è quello di presentare quanto ha da dire in proposito a partire da "una personale confessione". Ci ricorda però Cohn che ogni ricerca filosofica dovrebbe essere neutra, a dire il vero. Eppure, sulla guerra e su questo conflitto in particolare, non è possibile restare del tutto neutrali, anche se si ha il compito di presentare un'argomentazione oggettiva e ragionata. Ciò che si fa esperienza reale e cruda "di giorno", come i feriti con le loro fasciature e le sofferenze delle truppe nei campi di battaglia, diventano "di notte" immagini che non lasciano riposare in pace. «La totalità della guerra – scrive Cohn – si disintegra in tremende sezioni sconnesse. Questo caos ha minacciato in modo orribile la volontà unitaria della ragione, che normalmente è stata scopo e orgoglio del mio lavoro. Con terrore osservavo che mentre il sostegno del pensiero vacillava, ero in forte pericolo di perdermi. Ma il sostegno del pensiero non ha nulla di apparente – se vacilla, è colpa di chi pensa. La decisione del pensiero è presa; io mi vergogno che questa esperienza così devastante della guerra sia rimasta estranea al cospetto della filosofia, e per questo motivo ha poi minacciato la caduta di ogni coscienza filosofica. In questo istante la ragione è tornata nuovamente padrona, come le si confà. Io ho riconosciuto ciò come compito per prendere posizione sulla guerra. Non è stato sufficiente esaminare questa guerra, la sua eccezionalità, il suo diritto storico; in generale è valso l'acconsentire alla guerra. La resa dei conti del pensiero, in cui io ho realizzato questa decisione, è l'indice della seguente trattazione»[33].

Come si può notare, Cohn esprime in maniera chiara in questo scritto quella che intende essere la sua posizione sulla guerra e, com'è stato già sostenuto[34], anche qui è possibile rintracciare la paura e l'apprensione per la dissolvenza di quella struttura organica della cultura europea che si era dimostrata essere il terreno fertile su cui andava edificandosi tutto il progetto neokantiano. A tale preoccupazione, Cohn risponde dando alle stampe, nell'aprile del 1914, *Der Sinn der gegenwärtingen Kultur (Ein philosophischer Versuch)*, volume dall'ampia consistenza e densità la cui stesura ha tenuto occupato l'autore, come egli stesso dichiara nella prefazione, «per il corso di vent'anni» spesi a chiarire «le lotte interne del tempo presente»[35]. Questo sforzo

[33] J. Cohn, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*, cit., pp. 125-126.

[34] Cfr. G. Morrone, *La forma infranta. La* "Lezione di guerra" *di Wilhelm Windelband*, in M. Rotili - G. Pignatelli (a cura di), *„Si vis pacem, para bellum". La memoria delle armi*, Napoli, 2017, p. 70. «Ora la fede in quella dimensione della *Kultur*, in un ideale in grado di tenere insieme lo spettacolo della pluralità, si rileva inesorabilmente come sogno, come illusione. Questa amara consapevolezza non può non contenere un giudizio inequivocabile circa la tenuta della cultura neokantiana e circa la strategia di ricomposizione da essa perseguita», in *ibidem*.

[35] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., p. V. In una sintesi al quanto felice come efficace, Troeltsch, recensendo il volume, nota che quella espressa in questo volume di Cohn «è una filosofia culturale neokantiana del liberalismo borghese, espressione presa nel suo senso più

lo condusse in modo sempre più deciso in direzione dell'*allgemeine Kulturphilosophie* come dei principi della *kritische Philosophie* su cui, come Cohn stesso afferma, essa si fonda. Ma il senso della pubblicazione in oggetto non si esaurisce nelle ragioni di tale impegno. C'è un motivo più profondo circa l'urgenza sentita dall'autore nel licenziare il volume. Cohn infatti chiarisce subito che la non casualità della «connessione tra l'occasione storica e la speculazione filosofica» fu la spinta decisiva che portò l'opera alla luce. Come, inoltre, egli precisa: «Mi auguro che questa stretta connessione, proprio perché scaturita involontariamente dalla necessità della questione, serva allo stesso tempo a un secondo scopo: cioè mostrare che il dire circa il carattere estraneo alla vita della filosofia critica è una favola, e che le sue ricerche apparentemente astratte hanno importanti conseguenze per la nostra visione della vita e per il nostro stile di vita»[36].

Dunque, qui si hanno di fronte due tipi di problemi che, seppur distinti, si sono trovati a essere l'uno accanto all'altro insieme, e possono essere discussi ponendoli in relazione. Ed è il tema del valore che per Cohn viene a essere posto subito al centro di questo complesso crocevia quale unica mediazione possibile e accettabile. Soltanto un *Wertsystem*, infatti, può e deve ancora corrispondere alla finalità della filosofia, e inoltre è necessario tornare a chiarire che se «tutte le peculiarità del valore ci diventano chiare nelle nostre esperienze» e che quest'ultime dipendono principalmente dal nostro presente, «una tale formula, tuttavia, dà al massimo metà della verità»[37]. Bisogna stare molto attenti – nota infatti Cohn – a non presupporre l'esperienza come qualcosa di ultimo e di semplice. Solo quando si conducono verso il piano della chiarezza, allora le nostre esperienze, che altrimenti rappresentano un caos[38] che fluttua in un crepuscolo indefinito, possono diventare un gruppo ordinato e coerente.

Nel concludere la prefazione che non intende «spiegare dettagliatamente il metodo dell'indagine, ma solo indicarne il presupposto più generale», Cohn affronta un esempio eccellente che, oltre a connotare bene il campo delle indagini trascendentali della scuola del Baden, precisa in maniera chiara le intenzioni della sua ricerca. «Ciò che è razionale e ciò che è irrazionale non sono da porre l'uno accanto all'altro come due linee separate; anzi, ogni conoscenza, ogni livello di conoscenza possiede en-

ampio e non politico, e attraverso la semplice analisi dei suoi ragionamenti fornisce idee istruttive sulle possibilità, le necessità e le riaffermazioni di questo mondo di idee», in E. Troeltsch, *Eine Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus*, cit., p. 139.

[36] Ivi, p. VI.

[37] Ivi, p. VIII.

[38] Sul tema del "caos", del rischio di una inevitabile situazione disordinata e confusa che non solo investe la modalità di pensare il concetto di esperienza, ma soprattutto ricade praticamente e idealmente su tutti i piani delle dimensioni dell'umano (e di quelle del suo ambiente), come vedremo più avanti, l'autore ritornerà ad insistere in modo costante nei suoi scritti pubblicati durante il corso dei primi anni '10 del Novecento. Ciò va sottolineato, soprattutto se si tiene conto che tale premura da parte di Cohn si viene a fare sempre più pressante e urgente proprio alle soglie del terribile primo conflitto mondiale.

trambe le parti. Certamente, c'è una linea la cui legge di connessione è relativamente razionale, un'altra la cui legge di connessione (a esempio, la successione temporale) è relativamente irrazionale. Ma in entrambi i casi bisogna sottolineare il "relativo". Pertanto, ovunque è necessaria una cooperazione tra costruzione [*Konstruktion*] ed esperienza [*Erfahrung*]»[39].

Sin dall'introduzione al saggio del '14, Cohn si misura con le istanze del proprio presente, individuando nella questione sul senso della vita la "domanda prima" che l'uomo a lui contemporaneo si pone e, di conseguenza, come questa sia strettamente connessa in maniera problematica a quella del senso del tempo. Ma a quale accezione di tempo ci si deve rivolgere, si chiede Cohn? Ebbene, se si guarda alle scienze naturali, allora il tempo è studiato secondo le leggi dell'"avvenimento temporale", dunque legato allo studio delle proprietà generali della temporalità con il fine di prevedere ciò che può accadere. Mentre se ci si rivolge alle discipline storiche, allora l'aspetto del tempo sarà quello di "ciò che è unico", del "temporaneo in sé", dato che lo studio della storia può essere identificato nel *nachfühlen*, e non nel *voraussehen*. Però, come afferma Cohn, entrambe queste direzioni mancano il tempo visto nel suo insieme. Ciò nonostante, «dovrebbe essere possibile afferrare scientificamente una totalità del tempo e quindi un senso della nostra vita nel tempo: ciò non può che essere il compito della filosofia»[40].

Precisato ciò, un'altra questione preliminare è da chiarire: cosa si intende precisamente con il "presente"? «Se si considera il tempo in modo astratto, assomiglia a un filo strettamente lineare, di cui è presente un solo punto alla volta matematicamente identificabile, mentre la sua estensione si snoda dal futuro al passato. "Presente" significa allora un mero confine tra passato e futuro; e su questo punto in continua evoluzione, che non presenta spazio, tutta la nostra esperienza dovrebbe trovare posto»[41]. E in che modo, con quale movenza, con quale atteggiamento l'uomo trova questo posto, si accorge e si accomoda di volta in volta nel tempo presente? Qui Cohn avanza un'argomentazione tanto efficace quanto felice: l'uomo prima di tutto "sente" la sua presenza nei momenti del tempo che scorre. È proprio al sentire, alla capacità del sentimento umano che Cohn rivolge attenzione intesa come un'"antenna" decisiva per ciò che continua a essere presente, nonostante il continuo scorrere del tempo e della vita. Il sentire, forse più di ogni altra dimensione umana, permette di stabilire una *formale Haltung* atta a disporre il singolo individuo nei confronti di tutti gli aspetti esterni dei suoi contesti che continuamente cambiano. In ciò, secondo Cohn, si evidenzia in ognuno quella coscienza interiore della propria vita e, quindi, il possibile senso della presenza. Sarebbe però sbagliato, sostiene Cohn, ritenere che il singolo elabora questo suo consapevole stare al mondo in modo autonomo. C'è un "materiale", un tessuto di relazioni e rapporti tra gli individui che non può non essere preso in considerazione. Ciò permette da un lato di costruirsi dunque

[39] Ivi, p. VIII.
[40] Ivi, p. 2.
[41] Ivi, p. 3.

come singolo, e dall'altro spiega anche l'importanza di cercare di comprendere quali siano quegli aspetti che caratterizzano la presenza di più individui uniti tra loro in comunità. È certamente la presenza di radici comuni uno tra i motivi del perché si tende a unirsi in comunità. In questo è possibile riscontrare una coscienza collettiva e, in tal caso nota Cohn, si viene a discutere di una *geschichtliches Leben*. Osserva egli a proposito: «Tutta la cultura è storica […]. Perciò l'uomo arriva a porsi la questione circa dove egli si trovi in relazione a ciò che si sviluppa»[42].

A questo punto della sua trattazione, Cohn giunge a toccare per la prima volta un punto fondamentale non solo del volume ma di tutta la sua proposta filosofica: la questione del valore. Esiste nella sua validità universale la condizione a cui l'uomo tende a relazionarsi di volta in volta nella storicità: Cohn la definisce qui con l'espressione *Wertmaßstab*, ossia criterio o standard di valore. Rispetto a tale criterio si misurano tutti i diversi aspetti delle comunità umane. Infatti, «se una caratterizzazione uniforme del presente dovrebbe essere possibile per un gruppo di individui o per tutta l'umanità, allora lo stesso criterio di valore deve essere valido per loro»[43]. Questo principio va interpretato come un prerequisito, anche se in verità non subito facilmente evidente, che permette di procedere verso la condivisione di fatto delle relazioni comunitarie e che però assolutamente non pregiudica le singole prese di posizione di ciascuno rispetto ai diversi aspetti della vita pratica, bensì le condiziona. Ciò consente da sempre all'uomo di venire a formare una *Einheit* in cui possono essere ricercati il senso e il valore della vita. Tale *Einheit* «sarebbe poi richiamata ogni volta per ciascuno, ma sarebbe la stessa per ognuno e sarebbe del tutto indipendente da ciò che altri avrebbero già raggiunto secondo i propri fini. Si presuppone quindi che in ogni tentativo di delimitare uniformemente un tempo vi siano dei compiti e quindi dei valori validi, comuni all'umanità o almeno a quella parte di umanità a cui si limita la considerazione. Si presuppone inoltre che questi compiti, o almeno le fasi della loro realizzazione, siano dipendenti da precedenti contributi degli uomini. Queste proposizioni si lasciano dimostrare, qualora ciò sia possibile, solo in un sistema filosofico»[44].

Una volta precisato non solo il quadro delle problematiche da affrontare, ma anche e soprattutto i limiti entro i quali sia possibile una loro trattazione, Cohn giunge, concludendo l'introduzione, a individuare quali siano quei fenomeni concreti che tra tutti più caratterizzano, specificandolo, il tempo presente. Questi sono tre: la tecnica, i movimenti sociali e quelli nazionali[45].

Alla possibilità di compiere un passo in avanti nel tentativo di chiarire come possano essere interpretati gli aspetti urgenti della cultura moderna, è dunque dedicato l'intero volume. Tenuto presente ciò, nelle parti che seguono del presente contributo si andrà a prendere in esame quelle sezioni rivolte ai problemi dell'arte, tenendo conto (lì dove l'economia del discorso lo richieda e lo renda possibile) anche

[42] Ivi, p. 5.
[43] *Ibidem*.
[44] Ivi, p. 6.
[45] Cfr. ivi, p. 11.

di interventi più sintetici, ma non meno importanti, che sul tema in oggetto l'autore veniva pubblicando nel periodo compreso tra il 1914 e il 1916.

3. *La posizione dell'arte nella* Kulturkritik *di Cohn*

È in particolare nella seconda sezione del volume in oggetto, dal titolo *Der Mensch in der Gemeinschaft*, che Cohn discute il ruolo e il compito dell'arte, venendo però prima a chiarire il suo punto di vista nei confronti del concetto di *Lebensgestaltung*. Ma già nella prima sessione, concernente il tema della *Befreiung des Ich*, Cohn discute del fenomeno artistico in alcune pagine che sembra opportuno riprendere ora.

Affrontando il tema generale della *Wiederaufbau des befreiten Ich* verso quella che egli definisce la *bewußte Persönlichkeit*, Cohn brevemente ripercorre le storiche dispute dell'età moderna tra razionalisti e irrazionalisti, soffermandosi in particolare sull'esempio della figura dell'artista che ha dato "coraggio" a chi storicamente si dichiarava in modo esclusivo e partigiano a favore dell'insufficienza circa le possibilità della ragione. Tale entusiasmo fa dimenticare che «anche nell'artista, lo spirito si rileva dinanzi al mondo libero e autocosciente, e tuttavia non scompone la pienezza vivente, bensì crea egli stesso un insieme pieno di vita […]. L'esperienza dell'artista, da cui la sua opera nasce, si intreccia con il mondo in comune e con la vita»[46]. In ogni esempio di attività umana, compresa quella artistica, c'è sempre l'intenzione dello spirito, afferma Cohn, di combinare insieme, per mezzo di modi molteplici, tipi di completezza come anche di chiarezza con la "totalità dell'esperienza".

Per Cohn, se da un lato l'intuizione artistica raggiunge ciò rimanendo in se stessa e chiudendosi in un lavoro che organizza la sua opera rinunciando a ciò che del

[46] Ivi, p. 49. È interessante notare che già in queste pagine del volume, dove per la prima volta viene affrontato il problema dell'arte, l'autore trovi subito l'occasione per riprendere, anche se con un breve accenno (per poi affrontarlo in maniera più dettagliata nello sviluppo dell'opera) il tema, caro a tutta la scuola del Baden, della polarità arte-scienza. Nota, infatti, Cohn: «Si ricorda ora che le grandi scoperte della scienza nascono anche dall'intuizione geniale e quindi nella loro origine sono conformi alle opere d'arte», in *ibidem*. Sul nesso tra arte e scienza storica nella scuola del Baden, ponendo in particolare a confronto le posizioni di Max Weber e di Heinrich Rickert con quelle del "primo" Croce, cfr. E. Massimilla, *Der logische Charakter der Geschichtswissenschaften: Weber, Rickert und der »frühe« Croce*, in E. Schalfroth - N. Nicklaus - C. Schwarzer - D. Conte (a cura di), *Italien, Deutschland, Europa. Kulturelle Identitäten und Interdependenzen*, Oberhausen, 2013, pp. 57-73, poi anche in italiano col titolo *Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura: Weber, Rickert e il "primo" Croce* (2013), oggi in Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, 2014, pp. 5-21; si veda anche: G. Morrone, *Intuizione e interesse nella conoscenza storica. Il "primo" Croce e Windelband*, in «Archivio di storia della cultura», XXX (2017), pp. 97-135 e Id., *L'elemento estetico della conoscenza storica. Fra Croce e Windelband*, in S. Di Bella e F. Rizzo (a cura di), *Croce e la modernità*, Roma, 2017, pp. 109-129. Circa il ruolo dell'arte nella filosofia della cultura di Cohn, cfr. S. Nachsheim, *Lage und Aufgabe der zeitgenössichen Kunst in der Kulturphilosophie Jonas Cohns*, in E. Mai, S. Waetzoldt und G. Wolandt (Hrsg.), *Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich*, Berlin, 1983, pp. 153-170.

mondo esterno della vita ritiene "non artistico", dall'altro l'intuizione scientifica deve invece sacrificarsi e rinunciare alla propria «interezza ed evidenza per la validità certa di una realtà che sta al di fuori di essa […]. Ma comunemente per la scienza e per l'arte, come in generale per ogni produzione umana, è stabilito un limite: lo spirito non può generare il suo materiale dal nulla, deve in qualche modo assimilarlo. Solo che nell'arte questa imposizione non si mostra così rilevante, perché l'artista è libero di decidere cosa vuole assimilare, cioè può scegliere il materiale secondo le esigenze della sua forma. Ciononostante, nella necessità interna dell'opera d'arte è presente un diritto intrinseco del materiale allo stesso tempo domato e riconosciuto»[47].

A questo punto, Cohn affronta il tema dell'unità di materia e forma. Essa viene raggiunta dall'artista "isolando"[48] un materiale preso e circoscritto di cui vengono analizzati i molteplici aspetti che lo caratterizzano. A bene vedere, quella che si potrebbe chiamare la "fenomenologia dell'opera artistica" viene a dipanarsi tra la necessità intrinseca del materiale e il diritto di scelta operativo-concreto da parte dell'artista. Ciò comporta che tutte quelle attività creative proprie dell'artista, ovvero da un lato la scelta del materiale e dall'altro la ricerca per un adattamento felice tra materia e forma non sembrano, afferma Cohn, riconducibili esclusivamente al mero lavoro pratico-stilistico, cioè all'opera finita in sé e per sé. È come infatti se tali "esercizi di stile" derivassero «da una scomposizione scientifica della sua unità, da un'analisi che certamente ha la sua reale immagine contrapposta nelle parti più coscienti, più laboriose del suo lavoro artistico»[49]. Ciò nonostante, questi esperimenti non sembrano poi emergere in modo chiaro e distinto nell'opera compiuta, rimanendo per lo più come nascosti. L'artista (e in un certo senso si potrebbe aggiungere anche il fruitore) riconosce infatti il lavoro creativo solo dall'insieme dell'opera conclusa e presentata. Dunque, questo processo duale, questa possibilità di far confliggere insieme la forza della materia e la forza creatrice ("spirituale", precisa Cohn) dell'artista permette di trasformare il risultato di tale "lotta" in qualcosa che da "appena immaginato" si fa concretamente vitale e presente. Tale esito può essere definito in modo pieno, secondo le argomentazioni qui esposte di Cohn, col termine "arte".

[47] Ivi, p. 50.

[48] Su quest'aspetto "isolante" tipico del fare artistico, anche Hugo Münsterberg converge. A tal proposito, cfr. almeno H. Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, Leipzig, 1908, pp. 206-233. Riguardo questo tema in Münsterberg, ci sia concesso rinviare a D. Spinosa, *Verso un'estetica del cinema. Filosofia, psicologia e teoria del cinema in Hugo Münsterberg*, Roma, 2008, pp. 95-112. Sull'opera in generale di Münsterberg, sia nell'ambito delle ricerche psico-fisiologiche sperimentali sia in quello di una filosofia dei valori, si rimanda ai seguenti studi importanti di Edoardo Massimilla: E. Massimilla, *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su Hugo Münsterberg*, Napoli, 1994, ma anche a Id., *Il valore incondizionato e la volontà che si dia un mondo: la filosofia dei valori di Hugo Münsterberg*, in «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 73-113. Per un inquadramento sul dibattito intorno all'estetica dell'isolamento nella prima metà del Novecento (con accenni opportuni anche a Cohn e a Münsterberg), si veda il recente lavoro: L. Vargiu, *Insularità. Una metafora per l'opera d'arte*, Milano-Udine, 2020.

[49] Ivi, p. 50.

Successivamente, nelle pagine dedicate alla sezione che ha oggetto la posizione dell'uomo moderno all'interno delle società contemporanee, Cohn riprende le sue riflessioni intorno al senso e significato del concetto dell'opera d'arte, mettendolo in relazione alla nozione di *Lebensgestaltung*.

Il punto di partenza della riflessione di Cohn sta nell'evidenziare un fenomeno tipico della sua contemporaneità. Esso consiste nel fatto che quanto più si è riscontrato un modo condiviso "informale" di vivere, tanto più si è avvertita l'esigenza di rivolgersi proprio alle proposte artistiche per cercare di "saperne di più" riguardo la vita stessa e, soprattutto, dei suoi modi. Ciò comporta, nota Cohn, almeno un paradosso, perché questa richiesta non ha ricevuto i favori degli stessi artisti che l'hanno invece considerata "straniera" rispetto al loro compito. Eppure, per Cohn, questo paradosso s'intreccia con un'ulteriore contraddizione: ovvero quella secondo cui in fondo non è mancato, da parte di alcuni artisti, l'invito, presentato tra l'altro anche come un'esigenza decisiva e risolutiva, a trasformare la propria vita in un'opera d'arte. Alla luce di tali presupposti, così complessi perché confusi, pare si debba necessariamente tornare a «determinare il rapporto tra vita e arte nell'epoca attuale prima di poter esaminare il modo stesso di vivere»[50].

Proseguendo su questa linea argomentativa, Cohn inoltre precisa che la posizione dell'arte nei confronti della vita dipende anche e soprattutto dagli stati d'animo verso la vita stessa. Qui si alternano continuamente almeno due direzioni: quella verso modi più "contemplativi" e quella verso modi più "dinamici". Inoltre, tenuto conto di questa puntualizzazione, va poi compiuta una sorta di semplificazione delle diverse e molteplici opinioni sul tema per giungere a un *Hauptnenner* che consente di ottenere gruppi formati da netti contrasti e prendere in esame le loro tendenze. «Fatto questo, si scorgono tre partiti: i pionieri dell'arte pura, gli assetati di vita che vogliono trascinare l'arte nell'unico grande fiume della vita, e infine i rassegnati con orgoglio che nel tempo presente sentono la mancanza della vita autentica e vigorosa, della vera dimora dell'arte, e quindi si ritirano in un'esclusiva esistenza artistico-artificiale»[51].

Dopo un sintetico excursus storico-teorico da Kant a Nietzsche, necessario a fissare i riferimenti generali sui temi legati all'ambito dell'estetico sin dalla sua fondazione durante l'età dei lumi, Cohn torna al moderno con Baudelaire, mostrando quanto il rifiuto che dai suoi versi emergerebbe nei confronti della vita reale e concreta vela in fondo un sentimento antitetico di profondo desiderio verso di essa che però non si lascia afferrare e dominare, come lo stesso Baudelaire vorrebbe.

Questo stato d'animo del poeta francese, che Cohn considera come un *Zwiespalt* tra la "volontà di formare la vita nel suo complesso" e "l'incapacità del presente di formarla" tipica dell'uomo moderno trova un'espressione massima soprattutto nella condotta di vita del pittore Hans von Marées[52]. In particolare, Marées per

[50] Ivi, p. 145.

[51] *Ibidem*.

[52] Sull'opera del pittore tedesco Hans von Marées (1837-1887) soprattutto in relazione alla nozione di stile, Cohn aveva già avuto modo di esprimersi pubblicando il seguente contributo: J. Cohn,

Cohn sembra aver trovato nella rassegnazione e nell'accettazione che l'arte ormai sia appiattita alle esigenze e ai bisogni della società una sorta di pace funzionale alle proprie ansie. Questo stato d'animo è, secondo Cohn, diffuso anche nel circolo di Stefan George, dove si riscontra una forte presa di posizione ostile nei confronti delle critiche verso quella categoria di artisti che non sono più disposti a seguire gli interessi pubblici dominanti. Ciò che qui viene a essere in questione, nota Cohn, sta nel fatto che per i seguaci del *George-Kreis* quelli che per la società erano prima gli interessi pubblici legati a "norme essenziali" e ai loro condizionamenti particolari si sono trasformati in "accordi fortuiti" e in mere "necessità economiche"[53]. E quindi l'artista non assume in fondo nemmeno più una posizione: sostanzialmente per natura e in modo spontaneo si adegua[54].

Quando si discute delle possibili relazioni tra arte e vita, Cohn precisa che non si tratta in modo esclusivo di questioni puramente teoriche concernenti la reale *Bestimmung* del rapporto tra loro. Per questo motivo, risulta opportuno e giusto coinvolgere altresì le posizioni che gli artisti hanno espresso nel corso del tempo. Ciò è confermato, per Cohn, dal fatto che in estetica le questioni pratiche hanno sempre comportato ricadute non indifferenti in quelle puramente scientifiche. Assodato ciò, solo "la distinzione concettuale del valore e dell'ambito puramente estetico" è, secondo Cohn, sempre indipendente dalle questioni puramente pratiche (Cohn fa riferimento, a esempio, alle diatribe sull'utilità o il danno in arte di perseguire fini altri da quelli strettamente poetici oppure a quelle se l'arte debba essere considerata solo dal punto di vista teorico o meno). Eppure, nonostante questa condizione indipendente del valore dell'arte, spesso accade che quest'ultimo venga messo in discussione. Ciò per Cohn provoca inammissibili conclusioni intorno alla natura particolare del valore estetico e dà adito ad astrusi ragionamenti circa l'incompatibilità di esso rispetto ad altri valori. A ciò – va considerato – si aggiunge anche l'annosa disputa circa l'origine della natura delle belle arti. Ci si divide infatti tra chi afferma che essa vada rintracciata nell'effetto intimo-sentimentale dell'artista nei confronti

Hans von Mareés. Bemerkungen zum Problem des Stils, in «Logos», Bd. II (1911-12), pp. 192-199. Sulla vita di Marées, in particolare intorno alla tormentata relazione sentimentale con l'artista e teorico Adolf von Hildebrand, cfr. J. Meier-Graefe, *Hans von Marées. Sein Leben und sein Werk* (1909-1910), 2 Bd., Frankfurt a. M., 1987². Degno di nota è il lavoro, che fu a entrambi commissionato, di dipingere il ciclo di affreschi che decora la biblioteca della "Stazione zoologica Anton Dohrn" di Napoli; a tal proposito, cfr. L. Ritter Santini - C. Groeben (a cura di/Hrsg.), *Arte come autobiografia/Kunst als Autobiographie*, Napoli, 2005, in part. pp. 159-188 e pp. 217-254 e B. Degenhart, *Hans von Marées. Die Fresken in Neapel*, München, 1958.

[53] Sul dibattito interno al *George-Kreis* concernente il nesso problematico instaurato dal "triangolo" vita-arte-storia, a cui i riferimenti di Cohn rinviano, cfr. E. Massimilla, *Vita e storia nella 'nuova scienza' del* George-Kreis, in G. Cacciatore - G. Cantillo - G. Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano, 1997, pp. 435-442.

[54] È interessante notare che Cohn ritorna, in un breve scritto del 1915, su questi temi legati alle caratteristiche dell'arte tedesca, messe soprattutto in stretta relazione con quelle "parenti" della "scienza nazionale": *Nationale Wissenschaft und nationale Kunst* (per il riferimento bibliografico completo, si veda la nota 6 del presente lavoro).

della vita o chi inneggia all'*art pour l'art*. A tal proposito, Cohn osserva che «come entrambi si comportino l'uno verso l'altro è una questione di natura psicologica a cui non si può certamente rispondere con un aut-aut, e nemmeno con una mera determinazione dell'intensità di entrambi i fattori, bensì attraverso una verifica della loro funzione qualitativamente diversa nella loro necessaria cooperazione. Ma ciò che è artisticamente essenziale, ciò che è legittimo per la condotta della vita, ciò a cui deve quindi essere legata, può essere deciso solo con l'aiuto di un punto di vista rivolto all'essenziale»[55].

Ciò su cui Cohn intende riportare all'attenzione conosce sempre una *einzige Vorschrift* per la vita, e quest'ultima si esprime e si dà sempre in una *Gestalt* uniforme. Molteplici sono invece le possibili manifestazioni pratico-artistiche riferite alla vita comune, e di conseguenza nessuna forma artistica esiste in modo isolato né può immaginare di estraniarsi da questo suo naturale e proprio contesto. Nell'espressioni artistico-culturali del proprio tempo, nota Cohn, ciò che sembra essere considerato non degno di attenzione è proprio la riflessione intorno al ruolo funzionale delle valutazioni, le quali appaiono come tenute fuori dal cosiddetto "mondo dell'arte". Tanto è vero che per l'arte del presente la norma uniformante «non è più l'insieme a cui essa stessa appartiene, nelle cui pretese traspare ciò che le è proprio, bensì un insolito precetto a essa estraneo»[56]. L'originale *Pantonomie* della filiazione storico-culturale fondativa dell'intima relazione tra arte e vita si è venuta trasformando in una *Heteronomie* o, come Cohn precisa, in una *Fremdherrschaft* dell'utilità pratico-fattuale che permette una vera e propria (come anche evidente) situazione "viziata" dell'arte. Difatti, essa risulta condizionata in modo confuso da tutti gli aspetti della vita concreta, dalle scienze ai costumi, dai culti e all'economie, etc. A quest'alterazione segue la paradossale, e tra l'altro invocata da più parti, richiesta di *Autonomie*[57] per l'arte, che non può che apparire a Cohn ancora più assurda. Scrive infatti il filosofo: «Nel frattempo, libera dal terreno nutriente della vita reale, l'arte sbiadisce e si annacqua. Si sforza di ritornare a una vita totale non separata, cerca una nuova e consapevole *Pantonomie* in cui, come tutti i prodotti della vita, possa allo stesso tempo conservare e rinunciare alla propria particolarità. Facendo questo, si confonde facilmente la sua propria legge con la legge del tutto e la si vuole imporre al tutto. Questa nuova *Pantonomie*, il suo rapporto con l'*Autonomie* dell'arte e con l'*Heteronomie* degli altri valori nell'ambito dell'arte: questo è il problema moderno fondamentale di tutta la tutela dell'arte, dell'intero giudicare intorno all'arte, di tutta la politica dell'arte»[58].

[55] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., p. 150.

[56] Ivi, p. 152.

[57] Sul concetto di "autonomia dell'arte" in relazione al problema della cultura, Cohn era intervenuto già nel 1913 con un contributo specifico (pubblicato poi nel 1914) dal titolo, *Die Autonomie der Kunst und die Lage der gegenwärtigen Kultur*, al "Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft", tenutosi a Berlino nel mese di ottobre (per il riferimento bibliografico completo di questo scritto, si rimanda alla nota 6 del presente lavoro).

[58] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., p. 152.

Tale nuova condizione comporta un allontanamento dell'arte dalla vita a tal punto che si rischia, afferma Cohn, di voler trasformare la vita prima in un "pseudo-concetto", poi in un'opera d'arte "totale". «La vita, come la viviamo realmente, non è l'opposizione astratta a forme inanimate altrettanto astratte, è la loro unione, la grande totalità che in fondo queste favoriscono, trasformano e realizzano»[59]. Se invece si ritenesse giusto rinunciare culturalmente a porre in relazione valoriale cosa pensiamo, come agiamo e cosa desideriamo, allora il pericolo che la cultura conoscerebbe sarebbe quello di un continuo contrasto insanabile tra i suoi diversi ambiti specifici. Per Cohn, si verificherebbe tra essi una contesa che incomprensibilmente li condurrebbe a "primeggiare" tra di loro al fine di imporre le proprie coordinate assolute a tutti i restanti ambiti.

Una conseguenza evidente di ciò è, secondo Cohn, la diffusa insoddisfazione personale che questo modo di intendere la vita comporta. Si procede infatti verso una società composta da individui alle prese con l'infinita "ricerca" di ciò che sembri vitale, con la continua fuga da se stessi verso un agognato altrove indefinito e mai raggiunto. Tutto questo appare a Cohn come l'antitesi della vita che egli definisce con la seguente espressione: *gegensatzlosen*. Infatti (e qui torna un altro tema profondamente discusso nella scuola del Baden) Cohn, a questo punto della sua trattazione, non può che tornare su una sottile ed efficace distinzione concettuale a lui cara: l'unità della vita, la vita nel suo complesso può essere pensata solo in due modi: come "caos", i cui diversi prodotti tendono a organizzarsi distintamente, o come "cosmo", in cui invece tendono a unificarsi[60]. «Risultano due concetti-limite della vita, uno da cui tutto si emana, un altro verso cui tutto tende. La vita, come realmente la conduciamo, si trova sempre tra i due. Siamo situati in un mondo a cui appartengono gli ordini culturali; e tutto ciò che esperiamo e comprendiamo è già determinato per mezzo di questi ordini, così come il nostro modo di fare esperienza e di comprendere viene influenzato dall'ordine»[61]. Ciò non significa che il tipo di ordine a cui rimanda Cohn si debba intendere come un ordine assoluto, immobile, precostituito e fisso. Tutt'altro invece. Continuamente siamo esposti a "vedere nuovi aspetti", a essere animati dalla fecondità del *Mutterboden des Chaos* che sempre scopre suoi nuovi elementi per trasformarli

[59] Ivi, p. 153.

[60] Cfr. ivi, p. 153. Sembra opportuno e interessante notare che tale netta distinzione tra il considerare la vita come *Chaos* o come *Kosmos* si ritrova anche in Münsterberg, lì dove quest'ultimo, andando a definire la nozione di *Wert* inteso come sovra-personale e incondizionato, metteva in connessione i risultati d'indagine sperimentale fisio-psicologica della volontà (passando attraverso una serrata critica nei confronti dello "psicologismo") con i dettami di una filosofia dei valori: cfr. H. Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, cit., p. 61 sgg., ma si veda anche prima Id., *Science and Idealism*, Boston-New York, 1906, pp. 38-39 sgg. A tal proposito, cfr. E. Massimilla, *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza…*, cit., pp. 167-352, ma anche a Id., *Il valore incondizionato e la volontà che si dia un mondo…*, cit., pp. 89 sgg. Ci sia concesso, inoltre, di rimandare anche a D. Spinosa, "L'importanza di una «filosofia dei valori»", in Id., *Verso un'estetica del cinema…*, cit., pp. 83-93.

[61] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., p. 154.

organicamente in parti di vita ordinata. «Dobbiamo distinguere non solo per conoscere, ma anche per educare, costruire, erigere stati, domare gli istinti; e questo *Muß* di distinzione è tanto certamente fondato nella "vita" stessa quanto allo stesso modo noi lo siamo nella vita. Appartiene alla vita isolare le forme che esistono in sé e per sé»[62].

Cohn viene a fare poi riferimento, "in termini mitici" e guardando a Goethe[63], al fatto che la vita può essere interpretata come una "divinità generatrice", dove però la contemplazione non è sufficiente a fare "chiarezza". Infatti, quest'ultima «richiede una separazione degli ambiti; nondimeno però ogni separazione deve essere sempre allo stesso tempo considerata anche come una relazione. Ogni ambito chiuso che segue i propri principi, come l'essere ideale della matematica, le costruzioni delle scienze naturali, la forma isolata dell'opera d'arte, il mondo rigoroso del diritto, esiste inizialmente per sé e in questo esistere per sé può pretendere di essere giudicato secondo la propria legge interna»[64]. Allo stesso modo, come sostiene Cohn, ogni sfera del sapere non si risolve esclusivamente nell'esistere in sé e per sé. Per essere pensato in modo completo e autentico, ogni ambito una volta emerso nella propria "chiarezza" deve sempre essere nuovamente relazionato alla vita concreta, altrimenti si rischia di perdere il senso pieno della vita stessa che senza suddetti tipi di relazione potrebbe restare "amorfa".

L'arte, sostiene Cohn, in questo quadro può fare la sua parte, presentando le sue opere come modello per la coscienza collettiva. Eppure, nella cultura moderna del suo presente, egli nota che il "vero pathos sentimentale" esprimibile attraverso l'arte, che a esempio Schiller[65] nel suo tempo è stato capace di rivitalizzare, rischia di rovesciarsi in un "falso sentimentalismo". Infatti «è grottesco che il secolo della mascolinità più dura, più unilaterale (che costringe le donne all'emancipazione per mantenersi umane), l'era del capitalismo, della tecnica, della specializzazione, dello sfruttamento del tempo, venga designato come il secolo del bambino»[66]. "Grottesco"

[62] *Ibidem*.

[63] A Goethe, Cohn ha dedicato i seguenti studi: J. Cohn, *Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe*, in H. Vaihinger, B. Bauch (Hrsg.), *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der „Kantstudien"*, Berlin, 1905, pp. 38-97; Id., *Goethes Anschauung vom sittlichen Leben*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», J. 11, H. 8 (1917), pp. 951-974; Id., *Gedanken über Goethes Stellung in der Geschichte der Philosophie*, in J. Binder (Hrsg.), *Festschrift für Paul Hensel*, Greiz i. V., 1923, pp. 21-37; Id., *Goethes Helena und Ibsens Peer Gynt. Betrachtungen über das Wesen einer Person*, in «Die Pädagogische Hochschule», J. 3, H, 3 (1931), pp. 97-112; Id., *Goethes Denkweise*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 41, H. 1-2 (1932), pp. 1-56; Id., *Der Erziehungsplan in Goethes „Wanderjahren"*, in «Die Pädagogische Hochschule», J. 4, H. 1 (1932), pp. 1-23 e Id., *Goethes Gedicht „Wiederfinden". Versuch einer Sinndeutung*, in «Archiv für Philosophie», J. 1 (1947), pp. 118-131.

[64] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., p. 154.

[65] Su Schiller, Cohn ha pubblicato i seguenti contributi: J. Cohn, *Schillers Idealismus*, in «Die Dorfschule», J. 1, H. 3 (1905), pp. 6-8 e Id., *Persönliche und überpersönliche Bedeutung von Schillers Philosophie*, in «Blätter für Deutsche Philosophie», Bd. 1 (1927-28), pp. 61-86.

[66] J. Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur…*, cit., pp. 155-156. Cohn di seguito è anche più esplicito rispetto a questo aspetto "grottesco" del suo tempo. Infatti, aggiunge che v'è insito in ciò

appare anche lo sguardo approssimativo e superficiale dei poeti nei confronti della loro infanzia che, precisa Cohn, sembra essere a pieno un "segno distintivo dei tempi moderni". Solo attraverso un rapporto originale e puro, con una conseguente appropriazione genuina delle proprie origini, è possibile che l'artista giunga a adoperare gli elementi caratteristici della sua infanzia come fonte efficace per un nuovo materiale espressivo. Ciò solo comporta il produrre nuove occasioni e nuove proposte di rinnovata consapevolezza. Anche in questo esempio Cohn bene vede la preoccupante *Heteronomie* dei suoi tempi, che si presenta qui con la pretesa di giudicare con "valori non estetici" condizionando così gli esiti dell'arte. Tale pretesa infondata è facilmente tangibile lì dove questo "dominio alieno" si mostra profondamente estraneo e invita l'artista a esprimere valori che gli dovrebbero essere estranei. Tutto questo ha una modalità precisa, afferma Cohn: l'esprimersi da parte dell'artista non più cercando di ascoltare la propria "volontà" e sensibilità, bensì per "tendenze" in cui dimensioni diverse della vita si presentano in modo indefinito e disordinato. Ma solo lì dove, a esempio, «arte e politica, arte e religione sono separate, allora coloro che prima le assegnano internamente a diverse "province" e solo in un secondo momento le collegano hanno maggiori probabilità di rimanere sani»[67].

Bisogna però tenere presente che la volontà dell'artista non è sufficiente per Cohn a trasformare una tendenza in arte. Difatti, «il diritto all'*Heteronomie* non risiede mai nella produzione, bensì solo nella scelta. Perché quando non si è certi che gli effetti dell'opera d'arte rimangono vincolati entro i limiti circoscritti della sensazione estetica, si ha non solo il diritto, ma il dovere di verificare se gli effetti ulteriori siano utili o dannosi nei confronti degli altri valori, fra tutti quelli morali»[68].

Se da un lato quella che Cohn definisce la sempre più ricercata "messa in risalto" della dimensione estetica del sapere sia in fondo una grande occasione per il "progresso della conoscenza", dall'altro bisogna considerare che questo dato può comportare anche un aspetto poco rassicurante sia per le sorti dell'arte che per quelle della cultura in generale. Tale aspetto consiste nel fatto che rispetto alla "frammentazione inconsapevole della vita" moderna l'ambito estetico sia quello che rischia maggiormente la salvaguardia della propria autonomia, perché spontaneamente esposto a un'invasione di campo perpetuata dagli altri ambiti valoriali, in particolare quelli logici e morali. Una tra le conseguenze più deleterie di questa situazione, oltre a poter danneggiare la libera immaginazione creativa degli artisti, risiede per Cohn in un aspetto pratico

anche un paradosso a dir poco preoccupante e che vale la pena sottolineare: «Quanto più l'unità stessa della vita del bambino viene minacciata, tanto più diventa importante come contro-immagine e rifugio per la nostra cultura», in *ibidem*.

[67] Ivi, p. 157.

[68] *Ibidem*. In particolare, «chi voglia avvicinare i bambini al valore proprio delle arti deve guardarsi bene dal presentare loro la pseudo-arte come arte; eppure in ciò è libero nel mediare tra loro e le opere d'arte, e dovrebbe lasciarsi guidare nella sua scelta - oltre che dal rispetto per l'interesse e la sensibilità del bambino - soprattutto anche dal chiedersi se gli effetti extra-estetici del contenuto, del ritmo, dell'atmosfera etc. influiscano favorevolmente o sfavorevolmente sullo sviluppo del carattere, dell'intelligenza, nonché del comportamento e della salute del bambino», in ivi, p. 158.

che interessa soprattutto il lavoro dei critici d'arte. Infatti, si è portati sempre con più imprudenza, nota Cohn, a discutere nei termini di "pro e contro" riguardo l'assoluto valore artistico di un'opera. A tal proposito, gli stessi artisti più volte hanno chiarito che col proprio operato «non vogliono insegnare nulla di generale, solo realizzare un caso particolare: essi pretendono di essere giudicati come artisti, non come predicatori o teorici. Con questa pretesa nei confronti della critica d'arte sono assolutamente nel giusto. Difatti, il segno più evidente del distacco dell'arte dalla vita sta nel fatto che si sia venuta a formare una schiera di critici a sé stante»[69]. Questa divisione, che per Cohn ha anche un affetto pericoloso sul senso e sul significato generale della cultura, può essere accettata solo se l'argomentazione critica vada a orientarsi verso una "valutazione puramente artistica". Questa risulta essere la sola condizione che permette di poter elaborare un giudizio sensibilmente fondato. Affinché ciò possa verificarsi, è necessario che «il critico debba soprattutto poter rinunciare alla sua posizione personale circa il contenuto dell'opera d'arte. La sua domanda è se il contenuto – di qualsiasi tipo esso sia – sia creato artisticamente»[70].

A questo punto della trattazione, Cohn viene ad affrontare l'annoso e non nuovo problema dei rapporti tra contenuto e forma in arte, facendo riferimento in particolare alla teoria del "formalismo" in estetica che, proponendo una lettura dell'opera d'arte attenta in modo quasi esclusivo agli aspetti formali, ha di fatto reso il contenuto del tutto "indifferente" al "valore proprio dell'opera d'arte". Quindi, tale teoria tende a considerare possibile trasporre il valore estetico «nel suo insieme in una parte o in una qualità separabile dell'opera. Tuttavia, il termine "forma" è polisemico»[71]. La forma infatti può essere intesa, secondo Cohn, come ciò che nell'opera semplicemente si distingue dai materiali adoperati; in senso più ampio, la forma però può anche venire a individuare l'intera figura così come l'artista la crea. Infine, c'è anche un ulteriore aspetto su cui è possibile discutere, ovvero quello definito con l'espressione "forma interna". Con quest'ultima, per Cohn, si intende il modo in cui la forma si viene a combinare in senso stretto in un'unità col contenuto. «Questa forma "interna" – scrive Cohn – non è né estraibile né insegnabile perché è l'unità dell'opera d'arte stessa. L'affermazione secondo cui il valore di un'opera d'arte si fondi su una forma esterna separabile è completamente falsa. Infatti non appena ci si riferisce alla forma interna o alla forma in senso più ampio, un contenuto viene in modo simultaneo a essere implicito, e la separazione tra contenuto e forma sprofonda giù in qualcosa di provvisorio – e ciò che viene escluso è solo la considerazione del significato del contenuto al di fuori dell'opera d'arte (al di là del suo impiego come contenuto)»[72].

Qui Cohn tocca un punto cruciale rispetto al tema in oggetto, e la sua argomentazione si mostra a dir poco proficua e "moderna" nel riuscire a chiarire un punto nevralgico della questione. Lì dove c'è arte il significato, se si vuole, "realistico" di

[69] Ivi, p. 159.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] Ivi, p. 160.

un contenuto, sia esso riferito a una cosa o un nome, a una persona o a un animale oppure semplicemente un fatto da mettere in forma di racconto etc., o meglio ancora sia quel significato "ordinario" del mondo delle cose ("nominale" si potrebbe anche aggiungere) è l'unico aspetto che nel giudicare secondo dettami estetici resta o dovrebbe restare per noi esterno. Ciò risulta accettabile perché il più delle volte tale significato si dimostra un elemento non del tutto pertinente e non per forza richiamato nell'incontro con l'unità di contenuto e forma che un'opera d'arte incarna. Anche e proprio in ciò consiste per Cohn l'autonomia dell'arte, o se è possibile esprimersi in modo diverso, la dimensione che l'esperienza artistica offre. Cohn viene a definire tale dimensione con la seguente espressione: "una sorta di forma viva" per l'essere umano "liberato e in cerca di realizzazione". In uno tra i passaggi forse più limpidi e felici su questi temi, Cohn a proposito scrive: «Vivo nell'opera d'arte – ma solo come osservatore e mentre ne godo; sono in grado di appropriarmi di qualsiasi contenuto in forma d'opera d'arte, senza perdermi in essa. Se davvero a me è realmente riuscito di mantenere l'atteggiamento puramente estetico, allora nulla di materiale rimane in quella immersione – resta solo una generale estensione della mia esperienza, della mia capacità di fare esperienza. In modo del tutto incomparabile, lo spirito liberato si procura in questo modo una piena soddisfazione che non è in grado di trarre da sé medesimo; allo stesso tempo, però, preserva la sua massima libertà, potendo godere di opere d'arte di ogni genere, di ogni tempo, di ogni popolo. Diventa così possibile una partecipazione fluttuante che non riconosce più alcun limite nell'ambito del genere umano. Non si simula più una validità assoluta, una classicità di certi stili o epoche; piuttosto, in ogni stile, in ogni popolo si ricerca la forma della propria particolarità»[73].

Eppure, sostiene Cohn, in questa ricerca ci si può trovare in situazioni in cui l'unità della vita conosce rischi di scomposizione, o perché ci si affida in maniera eccessiva e sproporzionata alla proposta artistica esperita oppure perché ci si approccia in modo del tutto superficiale a essa. Infatti «bisogna distinguere tra ciò che può entrare nella nostra stessa vita e molto altro che può essere inteso solo come forma separata da ciò che è stato recepito»[74]. Ci si dovrà sempre in fondo chiedere quale sia il tipo di rapporto che l'opera d'arte instaura nel suo insieme con la nostra vita. A questo punto «due insiemi si evidenziano dall'immensa quantità delle forme create: le opere in cui un pezzo della nostra vita, delle nostre sfide, gioie e sofferenze ha trovato forma propria, e quelle in cui si incarnano gli storici stadi preliminari della nostra propria vita»[75]. Difatti, noi ci poniamo di fronte all'arte del nostro tempo in modo diverso rispetto a come lo facciamo nei confronti di quella delle epoche passa-

[73] *Ibidem*. Intorno al concetto di "spirito liberato" in rapporto alla questione della cultura in generale, Cohn tornerà a discutere in un saggio del 1916: *Die Erfüllung des befreiten Geistes als Gehalt der gegenwärtigen Kultur* (per il riferimento bibliografico completo si rinvia alla nota 5 del presente lavoro).

[74] Ivi, p. 161.

[75] *Ibidem*.

te. Da un certo punto di vista, sembra infatti più facile immergerci completamente nelle proposte creative a noi più vicine nel tempo. A ben vedere è come se, nota Cohn, riuscissimo a "vedere" l'ambiente che ci circonda con gli occhi dei pittori a noi contemporanei (Cohn qui fa riferimento alla pittura impressionista), a "muoverci" al ritmo della musica tipica dei nostri tempi. Da un altro punto di vista, invece, una poesia o un romanzo di tempi ormai lontani e andati ci suggerisce aspetti della vita che si presentano ancora pienamente attuali. «Prima del giudizio estetico – scrive Cohn – ci spinge un sentimento di viva attrazione o repulsione»[76]. Dunque, il primo incontro con l'opera d'arte non si formalizza tramite un "giudizio di gusto", ma si rivela immediatamente come un'esperienza concreta, vitale appunto, emotivo-sensibile si potrebbe anche dire che rapisce totalmente il fruitore invadendolo in tutte le sue dimensioni. Chi non comprende ciò, una generazione che non coglie questo aspetto è destinata, sostiene Cohn, a non comprendere mai la passione che è presente in tutta la grande arte, ovvero quella caratteristica dell'autonomia della vita che esercita la sua ascendenza sull'opera d'arte.

«Tutta la vita nella cultura continua a costruirsi sui beni ereditati. Proprio perché allo spirito liberato non è permesso di appropriarsi di alcuna istituzione tramandata senza esaminarla, la tradizione circoscritta dell'opera d'arte, che non intende raggiungere nulla oltre se stessa, gli sarà in doppia misura di gran valore. Di solito, l'interesse per gli antenati non è così repentino e appassionato come per i contemporanei – bensì è più intimo, più duraturo, più profondo, più indubbio. La loro relazione con la vita è diventata storica, gli antenati hanno esercitato il loro effetto immediato, il loro contenuto vitale è salvato nel puro mondo delle forme»[77]. Cohn qui chiarisce che la fruizione delle opere d'arte storiche offre in qualche modo la "norma pura", la "giusta distanza" anche per il giudizio che chi vive il presente è invitato a formulare. Inoltre, egli nota, le opere storiche incarnano ciò di cui dovremmo appropriarci, in termini di contenuto vitale, per rimanere in rapporto con il passato, per far rivivere ciò che abbiamo acquisito. Gli artisti contemporanei invece lavorano per dare forma tangibile ai diversi e nuovi modi di sentire che l'umanità esprime nel tempo presente. Così operando, l'attività degli artisti contemporanei manifesta e incarna di quelli del passato soprattutto la tensione urgente che si rinnova nella ricerca di nuove esprimibili forme creative.

Tenendo conto dei differenti piani di discorso fin qui esposti, in questo "movimento" continuo tra arte e vita, Cohn chiarisce che se da un lato c'è la vita con tutte le sue parti che esige di essere formata aprendosi a esperienze consapevoli, dall'altro c'è l'arte che, grazie alle proprie ricerche, è atta e capace a potersi presentare come una tra le forme della e per la vita. Questo circolo non si esaurisce in qualcosa di vano, di effimero, di occasionale, sostiene Cohn. Anche le forme artistiche partecipano all'unità che tutte le altre possibili forme insieme perseguono e superano quella che si potrebbe chiamare la fugacità inevitabile del tempo cronologico. Infatti, scrive

[76] *Ibidem*.
[77] Ivi, p. 162.

Cohn, «la vita scorre nel tempo; ogni attività propositiva è diretta verso il futuro e svuota il presente […]. Tutte le forme vitali devono allo stesso tempo legare i momenti, e in questa relazione dare loro il proprio diritto e la propria forma. I momenti, tuttavia, sono collegati da uno sfondo costante su cui sono fondati, in cui lo spirito è certo di trovare sempre di nuovo ciò che dura; essi ricevono il loro proprio diritto dal fatto che i periodi del tempo che passa sono essi stessi formati come parti di un tutto organico»[78].

Se ciò detto può essere letto e considerato in termini generali, dal punto di vista di quelli particolari spetta poi a ogni singolo individuo, precisa Cohn, provare a dare questa plurale possibilità formale alla propria vita. Ciò, per Cohn, non è mai impossibile, dato che l'essere umano è per eccellenza tra gli esseri viventi quello più ricettivo e dunque disponibile (come anche votato, si potrebbe aggiungere) a cercare "qualcosa di gran valore e plasmabile". Per esprimere "il proprio essere", ogni individuo può e deve impadronirsi delle forme. Infatti, non appena si avverte dentro di sé quella «volontà di non sacrificare ogni parte della vita alla mera utilità, al vuoto fantasma del futuro, di non sprecarla come un momento piacevole senza conseguenze, ma di integrarla in un tutto di vita, allora una qualche forma di vita diventerà possibile»[79].

In riferimento a questo, va però tenuto in considerazione che ciò è sufficiente in parte per Cohn a definire i termini della questione. Infatti, se è vero che la natura dell'essere umano è intenzionata a una propria trasformazione interna, è altrettanto vero che non si sfugge mai completamente all'influenza dell'esterno. Ed effettivamente è possibile che l'esterno offre quello che Cohn chiama l'"informe" o, se si vuole, l'indefinito. Di fronte a ciò, sembra che al singolo individuo non rimanga altro che "chiudersi in se stesso". Ma in realtà, anche se ciò è possibile, non è in fondo auspicabile, perché si tenderebbe a un impoverimento delle relazioni di vita. «La personalità individuale è solo artificialmente isolata – è in verità situata in un insieme sociale, la sua vita può quindi acquistare forma solo in modo frammentario se le relazioni sociali e le comuni ragioni di vita non conservino una comune forma accessibile […]. Pertanto, la volontà di forme vitali deve sempre andare oltre la vita individuale verso l'insieme sociale»[80].

Se dunque l'intero "corpo" della nostra vita deve prendere forma, allora tutte le forme individuali, per quanto diverse possano essere, tenderanno ad acquisire un carattere omogeneo rispetto alle forme di altri periodi storico-culturali.

In particolare, la volontà cosciente di questa unità ha acquisito nel tempo presente, come nota Cohn, il termine di "stile". A questo punto, egli si chiede come nell'ambito estetico l'unità di stile conosca la propria "necessità vincolante", nonostante i continui cambiamenti comportati dalla storia. «Lo spirito liberato deve riconoscere ovunque due tipi di necessità: quella fondata in modo generale e oggettivo

[78] Ivi, p. 163.
[79] Ivi, p. 164.
[80] *Ibidem*.

e quella fondata storicamente»[81]. Se la prima è radicata e deve ritrovarsi nel contemporaneo, la seconda è «da intendersi ovunque come la continuità dello sviluppo in cui il singolo individuo è inserito»[82]. Difatti, «il fatto che le grandi leggi della forma nelle arti spaziali siano state sviluppate in modo particolarmente puro dai Greci, che i Greci siano diventati i maestri di queste arti, ha allo stesso tempo sempre conferito forza normativa a una serie di peculiarità greche che appaiono corrispondenti rispetto a queste leggi come i loro tre ordini di colonne: dorico, ionico, corinzio. Il genio di un artista pioniere non solo scopre le leggi oggettive della propria forma d'arte, ma allo stesso tempo dà forza normativa ai mezzi particolari con cui le impone»[83]. Ciò dovrebbe essere sufficiente a dimostrare, nota Cohn, quanto l'idea di poter creare un "nuovo stile" rifiutando tutto ciò che è stato tramandato e che viene a far parte di ognuno di noi in termini di eredità storica è semplicemente infondata.

Per Cohn, rispetto ai tempi a lui contemporanei, è «il capitalismo che aspira a un rapido giro d'affari e a un grande consumo, sfrutta la gioia del cambiamento, l'istinto a farsi notare per mezzo di una novità, il desiderio di imitare chi tende a essere esclusivo e di non uniformarsi alla massa: le mode nascono, si diffondono, vengono liquidate; perfino la genuina volontà creativa si fa presto una moda che con l'aiuto di surrogati tende all'imitazione. Da più parti la moda, accostandola al concetto di stile, è stata designata appunto come lo stile di un'epoca in febbrile evoluzione. È vero che la moda spesso riprende e diffonde elementi di autentico stile, cioè forme di espressione della nostra vita reale. Ma anche in questi casi (per esempio, nel privilegiare i salotti dai toni accesi, i rivestimenti murali delle pareti dai colori chiari) ha avuto la tendenza a generalizzare in modo errato e poi a lasciar scivolare ciò che è giusto in un rapido disgusto»[84].

I cambiamenti che si presentano essenziali nella vita hanno una gestazione temporale molto diversa e molto più lenta rispetto a quelli che la moda propina, sostiene Cohn. E per quanto la moda offra un interesse di studio certamente valido, dovrebbe essere tenuta meno in considerazione. Il motivo di ciò risiede per Cohn proprio nelle repentine inversioni di tendenza della moda che alimentano il bisogno di stimoli sempre più forti, o almeno sempre più nuovi e diversi, che a loro volta si dimostrano essere in modo eccessivo influenti (se non invadenti) perfino su quella che Cohn chiama l'umana "finezza delle impressioni" (che potrebbe anche dirsi la capacità dell'uomo di immaginare). Eppure, si è sempre più portati a considerare la moda come un'esperienza virtuosa[85]. Invece «non è necessario un aumento di sensazioni,

[81] Ivi, p. 167.
[82] Ivi, pp. 168-169.
[83] Ivi, p. 169.
[84] Ivi, p. 171.
[85] Cfr. p. 172. Sembra interessante qui notare che su questi temi Cohn non si nasconde e con cosciente consapevolezza afferma chiaramente che una posizione come quella che egli esprime è in fondo "impopolare" o almeno in minoranza. Quella nei confronti della moda è «una lotta difficile, perché è diretta contro due potenti avversari allo stesso tempo, il capitalismo e l'istinto di imitazione», in *ibidem*.

una riproduzione di stimoli, bensì una progettazione di sé o un amorevole andare alla ricerca e un accettare ciò che corrisponde al proprio essere e volere. Questa genuina volontà di forma in molti modi vive e lavora in mezzo a noi, è il nostro orgoglio e la nostra speranza, ma non spinge in superficie, bensì si accontenta di essere lì e di avere un effetto silenzioso su coloro che ne sono ricettivi»[86]. Per Cohn è opportuno, se non costantemente urgente, tenere a bada quella forma pur naturale per l'uomo che è l'istinto.

Anche rispetto agli artisti questo istinto d'imitazione può essere dannoso. Una vita di un'artista non può essere un mero modello per formare la vita del singolo individuo, afferma Cohn. Solo la forma risolta nell'opera d'arte può aspirare a esserlo, se la si confronta con l'insieme ideale della nostra vita. Per questa ragione, gli aspetti particolari di cui la vita è composta devono essere subordinati, nella proposta filosofica di Cohn, all'idea d'insieme. E ciò vale anche per l'arte. Per questo, «la sua bellezza, il suo valore intrinseco può allora consistere solo nel fare luce dell'insieme, sia del fine oggettivo, sia della personalità […]. La vita è la materia più dura; se le si intende dare forma, sono necessari senso della realtà e perseveranza»[87].

Affinché tale compito possa intraprendere il proprio giusto cammino non bastano artisti capaci sia dal punto di vista della sensibilità sia da quello della conoscenza delle tecniche. Per Cohn, l'equilibrio e l'unità tra forma e contenuto che l'opera d'arte presenta nel suo insieme non emerge grazie al "singolo artista", bensì è possibile grazie alla collettività «che deve essere una comunità che convive per far nascere la forma vivente»[88].

[86] *Ibidem*. Sulla "volontà di forma" e la possibile corrispondente "speranza" che diffonde, Cohn poco prima aveva già fatto breve accenno in un passaggio che appare utile ora riprendere: «Quindi c'è la speranza che la coscienza del valore della forma si risvegli in sempre più persone, e che quindi la volontà di forma torni a essere una volontà comune», in ivi, p. 165.

[87] Ivi, p. 174.

[88] Ivi, p. 176.

Metodo sistematico e storia della cultura nell'analisi storica di Richard Kroner

Sabato Danzilli

1. *La ricerca di una concezione anti-psicologista della scienza*

Nell'ambito della scuola neokantiana del Baden, Richard Kroner rappresenta una figura che potremmo definire di transizione, in un momento decisivo della storia filosofica del neokantismo e dell'Europa. Egli si inserisce perfettamente nel solco di quel «rinnovamento dell'hegelismo» di cui parlava Wilhelm Windelband in un suo intervento del 1910. È un rinnovamento che in quegli anni attraversava lo stesso movimento neokantiano, spingendolo a una sempre maggiore attenzione ai problemi della filosofia della cultura e a una rivalutazione in tal senso dell'opera di Hegel[1]. Kroner rappresenta bene questa tendenza: se infatti è conosciuto soprattutto per l'impulso dato agli studi hegeliani, e per un classico della ricerca sull'idealismo tedesco come *Da Kant a Hegel*, la sua formazione e le sue prime produzioni sono rappresentative delle posizioni della scuola badense e risentono in particolare del lascito della lezione di Heinrich Rickert[2]. Egli ha fondato, inoltre, insieme a Georg Mehlis,

[1] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus (Heidelberger Academierede am 25. April 1910)*, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5. Erweiterte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1915, Fünfte, erweiterte Auflage, Bd. I, pp. 273-289.

[2] Per una panoramica complessiva della vita e dell'opera di Kroner, le principali fonti, alle quali si rinvia, sono ancora oggi le opere di due suoi allievi, ossia J. E. Skinner, *Self and World. The Religious Philosophy of Richard Kroner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA, 1963, e W. Asmus, *Richard Kroner (1884-1974). Ein Philosoph und Pädagoge unter dem Schatten Hitlers*, Peter Lang, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1990. Il primo dei due volumi indicati si sofferma tuttavia, dopo uno schizzo biografico, sulla produzione americana e quindi sulla fase matura dell'opera kroneriana, e sul tentativo di rileggere in senso cristiano e metafisico la filosofia moderna (cfr. opere come R. Kroner, *The Religious Function of Imagination*, Yale University Press, New Haven, CT, 1941, Id., *Culture and faith*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1951, che costituisce una versione completamente rivista di Id., *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928, Id., *Speculation and Revelation in the History of Philosophy*, The Westminster Press, Philadelphia, PA, 1. *Speculation in Pre-Christian Philosophy*, 1956, 2. *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy*, 1959, 3. *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, 1961) il testo di Asmus tenta invece un esame di tutta la vita di Kroner, partendo da un approccio storico-biografico. Altre informazioni interessanti sul periodo badense di Kroner si trovano in R. Kroner, *Zur Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage*, in

e diretto per diversi decenni la rivista *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, finché è stato costretto a lasciare la Germania con la presa del potere dei nazisti a causa delle sue origini ebraiche.

Nel presente lavoro si prenderanno in considerazione alcune delle più importanti produzioni giovanili di Kroner, al fine di mostrarne la continuità con gli insegnamenti neokantiani e al tempo stesso i caratteri originali che l'avrebbero spinto verso lo studio serrato degli autori e delle problematiche dell'idealismo tedesco. Si tratta di uno spostamento di interesse che ha motivazioni basate su considerazioni di ordine filosofico-culturale, su una riflessione intorno alla cultura contemporanea, e che dimostra, allo stesso tempo, una visione del mondo connotata in modo forte e costante in termini religiosi[3].

Allievo dapprima di Wilhelm Dilthey e Georg Simmel a Berlino, Kroner entra in contatto a Heidelberg con Kuno Fischer e soprattutto con Wilhelm Windelband, che lo indirizza a Friburgo per continuare i suoi studi sotto la guida di Heinrich Rickert. Proprio Rickert sarà considerato decisivo da Kroner per la sua interpretazione delle tematiche della vita e dell'esistenza e per la comprensione della *Critica della ragion pura*[4]. Altri incontri fatti a Heidelberg che si riveleranno fondamentali per la formazione di Kroner sono quelli con Emil Lask, in particolar modo per la sua lettura di Fichte, e Fedor Stepun, che avrebbe introdotto Kroner alla letteratura e al pensiero russo. Il primo frutto della lezione rickertiana è costituito dalla sua tesi di dottorato *Über logische und ästetische Allgemeingültigkeit*, discussa e pubblicata nel 1908, in cui egli si confronta oltre che con la lettura rickertiana della *Critica del Giudizio* kantiana, con le *Ricerche Logiche* di Husserl.

H. G. Gadamer (Hrsg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, «Hegel-Studien», Beiheft 1., H. Bouvier u. Co., Bonn, 1964 (= Felix Meiner, Hamburg, 2016), pp. 9-18.

[3] Kroner riterrà, tuttavia, di dover distinguere la sua posizione da quella di una "ortodossia" hegeliana, anche in *Da Kant a Hegel*. Nella prefazione alla seconda edizione del 1961, egli afferma di aver «sempre ritenuto inaccettabile il modo in cui Hegel concepisce il rapporto tra religione e metafisica» ma di non aver voluto «far entrare questa presa di posizione critica nell'esposizione storica dello sviluppo del pensiero da Kant a Hegel» a causa dell'impostazione storica del volume (R. Kroner, *Da Kant a Hegel*, tr. it. di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, *I. Dalla critica della ragione alla filosofia della natura*, 2020, *II. Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, 2021, vol. I, p. 25). La prefazione ricalca un passo del suo articolo per il primo numero delle «Hegel-Studien» (R. Kroner, *Hegel heute*, in «Hegel-Studien», 1 (1961), p. 152). Come proveremo a mostrare nel presente lavoro, è già evidente dalla linea espositiva di *Da Kant a Hegel*, e del successivo *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, che Kroner rimane fermo nel ritenere la rivelazione religiosa il punto più alto della rivelazione dello Spirito. Nelle opere seguenti risulterà più chiaro, tuttavia, che egli neghi la traslazione a suo avviso indebita che Hegel fa nel divino anche delle fratture e scissioni umane, seppur esse trovino poi una conciliazione finale. Per sintetizzare con una celebre sentenza hegeliana: «le ferite dello spirito si risanano senza che rimangano cicatrici» (G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 442). Non a caso un autore che acquista sempre maggiore importanza nella riflessione kroneriana è Kierkegaard. Si rinvia qui solo a R. Kroner, *Kierkegaard or Hegel?*, in «Revue Internationale de Philosophie», 1952, Vol. 6, No. 19 (1) (1952), pp. 79-96.

[4] J. E. Skinner, *Self and World*, cit., p. 18.

L'intento del lavoro e la sua base teorica sono sintetizzati in maniera efficace nell'introduzione, in cui Kroner afferma che:

> La necessità, dimostrata da Rickert, di estendere il concetto kantiano di natura nell'interesse di una fondazione epistemologica complessiva anche alle discipline non scientifico-naturali e in particolare alla storia del concetto di una "realtà oggettiva" [*objektive Wirklichkeit*], ha condotto totalmente a una trasformazione del concetto di oggettività. Si è dimostrato che la "deduzione trascendentale" non debba cercare il suo scopo finale nell'enunciare i più alti principi *a priori* delle scienze della natura, ma abbia a fondare la validità di singolari "giudizi di realtà" [*Wirklichkeitsurteile*] come precondizioni di tutta la conoscenza. Qui nella *Critica del Giudizio* il carattere *a priori* dei giudizi estetici singolari significava per Kant stesso un vero punto cruciale, con l'ovvio pensiero, che alla base della nuova elaborazione dei problemi della conoscenza doveva cadere una nuova luce anche sul chiarimento logico delle domande fondamentali dell'estetica. […] L'interesse del presente lavoro si lega al chiarimento logico dei termini esaminati; solo nella misura in cui l'estetica si trova nella più immediata relazione con l'epistemologia, noi giungiamo nel suo campo. Determinare la natura di questa relazione dovrebbe essere uno dei principali risultati della nostra indagine[5].

Lo scopo complessivo del testo è quindi essenzialmente tentare di esaminare, come afferma già il titolo, il rapporto tra la validità del giudizio estetico e la validità trascendentale-logica, attraverso un riesame dei risultati della *Critica del Giudizio* di Kant. Il lavoro si pone quindi con chiarezza nel solco del rickertiano *Der Gegestand der Erkenntnis*, come dimostrano i primi paragrafi, nei quali, in maniera analoga al testo di Rickert, si prende in esame innanzitutto il significato teoretico dell'opposizione soggetto/oggetto, ma si caratterizza per la già accennata attenzione alla fenomenologia husserliana, soprattutto nella ricerca di una definizione antipsicologistica della logica e della scienza[6].

2. *L'opposizione alla "rassegnazione" della teoria della conoscenza neokantiana*

Il carattere *sui generis* della lettura del kantismo che emerge dalle prime produzioni kroneriane doveva tuttavia risultare evidente dalla particolare torsione etico-religiosa che egli attribuiva all'impianto concettuale dei suoi maestri Windelband e Rickert. In un tardo intervento autobiografico Kroner attribuirà un carattere epocale e generazionale a all'insoddisfazione per le anguste tematiche di teoria della conoscenza[7], indicando come fonti principali di questo clima spirituale soprattutto

[5] R. Kroner, *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. Kritische Bemerkungen zu ihrer transzendentalen Begründung und Beziehung*, Fritz Eckardt, Leipzig, 1908, pp. IX-X.

[6] Cfr. ivi, pp. 3-11.

[7] «Die bloß logisch-erkenntnistheoretische Arbeit, so wichtig sie uns erschien, war doch schon damals nicht mehr völlig befriedigend für uns Studenten. Was wir eigentlich von der Philosophie erwarteten, und wonach wir uns am stärksten sehnten, war die Beantwortung der metaphysischen Fragen.» (R. Kroner, *Zur Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage*, cit., p. 12).

l'influenza di Nietzsche[8], nonché la pubblicazione da parte di Hermann Nohl degli scritti giovanili di Hegel, che accentuavano proprio il carattere religioso delle prime opere del filosofo di Stoccarda[9].

L'intervento di Kroner al terzo congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1908, dal titolo *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation*[10], è la prima manifestazione della sua peculiare interpretazione del criticismo. In questa sede egli si scaglia contro la lettura neokantiana tradizionale dell'impianto argomentativo della *Critica della ragione pura*, sostenendo la tesi che è riduttiva un'interpretazione che si limita a vedere in quest'opera soltanto una mera negazione della possibilità di una metafisica speculativa, e che ne ricava quindi una mera metodologia regolativa della scienza empirica. Egli invita pertanto a rompere con la rassegnazione che dà il titolo all'intervento, e che nella sua denuncia costituisce un forte limite che il criticismo si era imposto da sé, chiudendosi in dibattiti relativi allo statuto epistemologico delle scienze naturali e culturali. In questo breve intervento Kroner afferma che la chiusura operata da Kant con la metafisica tradizionale deve essere intesa allo stesso tempo nel senso di un invito a ripensare in un modo nuovo e più ricco i problemi della conoscenza delle cose ultime e della loro rilevanza per la vita dell'uomo. E la possibilità di questo ripensamento era stata aperta, secondo Kroner, proprio dagli strumenti concettuali elaborati dal neokantismo.

Nella sede congressuale Kroner non entra nel dettaglio della questione e si mantiene volutamente nel quadro di un'esposizione generale del problema[11]. Lo scopo della sua riflessione, nonché le profonde motivazioni personali, diventano palesi in uno scritto a più mani pubblicato l'anno successivo: *Vom Messias*[12]. Questo volume singolare, firmato da Kroner e altri quattro giovani studiosi del circolo di Heidelberg (i già citati Georg Mehlis e Fedor Stepun, Nicolaj Bubnov e Sergej Gessen) costituisce una sorta di "numero zero" di quel che sarà poi la rivista *Logos*, che uscirà a parti-

[8] «Wir hatten die spöttischen Worte Nietzsches gelesen, in welchen er eine Philosophie, die auf Erkenntnistheorie reduziert ist und sich selbst damit den Eintritt in das Innere der Wahrheit verbietet, eine Agonie des Denkens nennt.» (*ibidem*).

[9] *Ibidem*.

[10] R. Kroner, *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation*, in T. Elsenhans (Hrsg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie*, Carl Winter´s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1909, pp. 823-828.

[11] R. Kroner, *Zur Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage*, cit., p. 13.

[12] R. Kroner - N. v. Bubnoff - G. Mehlis - S. Hessen - F. Steppun, *Vom Messias. Kulturphilosophische essays*, Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1909. Del testo esiste una traduzione parziale in italiano comprendente i soli contributi di Kroner (R. Kroner, *Una pagina dal diario del nostro tempo*, tr. it. di L. Ferrari, in «B@belonline. Rivista semestrale di filosofia», 4 (2008), pp. 31-35) e di Stepun (F. Steppun, *Ssolowjów*, tr. it di M. Artibani, ivi, pp. 39-46 [si usa la traslitterazione in tedesco dal cirillico con cui il nome dell'autore, come degli altri autori russi, è riportato nel testo]). Sul tema dell'emigrazione russa a Heidelberg nel primo Novecento basti qui il rinvio a W. Birkenmaier, *Das russische Heidelberg: Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Das Wunderhorn, Heidelberg, 1995.

re dal 1910[13]. Dalla prefazione del volume emerge l'intento di stimolare una discussione viva che rifletta sui problemi della crisi della cultura europea, che ne rinnovi lo spirito, portandolo fuori da quello che veniva considerato come un appiattimento dovuto a un approccio scientista tipico della cultura ottocentesca, nella direzione di un rinvigorimento interiore, anche in senso religioso. Con un'affermazione icastica, gli autori scrivono che «l'attesa messianica, che non si è mai completamente spenta nella memoria dell'umanità, ci sembra essere entrata in una nuova fase di fioritura»[14]. Già in questo scritto giovanile, Kroner e i suoi compagni rilevano il carattere epocale di quest'afflato religioso, sentendo la necessità di una "sintesi creativa" che dia una costituzione organica alle diverse spinte di cui è composta la vita interiore. Tale necessità non può per loro essere soddisfatta dalla scienza, che non può rispondere alle esigenze più profonde dell'animo umano. Per tale motivo essi si occupano in questo breve lavoro di ricostruire il modo in cui il problema del Messia è stato affrontato in autori come Fichte (Bubnov), Comte (Mehlis), Herzen (Gessen), Solov'ëv (Stepun). Il primo contributo, di Kroner, assume il ruolo di un vero e proprio appello, teso ad accantonare e ad andare oltre la visione del mondo di una generazione

> che, educata dai duri compiti quotidiani a un forte senso di realtà, presa dal vanto per i propri successi in questo mondo visibile, orgogliosa del suo crescente benessere e del dominio della natura al servizio dell'uomo, trovò sufficiente realizzazione e soddisfacimento in se stessa per non aspirare ad un al di là di questo mondo[15].

Egli si riferisce agli uomini della generazione della Germania di fine '800, che, con questo spirito di ottimismo, e soddisfatti della propria crescita economica, avevano «l'allegra e sfacciata fiducia di sé, della propria forza, il chiarificato senso di se stessi»[16]. Essi dovevano pertanto aderire a un materialismo molto scarno, che «per lo più non voleva dire altro che l'uomo stesso stava di fronte al mondo come ad un meccanismo morto e inanimato, a cui senza paura poteva dare la forma che voleva»[17].

Da queste pagine kroneriane viene fuori l'intento di aprire gli strumenti concettuali del neokantismo ad un'analisi della cultura moderna, a coniugare la teoria dei valori con la diagnosi della crisi del pensiero a lui contemporaneo. Di questa crisi, di cui l'impoverimento spirituale e il successo delle filosofie materialiste erano i sintomi, Kroner vedeva tuttavia già i segni della fine. Egli scriveva infatti che:

> Se consideriamo la vita dell'umanità dal punto di vista della sua cultura generale, il materialismo come visione del mondo non può rimanere a lungo ad un livello così infimo come quello che occupa quando l'epoca felice della sua vita, del suo fare, e del suo agire annuncia l'ostinata indipendenza da forze divine e soprannaturali[18].

[13] Si segnala qui soltanto che Stepun avrebbe contribuito inoltre alla redazione dell'edizione russa della rivista *Logos*.
[14] R. Kroner et alii, *Vom Messias*, cit., p. III.
[15] R. Kroner, *Una pagina dal diario del nostro tempo*, cit., p. 31.
[16] Ivi, p. 32
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*.

Per tale motivo questa situazione culturale non poteva perdurare e già:

> Una nuova vita si desta sotto le rovine, un nuovo amore e un nuovo anelito si accendono nel nostro cuore e chiedono il riconoscimento di intelletto e ragione, germoglia un presentimento dei più alti assetti dell'essere e dei concetti, e pieno d'attesa rivolge gli occhi al Redentore e al Liberatore che deve tirare a sé con violenza la nostra anima, e che imprimerà il suo spirito alla vita dell'uomo[19].

Su questa base si fonda la speranza messianica dell'autore di tempi rinnovati, in cui venga ridimensionato il ruolo di «ogni critica fittizia dell'intelletto»[20], in cui si manifesti una «guida», un «portavoce» [*Sprachrohr*][21].

Sono temi frequenti nello snodo culturale di inizio Novecento, ed in particolare dell'ambiente culturale estremamente variegato che caratterizzava la Heidelberg di quegli anni. Uno dei pochi fili conduttori che si può trovare tra pensatori di provenienza e formazione estremamente eterogenea tra di loro è dato proprio un certo bisogno di spiritualità e da un forte interesse per il tema della mistica[22]. L'appello dei *Logosler* del 1909 si conclude con l'affermazione che «il Messia viene a noi, visto e aspettato da tutti: la cittadinanza per la divinità nel mondo, l'inviato da quel regno invisibile che sta oltre ogni sapienza»[23].

Questo clima culturale avrebbe avuto la sua tragica conclusione con il dramma della prima guerra mondiale, che avrebbe portato gran parte dell'intellettualità tedesca e mitteleuropea ad aderire in maniera entusiastica all'appello alle armi, talvolta, come nel caso di Emil Lask, per restare al circolo di Heidelberg, a costo della vita[24]. È un'esperienza, tuttavia, che influisce in maniera profonda sullo stesso Richard Kroner, che avrebbe servito durante tutta la guerra in un reggimento in Slesia.

In un altro passo significativo dello scritto kroneriano si legge che:

[19] Ivi, p. 33.

[20] *Ibidem*.

[21] Sarebbe interessante confrontare la figura di Kroner con quelle di altri esponenti della cultura ebraica tedesca esaminate nel classico M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino, 1992 nel contesto del "romanticismo anticapitalistico" che popolava ad es. la stessa Heidelberg negli anni precedenti la prima guerra mondiale. Non si può tuttavia in ogni caso confondere lo spirito palingenetico che animava gli autori presi in considerazione da Löwy e la loro ricerca di un ebraismo "primigenio", talvolta un "ateismo religioso", rispetto alla visione del mondo di Kroner, che, come vedremo anche più avanti, si incarna nelle forme del protestantesimo (cfr. J. E. Skinner, *Self and World*, pp. 43 e sgg.). Cfr. per un'idea del clima culturale heidelberghese di quegli anni e del "Weber-Kreis", a cui partecipavano gli autori di *Vom Messias*, anche: P. Honigsheim, *Der Max Webers-Kreis in Heidelberg*, in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 5 (1926), pp. 270-287; Id., *Zur Hegel-Renaissance in Vorkriegs-Heidelberg. Erkenntissoziologische Beobachtungen*, in «Hegel-Studien», 1 (1963), pp. 291-301 e K. Jaspers, *Heidelberg Erinnerungen*, in «Heidelberger Jahrbücher», 5 (1961), pp. 3-10, nonché Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, tr. it. di B. Forino, il Mulino, Bologna 1995.

[22] Cfr. M. Latini, *Anima e Stato. Heidelberg 1910*, in «B@belonline. Rivista semestrale di filosofia», 4 (2008), pp. 95-97.

[23] R. Kroner, *Una pagina dal diario del nostro tempo*, cit., p. 35.

[24] Cfr. M. Latini, *Anima e Stato. Heidelberg 1910*, cit., p. 97.

> Ciò verso cui portiamo le nostre richieste non è solo forza, bellezza e vita feconda, è ancora qualcos'altro, è qualcosa di più; vogliamo un edificio ben strutturato di verità radicate, vogliamo una fede in valori e in idee che, oltre il bell'apparire di questo mondo dei sensi, oltre tutta l'incessante battaglia per la vita e il potere, troneggino da eternità a eternità con inviolabile maestà. Questa terra deve esserci più cara e amabile non solo come scena di creazioni rigogliose e di erculee lotte, ma come campo di lavoro al servizio di comandamenti invisibili. La vita terrena dell'umanità non deve avere il senso di ciclo eterno, ma di un procedere verso la vera libertà dello spirito, di una scalata verso i gradi sempre più alti del superamento di sé, dell'interiorizzazione, dell'immersione in quel regno che sta oltre ogni conoscibile e che, dunque, dà senso profondo a tutto il conoscibile. Non desideriamo una tavola di nuovi valori, ma un nuovo sacerdote per gli antichissimi valori eterni[25].

Passaggi come questi mostrano come in questo volume del 1909, che, vale la pena ricordarlo, si proponeva di essere una sorta di manifesto della rivista *Logos*, si ibridino in maniera peculiare il retaggio neokantiano e gli elementi mistico-russi che circolavano nell'ambiente badense[26]. Si misura allo stesso tempo la distanza dalla vulgata nietzschiana del "superomismo" che circolava negli ambienti europei in quegli anni[27]. La concezione kroneriana è diversa anche da quella del politeismo dei valori di un autore come Max Weber, in quanto il fondamento assiologico, che determina la validità dei valori non è per lui un individualismo metodologico, bensì ha una precisa radice religiosa e comunitaria[28]. Per tale motivo, come vedremo nei

[25] R. Kroner, *Una pagina dal diario del nostro tempo*, cit., p. 34.

[26] Si confronti anche la valorizzazione del pensiero di Bergson, di cui Kroner è tra i primi interpreti tedeschi, fatta nel primo numero di *Logos*. Qui egli scrive che «la sua filosofia [di Bergson] è un'opposizione contro la meccanizzazione e la cosificazione del mondo, una reazione contro il freddo lavoro dell'intelletto matematico delle scienze della natura, una protesta contro la spersonalizzazione e la svalorizzazione della vita» (R. Kroner, *Henri Bergson*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», I (1910), p. 127). In questo saggio il pensiero di Bergson è usato in opposizione al riduzionismo delle scienze della natura, alla loro pretesa autofondativa.

[27] Nietzsche è stato un pensatore di sicuro influente nella formazione kroneriana, come da lui stesso affermato più volte. Un riferimento di certa importanza nell'interpretazione datane da Kroner è G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995. Così come Simmel, Kroner rileva in quest'autore una scarsa attenzione per l'impianto concettuale complessivo della filosofia cristiana, che causa un'enfatizzazione degli elementi quietistici e che non si rende conto invece della profonda ricaduta anche sul piano pratico che può derivare da un afflato religioso. In maniera ancora più simile, per Kroner, come per Simmel, Nietzsche rappresenta una sorta di "simbolo" della concezione della vita predominante nella cultura a loro contemporanea. Nell'attacco al "superuomo" che ricorre nelle poche pagine dello scritto pubblicato in *Vom Messias* c'è tuttavia come bersaglio, più che il pensiero nietzschiano, la sua volgarizzazione, quel "culto di Nietzsche", per usare il titolo di un noto volume di Ferdinand Tönnies di circa un decennio precedente (F. Tönnies, *Il culto di Nietzsche*, a cura di E. Donaggio, D. M. Fazio, Editori Riuniti, Roma, 1998) che pervadeva e popolava le accademie e i luoghi culturali tedeschi ed europei a cavallo tra Ottocento e Novecento.

[28] Nel XIV capitolo di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, dedicato al problema dell'«obiettività delle scienze storico-culturali», Rickert affronta il problema della storicità dei valori e afferma che essi sono validi «sempre solo per una determinata cerchia di uomini i quali, anche se non valutano direttamente i valori guida, li intendono come valori e riconoscono che si tratta di più che di

prossimi paragrafi, Kroner doveva finire per valorizzare con forza l'elemento etico che era sottointeso alla lezione di Windelband e Rickert e accentuare tale aspetto anche nella sua interpretazione del kantismo.

3. *Il "primato della ragion pratica" ne* L'oggetto della conoscenza *di Rickert*

Dopo aver visto come la diagnosi della crisi della cultura europea assume in Kroner una coloritura religiosa e messianica, in questo paragrafo occorre fare un passo indietro per esaminare la concezione gnoseologica a essa correlata. Come risulterà chiaro dall'esame di un testo che Kroner pubblicherà nel 1914, *Kants Weltanschauung*, è decisiva l'influenza che il già ricordato *Der Gegenstand der Erkenntnis* di Heinrich Rickert esercita sui lavori kroneriani. In particolare risulta di fondamentale importanza per Kroner la concezione badense del "primato della ragion pratica".

L'attenzione al problema del rapporto tra etica della filosofia della storia è una caratteristica generale del movimento neokantiano. Se l'interpretazione dell'etica come chiave di lettura decisiva per la filosofia della storia accomuna entrambe le principali scuole neokantiane, quella di Heidelberg e quella di Marburgo, Hermann Cohen come Heinrich Rickert, alla base vi sono ragioni e argomentazioni molto differenti. Per la scuola marburghese l'etica costituisce un modello importante per dare alla storia una fondazione trascendentale. Per i marburghesi l'etica è il criterio determinante sul piano metodologico per poter stabilire la costituzione della storia come scienza dello spirito *par excellence*. Allo stesso momento però c'è il riconoscimento che la storia non può avere la stessa validità degli *a priori* che vengono determinati in maniera metafisicamente trascendente[29].

Del tutto differente è la concezione della storia e della filosofia per la scuola di Heidelberg. Negli autori badensi è centrale la nozione di dovere, che, come nel caso

valutazioni individuali» (H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, tr. it. di L. Rossetti e M. Signore, Longo, Ravenna, 1979, p. 173. Cfr. anche id. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, tr. it. di M. Catarzi, Liguori, Napoli, 2002, p. 334). Questa traduzione è condotta sulla settima edizione del 1926, ma questo capitolo non ha subito modifiche rilevanti rispetto alle edizioni precedenti. Per poter determinare un'oggettività nel senso delle scienze della cultura, è necessario che venga presa in considerazione una comunità di persone, che costituisca una «cerchia relativamente molto vasta di uomini» quale può essere ad es. l'Europa. In tali gruppi i valori saranno certamente intesi come tali in maniera intersoggettiva, e si riferiscono «alla religione, alla chiesa, al diritto, allo stato, alla scienza, alla lingua, alla letteratura, all'arte, alle organizzazioni economiche ecc…» (id., *Il fondamento delle scienze della cultura*, cit., p. 174). Per Rickert, come per Windelband, sul solco lotzeano, i valori non "sono", ma "valgono", e hanno un carattere metastorico, nonostante trovino incarnazione in beni culturali concreti, esistenti in comunità storiche. È tuttavia una forzatura al loro pensiero dare a essi un carattere direttamente religioso, come fa Kroner in questo breve scritto. Tutti questi autori hanno però in comune il disaccordo con l'immanentizzazione del piano valoriale, di derivazione nietzschiana, che agisce nell'interpretazione di Max Weber.

[29] Cfr. H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, tr. it. di G. Gigliotti, Milella, Lecce, 1983, Id., *Sistema della filosofia, II. Etica della volontà pura*, tr. it. di G. Gigliotti, ESI, Napoli, 1994.

proprio de *L'oggetto della conoscenza* rickertiano, diventa il perno anche della validità epistemologica. La coscienza è il fondamento assiologico, il cuore della possibilità della relazione teoretica ai valori. Occorre precisare con chiarezza che i badensi non intendono riferirsi alla coscienza individuale, empirica, ma a quella che Windelband definisce come «coscienza normale»[30], ossia una «coscienza in generale», un sistema di norme, che, poiché valgono oggettivamente, devono valere anche soggettivamente. Tali norme hanno una necessità superiore, che ha validità anche laddove trovano solo parziale realizzazione nella vita empirica dell'uomo.

Obiettivo polemico principale di entrambe le principali scuole neokantiane è tuttavia la prospettiva hegeliana, così come ogni forma di ermeneutica storica che rischi di annullare la libertà costitutiva dell'agire del singolo, appianando ogni distanza tra *Sein* e *Sollen*[31]. Per usare un felice termine laskiano, è ferma l'opposizione per ogni logica di tipo «emanatico»[32], che si risolva in un inglobamento dell'individuale nel concetto universale e in un annullamento della sua autonomia ontologica.

Dopo queste considerazioni di ordine generale, passiamo tuttavia al testo di Rickert. Pubblicato nella sua forma originale come dissertazione di abilitazione sotto la guida di Alois Riehl nel 1892, *L'oggetto della conoscenza* ebbe sei edizioni vivente l'autore, di cui particolarmente rilevante è la seconda edizione ampliata del 1904[33]. Al centro dell'opera c'è la concezione, propria già di Windelband, che la filosofia sia la «scienza dei valori» [*Wertwissenschaft*], in quanto il suo oggetto è la relazione

[30] W. Windelband, *Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte der Philosophie,* in Id., *Präludien*, cit., Bd. 1, tr. it. di P. Rossi in Id. (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino, 1977, p. 304.

[31] Uno degli autori neokantiani più sensibili alle istanze hegeliane, Emil Lask, aveva tentato una peculiare lettura di Hegel in funzione antistoricista proprio salvaguardando la distanza tra *Sein* e *Sollen*, in E. Lask, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, prolusione dell'11 gennaio 1905 tenuta presso l'Università di Heidelberg, tr. it. di A. Carrino in appendice a Id., *Filosofia giuridica*, ESI, Napoli, 1983, pp. 79-89. In questo breve testo la condanna del meramente empirico fatta da Hegel viene intesa nella direzione di una vicinanza alla teoria dei valori, come opposizione a una teoria della Restaurazione che legittimi l'esistente in quanto tale. L'identificazione di realtà e razionalità viene declinata da Lask nel senso di un "dover essere" reale del razionale. Hegel è quindi per Lask in pieno un filosofo dei valori e un continuatore dell'opera di Kant e Fichte.

[32] E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Erster Teil*, Inaugural-Dissertation, Berlin, 1902. Dopo una ristampa nel 1914, il testo confluì nelle *Gesammelte Schriften*, E. Herrigel (a cura di), 3 voll., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1923, Bd. 1, pp. 3-273. Il volume è stato recentemente ripubblicato nell'ambito della riedizione delle opere laskiane: Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, hrsg. von R. Friedrich, Jena, 2002, pp. 1-228.

[33] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, C. A. Wagner, Freiburg i. B., 1892. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig, 1904. Sechste Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928. Si citerà dalla seconda edizione in quanto è quella utilizzata da Kroner come riferimento per la stesura di *Kants Weltanschauung*. D'ora in poi si indicherà il testo con la sigla DGDE seguita dal numero di pagina. Tutte le edizioni sono raccolte ora in Id., *Sämtliche Werke. Der Gegenstand der Erkenntnis*, Historisch-kritische Ausgabe. Teil 1: Zweite Auflage (1904). Erste Auflage durch editorischen Apparat. Teil 2: Sechste Auflage (1928). Dritte und Vierte/Fünfte Auflage durch editorischen Apparat, R. A. Bast (Hrsg.), De Gruyter, Berlin, 2018.

di «senso» e valori, che non sono, bensì valgono, laddove le singole scienze sono le «scienze dell'essere» [*Seinswissenschaften*], in quanto si riferiscono all'esistente[34]. Rickert fornisce in questo testo un'interpretazione del concetto di oggettività nel senso di un dovere trascendente. Il soggetto conoscente ha la necessità di predicare l'essere come qualità di un oggetto pensato. Nel pieno solco kantiano, per Rickert non è concepibile l'idea di un oggetto della conoscenza trascendente che esista al di là della rappresentazione del soggetto che conosce.

Sin dalla prima pagina, Rickert mette in chiaro che «al concetto di conoscenza appartiene, oltre un soggetto che conosce, un oggetto che viene conosciuto»[35]. Occorre fare bene attenzione al fatto che per "soggetto" egli non intende un soggetto empirico, bensì un «soggetto in generale» che «da nessun punto di vista può diventare un oggetto e deve quindi necessariamente essere determinato come il concetto di un soggetto di conoscenza sopra-individuale»[36]. Per "oggetto" di conoscenza allo stesso modo, e nel solco del kantismo, non si intende il mero oggetto empirico, ma, come abbiamo già specificato, l'oggetto del pensiero, costituito da una forma e un contenuto puri, distinto dall'oggetto reale, portatore di un residuo alogico derivante dalla percezione. Dal punto di vista di Rickert, la filosofia dei valori permette di superare sia la posizione del realismo epistemologico, sia l'idealismo soggettivo, una variante del quale è rappresentata dal positivismo[37]. Tutto questo è possibile proprio considerando soggetti e oggetti della conoscenza non in senso empirico ma trascendentale.

Da questo deriva che noi non conosciamo gli oggetti attraverso un riflesso meccanico della realtà e le rappresentazioni che ne conseguono, ma attraverso i giudizi che ne diamo[38]. La definizione dell'oggetto della conoscenza è strettamente legata a quello del valore e della validità, e su essa si regge la divisione netta tra il piano della valutazione pratica e quello della relazione teoretica al valore: un conto è la valutazione [*Bewerthung*], un conto è il riferimento ai valori [*Wertbeziehung*]. Ogni giudizio è infatti connessione o scomposizione di rappresentazioni [*Vorstellungen*][39], e all'elemento rappresentativo è aggiunto un altro elemento non rappresentativo: la valutazione, basata sul riferimento o meno a un valore. Nell'analisi di Rickert in ogni giudizio logico c'è un carattere di dovere, perché per il soggetto che conosce esso è un imperativo, ed esso ha una dimensione di trascendenza e necessità[40]. Non è pertanto più possibile mantenere una contrapposizione rigida tra l'approccio teore-

[34] DGDE, p. 235.
[35] DGDE, p. 1.
[36] DGDE, p. 146.
[37] DGDE, pp. 163-164.
[38] DGDE, p. 84. «Es war bereits Aristoteles bekannt, dass Wahrheit nicht eigentlich in den Vorstellungen, sondern immer nur in Urteilen enthalten ist».
[39] DGDE, p. 85.
[40] DGDE, p. 115. «Wir heben nur hervor, dass die Urteilsnotwendigkeit als Richtschnur des Urteilens uns bindet, insofern der Sinn jedes Urteils in der Anerkennung des mit ihr verbundenen Wertes besteht, und wir drücken dies am besten dadurch aus, dass wir sie als eine Notwendigkeit

tico, che ha come obiettivo la ricerca della verità, e l'approccio morale, che si fonda sullo sforzo [*Streben*] di fare il proprio dovere. Per Rickert i due comportamenti vanno anzi esaminati in parallelo, perché anche la ricerca della verità è subordinata al dovere, così come l'uomo che obbedisce al suo dovere morale. Anche il concetto di dovere logico va preso quindi in considerazione con strumenti paralleli alle norme che valgono per l'uomo che vuole[41]. Su queste basi egli arriva alla conclusione che «l'ultima base del sapere è la coscienza morale»[42].

«*La coscienza logica è solo una forma speciale della coscienza etica*»[43]: questa è la formulazione più sintetica del «primato della ragion pratica [*Primat der praktischen Vernunft*]», ossia l'idea che il dovere trascendente abbia un primato logico rispetto al concetto dell'essere immanente, l'idea della priorità logica della validità sull'essere, il quale è conosciuto solo in accordo al modo in cui il soggetto morale – e proprio perché soggetto morale, dotato di volontà, anche soggetto teoretico, soggetto dell'atto conoscitivo – conosce. Tale aspetto gnoseologico ed etico a un tempo doveva essere recepito da Kroner e costituire la chiave del suo modo di interpretare la filosofia di Kant[44].

4. *La visione del mondo di Kant*

Nel 1914 Richard Kroner dà alle stampe *Kants Weltanschauung*[45], in cui espone l'idea che la visione del mondo di Kant derivi dal valore fondativo che questi attribuisce alla coscienza morale, e sostiene che i principi etici abbiano nell'impianto del sistema kantiano una maggiore importanza rispetto alla teoria della conoscenza[46]. Il bersaglio polemico principale dell'opera è l'interpretazione dell'opera di Kant caratteristica della scuola di Marburgo, la quale per Kroner appiattiva e semplificava il

des Sollens bezeichnen. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber auf als ein imperativ, dessen Berechtigung wir in Urteilen anerkennen, und den wir gewissenmassen in unsern Willen aufnehmen».

[41] DGDE, p. 230. «Auch wer Wahrheit will, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der Mensch, der seiner Pflicht gehorcht, ja der Begriff des logischen Sollens lässt sich durch eine Parallele mit den Normen, die für den wollenden Menschen gelten, am besten erläutern».

[42] DGDE, p. 231.

[43] DGDE, p. 234.

[44] Questa commistione dell'aspetto teoretico e dell'aspetto etico incontrava invece la decisa opposizione di Emil Lask, che al già ricordato III congresso internazionale di filosofia del 1908 aveva tenuto una relazione dal titolo *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?* (E. Lask, *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 1, pp. 347-356). Nei suoi lavori successivi Lask avrebbe accentuato lo iato tra la l'elemento logico-teoretico e quello etico, e avrebbe tentato di costruire una logica della filosofia (Id., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 2, pp. 1-282, tr. it. di F. Masi, id., *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, Quodlibet, Macerata, 2016) che garantisse l'autonomia del primo.

[45] R. Kroner, *Kants Weltanschauung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1914, di seguito indicata con la sigla KW, seguita dal numero di pagina.

[46] KW, p. 1. «Und zwar werden die ethischen und religionsphilosophischen Ansichten dafür in höherem Maße in Betracht kommen als die erkenntnistheoretischen».

portato della rivoluzione concettuale kantiana. Egli ritiene che non si possa ridurre Kant a un teorico dell'esperienza, come vorrebbero i marburghesi. Questo non significa ovviamente negare l'importanza della riflessione teoretica di Kant, in quanto la sua filosofia si regge su due grandi potenze culturali [*Kulturmächte*]: la valutazione della scienza matematica della natura e quella della vita etica [*die Bewertung der mathematischen Naturwissenschaft und die des sittlichen Lebens*][47].

Seguendo la traccia di quanto affermava già nel suo articolo del 1908 sulla rassegnazione epistemologica del criticismo, il filo conduttore del volume consiste nel mostrare come Kant, nel suo rifiuto della metafisica speculativa, avesse al tempo stesso una forte preoccupazione per i problemi metafisici, a cui la ragione non poteva rispondere ma che ogni essere razionale finito doveva inevitabilmente porsi. Per tale motivo, nella lettura di Kroner, è fortemente riduttivo porre al centro del sistema kantiano solo l'analisi logico-teoretica della *Critica della Ragion pura*, e in particolare quella relativa alla seconda parte, la logica trascendentale, perdendo di vista la concezione filosofica e la visione del mondo sottintesa all'opera di Kant. A proposito del significato di "visione del mondo di Kant [*Kants Weltanschauung*]", Kroner specifica che:

> Quando mi riferisco allo spirito e all'intenzione [*Gesinnung*] della filosofia di Kant, non intendo tuttavia dipingerne il carattere o la sua vita interiore, come farebbe un biografo, ma a ciò che di solito è riassunto sotto il nome di visione del mondo, e cioè non l'uomo empirico Kant, ma la filosofia di grandezza mondiale che egli doveva servirci come una fonte di conoscenza[48].

Kroner distingue quindi in maniera netta la sua analisi da un'indagine di tipo biografico o da un'impostazione di stampo psicologista, puntando invece a valorizzare il carattere storico del sistema di Kant. Vedremo più avanti come questa concezione della storia della filosofia sia alla base anche di *Da Kant a Hegel*.

Il tentativo di Kroner consiste nel cercare di mostrare come in tutti gli aspetti della filosofia di Kant agisca in maniera più o meno diretta l'idea del primato della volontà del soggetto morale sulle costruzioni logico-speculative, e che questo permetta di concepire l'opera kantiana come una struttura unitaria. Il soggetto della conoscenza ha un primato logico nel processo della conoscenza soltanto in quanto è soggetto morale. Occorre però distinguere questa posizione di Kant, che Kroner definisce «volontarismo etico», da posizioni che potrebbero sembrare affini, ossia l'idealismo soggettivo di Fichte e la concezione che emerge da *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer.

Parlando di una «visione del mondo estetica», di un'intuizione estetica che diventi intuizione del mondo e che culmini in una metafisica estetica (probabile riferimento al sistema di Schelling), Kroner fa notare come Kant riterrebbe fuorviante e fallace una tale torsione del suo pensiero. Sarebbe ferma l'opposizione di Kant a que-

[47] KW, p. 2.
[48] KW, p. 1.

sta come a ogni intuizione mistica che voglia superare la nostra imperfezione morale, colmandola in una conciliazione finale. Kroner rileva che Fichte è stato il primo a interpretare deliberatamente in una prospettiva metafisica il pensiero kantiano, nel senso di un'etica dell'Io assoluto[49]. Come è chiarito meglio nel terzo capitolo dedicato al soggettivismo etico, il senso profondo della morale kantiana consiste nel permanere dell'opposizione tra libertà e natura, tra soggetto e oggetto, nella fatica del soggetto morale, nello iato tra la sua azione e il reale e anche nei limiti al suo potere speculativo di comprendere il mondo[50]. Al centro della visione del mondo di Kant vi è la profonda consapevolezza della finitudine umana e allo stesso momento, proprio in virtù di questo, anche l'epistemologia kantiana va letta alla luce della sua dottrina morale. Fichte valorizza quest'aspetto e si dimostra in tal senso continuatore di Kant, ma, enfatizzando la pretesa conoscitiva dell'Io, finisce per distruggere il sistema morale kantiano[51].

La posizione kantiana è differente anche da quella di Schopenhauer, considerata da Kroner una «metafisica della volontà [*Willensmetaphysik*]». La determinazione volontaristica che costituisce il centro del pensiero schopenhaueriano ha però una costituzione estremamente generale, staccata dall'individuo che vuole e agisce, che è il soggetto della legge morale[52]. Schopenhauer costruisce un volontarismo che è «molto più intellettualistico della filosofia kantiana, perché il significato metafisico della volontà non si basa in Kant su una metafisica teoria della volontà, bensì sulla volontà stessa e precisamente sulla volontà morale»[53]. Per tale motivo, il contenuto metafisico della nostra vita si trova nella sua interezza nel campo dell'attività morale, e di conseguenza non è possibile nessuna metafisica come scienza, perché qualsiasi metafisica speculativa sarebbe per necessità intrinseca intellettualistica e finirebbe per dare una preminenza all'intelletto [*Verstand*][54]. Proprio per tale motivo i problemi metafisici assumono in Kant un significato completamente nuovo rispetto ai sistemi di pensiero precedenti e coinvolgono la vita concreta, quotidiana, degli uomini in maniera molto più importante che in ogni metafisica speculativa, con la consapevolezza che la conoscenza deve arrestarsi nel voler comprendere razionalmente la moralità. Il soggetto morale deve vivere questa scissione.

Kroner enfatizza il dualismo etico del kantismo, il fatto che il regno della natura e quello della libertà siano separati, perché se il mondo fosse interpretato monisticamente perderebbero di valore norme e propositi, e verrebbe meno il significato stesso

[49] KW, p. 25.
[50] KW, pp. 64 sgg.
[51] In maniera analoga si potrebbe giudicare la critica hegeliana alla moralità kantiana, come sviluppata nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e in altre opere, nel senso che in questa lettura del criticismo si valorizza proprio quanto Hegel non può recepire, ossia la costitutiva scissione tra individuo e legge, la considerazione del dovere come ciò che dà dignità al soggetto morale.
[52] KW, p. 7.
[53] KW, p. 8.
[54] *Ibidem*.

dell'azione morale[55]. I due regni possono essere tenuti insieme soltanto attraverso la fede[56], in quanto «un significato del mondo è nello spirito di Kant un concetto pratico, il significato del mondo non può essere altro che il senso o fine del nostro essere concreto, cioè delle nostre volontà e delle nostre azioni»[57]. La dualità di natura e libertà non può essere compresa in senso teoretico o dedotta da un principio, un assioma supremo, fosse anche la libertà stessa, come verrà tentato invece dai grandi sistemi dell'idealismo[58].

Da questa sintesi del contenuto di *Kants Weltanschauung* emerge come in questo testo Kroner, nel dare un'interpretazione complessiva del sistema di pensiero kantiano, fornisca allo stesso tempo una lettura dei travisamenti che, all'epoca della stesura del volume, riteneva fossero stati operati dai successori di Kant: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Kant, nell'ottica di questo libro, si era già posto i problemi che tutti questi pensatori avevano risolto attraverso un ritorno a forme diverse di metafisica speculativa, laddove egli aveva dimostrato che proprio con la rinuncia a questo tipo di riflessione poteva essere valorizzata la libertà umana e il senso concreto per la vita quotidiana di ogni essere umano, che ottiene la sua dignità dal dovere, dalla frattura tra essere e dover essere, che ogni individuo dotato di volontà vuole colmare.

Come abbiamo visto, secondo Kroner, per Kant il singolo individuo dotato di volontà ha un'importanza superiore a ogni conoscenza scientifico-naturale o metafisica[59]. Tutto il pensiero di Kant viene letto alla luce della sua etica del dovere, che si riverbera nella vita quotidiana come la concretizzazione della libertà dell'uomo. Solo

[55] Kroner si era dilungato su una critica del monismo filosofico in R. Kroner, *Zur Kritik des philosophischen Monismus*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», III (1912), pp. 206-229.

[56] KW, pp. 44-45.

[57] KW, p. 46.

[58] KW, pp. 53 e sgg.

[59] KW, p. 19. «Auch das Erkennen gewinnt seine höchste Würde nicht durch den Besitz der Wahrheit, sondern durch das Streben nach ihr, so daß Kant sich im Einvernehmen mit Lessing findet, von dem das Wort stammt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm in seine Linke und sagte: Vater gib, denn die wolle Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"» (La citazione di G. E. Lessing è da G. E. Lessing, *Eine Duplik*, 1, 1778, tr. it. di G. Ghia, *Una controreplica*, in id., *Religione e libertà*, Morcelliana, Brescia, 2000, p. 33, con alcune omissioni non indifferenti: il passo originale dice infatti: «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: „Wähle!" ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: „Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"» [«Se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità, seppur con la condizione di dover andar errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli! Io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi: concedimi questa, o Padre! La verità pura è soltanto per te!»]. L'omissione della parte sull'eterno errare sembra cambiare la sfumatura del passo e, in particolare, la valenza conoscitiva dello sforzo, che pur in una valorizzazione dell'elemento morale, resta pur sempre nell'economia del pensiero di Kroner funzionale alla fondazione della possibilità di una conoscenza teoretica).

in questo modo può essere colmato l'abisso tra natura e libertà, ma in ogni caso non è possibile ammettere una conoscenza speculativa del campo morale. L'interpretazione kroneriana, poiché rimane ferma nell'avere al suo centro la consapevolezza della finitudine esistenziale e conoscitiva dell'essere umano, può valorizzare sia l'aspetto della fede sia la spinta verso la dimensione pratica presente nel kantismo. Kroner dà quindi una coloritura religiosa ma non metafisica (almeno non nel senso della metafisica dogmatica) all'impianto concettuale kantiano. Abbiamo osservato inoltre che questa visione del mondo di Kant viene ritenuta da Kroner come sangue e nervi dell'intero sistema filosofico kantiano. Tale caratterizzazione della sua dottrina è autonoma e slegata da Kant inteso come personalità empirica. Già in questo testo del 1914 troviamo pertanto in embrione quello che nella sua opera più famosa, *Da Kant a Hegel*, Kroner chiamerà il «metodo sistematico» della storia della filosofia, ossia l'esame di ogni sistema filosofico come un plesso problematico unitario, che si trova in relazione con gli altri sistemi di pensiero, determinando con essi una continuità immanente alla storia della filosofia.

5. *Da Kant a Hegel*

Nell'immediato dopoguerra, in un contesto profondamente mutato rispetto a quello antebellico, l'interesse di ricerca di Richard Kroner si indirizza in maniera più specifica alla storia della filosofia, dedicando la sua attenzione allo sviluppo dell'idealismo tedesco, che verrà descritto in *Da Kant a Hegel*, il cui primo volume esce nel 1921 e il secondo nel 1924. La motivazione soggettiva di questo studio risiede nella volontà di confrontarsi in maniera sistematica con il problema storiografico del superamento da parte dei successori di Kant del suo divieto di ogni metafisica speculativa. Esso si pone in continuità quindi con gli interessi delle proprie opere precedenti, seppur con importanti mutamenti interpretativi[60].

Il cambiamento di giudizio sull'opera hegeliana può sembrare a un primo sguardo repentino e brusco, rispetto alla produzione precedente il conflitto mondiale. Occorre però quanto meno sfumare questa svolta del pensiero kroneriano, che cro-

[60] In R. Kroner, *Zur Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage*, cit., p. 13, Kroner dà molta importanza all'impulso di Julius Ebbinghaus, che, proprio partendo da uno spunto della relazione kroneriana del 1908 sulla rassegnazione epistemologica del criticismo, lo avrebbe invitato ad approfondire il sistema hegeliano, ritenendo irrisolvibile la questione nei confini del criticismo. Cfr. anche J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1910. Si tratta di un testo significativo nell'indirizzo che assunse il neohegelismo. Ebbinghaus propone l'idea ermeneutica di una continuità tra Kant ed Hegel e di una comunanza di intenti di tutti i grandi esponenti dell'idealismo tedesco. Curiosamente, Ebbinghaus avrebbe poi seguito un itinerario filosofico inverso, diventando uno dei più importanti interpreti di Kant del secolo scorso. Cfr. anche J. E. Skinner, *Self and world*, cit., p. 22, in cui questo lavoro viene descritto come propedeutico a un'esposizione sistematica del pensiero kroneriano, che verrà poi svolta in *Die Selbstverwirklichung des Geistes*.

nologicamente avveniva in parallelo con un rinnovato interesse per l'opera hegeliana. Questo era promosso da autori quali Hermann Glockner, Theodor L. Haering o Bruno Bauch, i quali si sarebbero poi in misura diversa compromessi col regime nazionalsocialista, Georg Lasson, editore di una riedizione delle opere di Hegel, ma anche da un'opera come la *Theorie der Dialektik* di Jonas Cohn[61]. In quest'ultima parte del saggio intendo rilevare la continuità dell'analisi sulla cultura contemporanea a Kroner tra l'opera del 1921-1924 e i testi precedenti. La svolta hegeliana sembra andare incontro a un'esigenza di maggiore sistematicità, che, per quanto detto nei paragrafi precedenti, non poteva trovare soddisfazione in un impianto classicamente neokantiano[62].

Nell'introduzione a *Da Kant a Hegel*, Kroner afferma che «così come una volta Windelband dice "capire Kant vuol dire andare oltre lui", si potrebbe anche dire: capire Hegel vuol dire vedere che non si potrebbe assolutamente andare oltre lui»[63]. Hegel viene visto come il culmine di un movimento di pensiero, quello dell'idealismo tedesco, in cui «spirò qualcosa di quel soffio di speranze escatologiche, proveniente dall'epoca del nascente Cristianesimo»[64]. Il sentimento dell'epoca, il suo «carattere generale», per citare l'espressione usata da Kroner, è quello di uno sforzo speculativo senza precedenti, per «conquistare la realtà alla filosofia»[65]. Kroner insiste sullo «spirito di sistema» di questa stagione del pensiero: l'elaborazione da parte di tutti i principali esponenti dell'idealismo tedesco è un elemento caratteristico, ed è legato in maniera forte al tentativo di fornire un'interpretazione complessiva del reale. In tal senso è necessario notare per Kroner che «i grandi successori di Kant, in un certo senso, spezzarono nuovamente la formulazione dei suoi pensieri, senza tuttavia tradire lo spirito che aveva guidato Kant nella creazione dei suoi pensieri»[66].

[61] J. Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Felix Meiner, Leipzig, 1923.

[62] Si segnalano qui sul tema della rinascita hegeliana, ben sintetizzata dal già citato richiamo di Windelband al «rinnovamento dell'hegelismo», i classici H. Glockner, *Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus. Prolegomena zu einer künftigen Darstellung*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», XIII (1924/1925), pp. 340-357; P. Honigsheim, *Zur Hegel-Renaissance im Vorkriegs-Heidelberg*, in «Hegel-Studien», 2 (1963), pp. 291-301; H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie: Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-verlag R. Heise, Charlottenburg, 1927; e i più recenti lavori di S. Griffioen, *The Rose is Here, Here you must Dance! A Hegel Renaissance in Neo-Kantianism*, in «Hegel-Jahrbuch», 1 (2000), pp. 239-245; A. Noras, *Neo-Kantianism and Neo-Hegelianism. Comments on Neo-philosophy*, in «Ruch Filozoficzny», 72.4 2016, pp. 55-69; D. Pätzold, C. Krijnen, (Hrsg.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

[63] R. Kroner, *Da Kant a Hegel*, cit., vol. I, p. 35, d'ora in poi indicato come DKAH, seguito da indicazione del volume e pagina. La nota citazione di Windelband si trova in W. Windelband, *Präludien*, cit., vol. I, p. IV.

[64] DKAH, I, p. 31.

[65] DKAH, I, p. 37.

[66] DKAH, I, p. 41.

Un deciso elemento di continuità di *Da Kant a Hege*l con le opere di Kroner precedenti consiste nell'impostazione anti-materialistica e anti-positivistica. Essa è palese e si accompagna alla critica al materialismo ottocentesco e al primo neokantismo, i quali erano animati da una grande ostilità verso i sistemi dell'idealismo. Questo pregiudizio si riverberava anche nella loro lettura e nel loro uso della filosofia kantiana. Essi avevano ridotto «la teoria critica della conoscenza [a] un'ancella della scienza della natura»[67]. Il criticismo kantiano era stato letto soltanto nella parte che poteva andare incontro al rigetto della metafisica, dando allo stesso tempo una copertura teoretico-gnoseologica alle scienze naturali contro gli attacchi scettici. Il Kant di Kroner è invece anche in quest'opera un pensatore animato da uno spirito etico e religioso, in cui, seppur non nel senso della metafisica speculativa, la preoccupazione principale è valorizzare la libertà e la dignità del soggetto umano. Il Kant teorico dell'esperienza scientifica è invece proprio quello più legato alla propria epoca, che eredita quello che per Kroner è un pregiudizio della filosofia moderna, ossia la concezione che la matematica e le scienze della natura siano le uniche a poter fornire una descrizione oggettiva e vera della realtà.

Il pilastro di questa interpretazione rimane la concezione del primato della ragion pratica, la convinzione che «la sua [di Kant] concezione etica del mondo […] fornisce la chiave per l'intero edificio della sua filosofia»[68]. Come abbiamo già visto esaminando *Kants Weltanschauung*, tale concezione investe in pieno anche l'ambito teoretico, sicché, come scrive Kroner:

> Se Kant nell'Analitica trascendentale indaga la relazione tra la coscienza e l'oggetto, il concetto approfondito che possiede dalla coscienza come etica, risuona già nel concetto della regola. Benché regola non significhi nient'altro che necessità teoretica, legalità, quest'espressione prelude tuttavia a un dover essere già contenuto in esso e rimanda al principio regolativo, il quale a sua volta, accanto al ruolo pratico che riveste in quanto massima, in quanto problema, possiede tuttavia anche oggettività teoretica e costituisce la totalità degli oggetti. Così intelletto e ragione, in considerazione del loro comune radicamento nella coscienza pratica, si avvicinano. Come potrebbe mai l'intelletto ampliarsi a ragione, se originariamente non fossero una cosa sola? L'intelletto in quanto facoltà puramente teoretica, la ragione, in quanto facoltà puramente pratica, non avrebbero alcuna relazione reciproca. Kant ne ristabilisce l'unione, trasferendo la necessità dal pensiero dell'intelletto teoretico in quello della ragione pratica e la fa vedere, introducendo il concetto di ragione pratica come facoltà teoretico-pratica[69].

La concezione etica di Kant, che emerge dunque per Kroner già dalla *Critica della ragion pura*, dà luogo alla «svolta copernicana», il primato della ragion pratica ne è il presupposto. All'altezza di *Von Kant bis Hegel*, Kroner è però ormai convinto che Kant abbia mostrato l'esigenza di un «sistema filosofico fondato eticamente»[70], ma che non abbia sviluppato il tema in maniera compiuta. Tale compito è stato avviato da

[67] *Ibidem*.
[68] DKAH, I, pp. 148-149.
[69] DKAH, I, p. 150-151.
[70] DKAH, I, p. 157.

Fichte, «che sviluppa l'idealismo critico-etico in idealismo etico-speculativo»[71] e poi sviluppato dagli autori successivi, e portato a compimento da Hegel. Il cambiamento ermeneutico più rilevante rispetto alle opere kroneriane precedenti consiste dunque nel vedere in Hegel il pensatore che ha saputo porsi il problema di mostrare nella maniera più compiuta l'unità delle facoltà umane, il legame di afflato etico e speculazione, collocandosi su un terreno preparato già da Kant. All'inizio del secondo volume egli sostiene che «comunque alla fine ci si ponga nei confronti delle soluzioni che Hegel […] dà, […] su questi problemi non [è] stato detto nulla di più profondo e di più fondamentale né prima né dopo di lui»[72]. Inoltre egli è colui che ha chiuso una volta e per tutte con la vecchia metafisica. Egli è colui che, rimanendo sul terreno kantiano, ha saputo fare un'*Aufhebung* del pensiero prekantiano e del kantismo[73].

L'argomentazione kroneriana si arricchisce in questa sede di considerazioni generali sullo stato della cultura tedesca ed europea dell'epoca (ricordiamo che siamo nei primi anni '20). Kroner scrive che:

> Noi lottiamo con gli stessi problemi ai quali il sistema di Hegel offre la soluzione più grandiosa che ci sia stata finora. È la migliore tradizione del pensiero europeo in generale che Hegel ha proseguito. Sono i motivi della metafisica greca, cristiano-medievale e moderna che egli ha accolto nuovamente e che ha fuso con quelli dell'Idealismo tedesco, in una sintesi che si può veramente definire classica. In Germania si è ritenuto a lungo che questa tradizione fosse stata completamente interrotta dalla critica kantiana e fosse stata gettata via una volta per tutte. La visione forse più importante che si ottiene dalla considerazione dello sviluppo postkantiano dell'Idealismo tedesco è che, al livello del pensiero reso accessibile da Kant, i problemi della vecchia metafisica "dogmatica" si ripropongono e che finalmente si danno delle possibilità di soluzione che, prima di Kant, non potevano che restare inaccessibili[74].

Se la pretesa del sistema hegeliano di sistematizzare tutte le singole scienze e strutture sociali, economiche e politiche del proprio tempo era invecchiata nel secolo che separava Hegel da *Von Kant bis Hegel*, non era invecchiata la forma con cui Hegel si era approcciato ai problemi della propria epoca e aveva portato a compimento il patrimonio culturale europeo. Il compimento non andava cioè inteso in senso empirico, come "conclusione" della filosofia con Hegel, bensì nel senso che è insuperabile lo "spirito" del suo sistema. L'eco del passo conclusivo di *Vom Messias* ricordato sopra, sulla ricerca degli «antichissimi valori eterni», è fortissimo. Il sistema hegeliano sembra incarnare proprio il sistema di pensiero che ha portato tale ricerca alla concettualizzazione più rigorosa.

In quest'esposizione storica agiscono quindi con forza le tendenze religiose e metafisiche che avevano attraversato le sue produzioni precedenti. Kroner si dedicherà poi in un lavoro successivo a un esame sistematico dei problemi metafisici, sostenen-

[71] DKAH, I, pp. 156-157.
[72] DKAH, II, p. 11.
[73] DKAH, II, p. 13.
[74] DKAH, II, p. 12.

do l'idea che «la rivelazione religiosa [sia] il punto più alto dell'"autorealizzazione dello spirito"»[75]. Anche quest'asserzione si basa su considerazioni più ampie di ordine culturale, sull'opinione che i «mostruosi accadimenti della tragica epoca della storia del mondo» gli abbiano chiarito sempre più «che l'ispirazione estatico-profetica in questo campo più esteriore dell'"esperienza", è superiore alla ragione filosofico-speculativa e che la ragione non sarà mai in grado di "raggiungere" la rivelazione»[76].

Con il sistema hegeliano trovano, infatti, per Kroner finalmente collocazione e soluzione i problemi di tutto il movimento di pensiero dell'idealismo tedesco, nel quale «lo sviluppo da Kant a Hegel [ha] seguito una necessità interna, oggettiva, logica»[77]. Addirittura *l'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* è una *summa* di tutto l'idealismo tedesco, in cui «non vi è quasi una conoscenza significativa, sorta nella grande epoca, che non festeggi la sua resurrezione in questo libro, che non venga ordinata in questo pantheon delle idee»[78]. In quest'opera l'idealismo «raggiunge il suo fine»[79], perché qui trova compimento lo sforzo di tutta l'epoca da Kant a Hegel, lo sforzo di concepire l'eternità come vivente, di concepire lo spirito come vivente e agente nella storia. Nel pensiero di Hegel è compresa «per la prima volta la consapevolezza che portò nel mondo il fondatore del cristianesimo: la fine di tutte le cose è giunta; quella coscienza dell'eternità, senza la quale non possono vivere né autentica religione né autentica filosofia»[80]. E per la prima volta la filosofia giunge a concettualizzare tale consapevolezza. Kroner, tuttavia, non vede in Hegel un razionalista, nel senso con cui questo termine viene comunemente inteso, anzi «la filosofia di Hegel non è logicistica e perciò neppure panlogistica, infatti lo spirito non si innalza a logos, bensì il logos s'innalza a spirito»[81] e «la logica diventa metafisica»[82]. A essere considerati razionalisti sono Kant e Fichte, perché essi hanno ridotto la dialettica a un'attività del pensiero limitato[83], laddove Kroner sostiene che la dialettica hegeliana è fortemente irrazionalista perché è più che mero intelletto, bensì è «pensiero vivente», la «vita che pensa sé»[84].

[75] DKAH, I, p. 25. L'opera a cui ci si riferisce è chiaramente la più volte menzionata *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Per Kroner questa è la «lotta del mio pensiero con questo che è il più difficile e più elevato di tutti i problemi» (*ibidem*.). Si noti il permanere dell'etica del dovere anche nella sua prefazione del 1961, a quasi mezzo secolo di distanza dal testo sul pensiero di Kant.
[76] *Ibidem*.
[77] DKAH, I, p. 21.
[78] DKAH, II, p. 426.
[79] DKAH, II, p. 427.
[80] DKAH, II, p. 428.
[81] DKAH, II, p. 269.
[82] DKAH, II, p. 286.
[83] DKAH, II, pp. 257 sgg.
[84] DKAH, II, p. 253. Ne *La distruzione della ragione*, Lukács inserisce il neohegelismo e il pensiero di Kroner nel processo complessivo di dissoluzione della filosofia borghese post-hegeliana in senso irrazionalistico. La dialettica, nel senso in cui viene intesa da Kroner, è superiore alle altre filosofie in quanto ha una capacità di integrazione tra le diverse posizioni, i diversi unilateralismi. Nell'interpretazione di Lukács tutto ciò rappresenta il rispecchiamento in filosofia di una posizio-

La concezione propria del volume di Kroner si colloca nel solco di una lettura della storia della filosofia tedesca che vede nell'idealismo tedesco un'epoca di sviluppo impetuoso verso la sistematizzazione di spunti problematici presenti già in Kant. È una scelta interpretativa che, nella scuola neokantiana badense, oltre a inserirsi nel già accennato solco di Windelband, sul quale torneremo ulteriormente nel prossimo paragrafo, ha un esempio significativo nel *Fichtes Idealismus und die Geschichte* di Emil Lask. Questo vale non soltanto per l'oggetto d'indagine, ossia la filosofia idealistica da Kant a Hegel, ma soprattutto per l'ipotesi ermeneutica di una necessità oggettiva e immanente nello svolgimento dello sviluppo storico-filosofico. Per entrambi gli autori, inoltre, nei grandi sistemi dell'idealismo tedesco è riscontrabile con forza l'esigenza di un'analisi storica che compia un'integrazione tra la filosofia della storia e la teoria della conoscenza. Lask, nell'introduzione dedicata alla logica dei valori nella filosofia della storia dell'idealismo tedesco, espone i fondamenti metodologici e problematici del suo lavoro, e sostiene che la concezione kantiana della storia segna da un lato il punto di rinascita di una filosofia della storia, mentre resta dall'altro legato a un'idea illuministica di sviluppo progressivo del genere umano. Kant resta cioè vincolato a una concezione della storia come generalità valoriale [*Wertallgemeinheit*], che non può cogliere l'individualità storica[85]. Egli non riesce cioè, secondo Lask, a fornire una teoria della storia che possa giungere alla conoscenza dell'individuo storico, che è l'oggetto proprio della ricerca storica.

L'esigenza di costruire una logica della cultura [*Kulturlogik*] doveva condurre pertanto di necessità ai tentativi degli idealisti successivi di trovare una soluzione: a Hegel, che si è opposto con forza alla separazione kantiana tra materia della storia e valore, in direzione di una compenetrazione tra individuale e universale nell'ottica di un universalismo valoriale, e, nella visione laskiana, a Fichte, che rappresenta una feconda posizione intermedia tra quella kantiana e quella hegeliana, tra il formalismo valoriale kantiano e l'«emanatismo logico» hegeliano[86]. Se Lask valorizza tuttavia la filosofia fichtiana, fornendo nel suo volume una ricostruzione di tutta la parabola intellettuale del pensatore di Rammenau, Kroner, al contrario compie una scelta molto forte, giungendo persino ad escludere dalla sua esposizione tutta la parte della produzione di Fichte e Schelling che non rientra a suo avviso nella linea evolutiva da Kant a Hegel. Questa visione è coerente con la sua interpretazione di Hegel, che vede il punto più elevato del sistema hegeliano nella filosofia della religione, come conciliazione

ne di compromesso di un settore della borghesia tedesca nella crisi ideologica successiva alla prima guerra mondiale. Kroner traslerebbe in Hegel la gnoseologia kantiana, o meglio, neokantiana, compresi gli elementi più apertamente irrazionalistici (G. Lukács. *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1959, pp. 565-571). L'utilizzo della dialettica in Kroner e negli altri neohegeliani servirebbe per Lukács a tentare un'operazione di eclettismo ecumenico tra le più diverse visioni del mondo, su cui la borghesia liberale tedesca tra le due guerre non riesce a imporre la propria.

[85] E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, cit., p. 12.

[86] Ivi, p. 28. Cfr. sul *Fichtebuch* G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, pp. 277-412.

finale[87]. Fichte invece non riesce a evitare nel suo sistema una scissione all'interno dell'Assoluto, tra le pretese astratte di assolutezza sul piano teoretico da parte dell'Io, e «l'impulso assoluto all'agire assoluto»[88]. Il sistema fichtiano pertanto «già spinge verso l'ironia romantica»[89], seppure, come facilmente intuibile da tutto quanto finora detto, permanga in Kroner un'ammirazione per il «Fichte, pensatore morale ed etico[90]».

In questo paragrafo abbiamo messo in rilievo la visione del mondo di *Da Kant a Hegel* e mostrato le affinità nelle considerazioni sulla storia della cultura europea e sulla storia della filosofia contemporanea rispetto a quelle espresse nelle opere prebelliche. Abbiamo calcato sugli elementi di continuità nelle problematiche al centro del pensiero kroneriano, nonostante il passaggio da un impianto di tipo neokantiano a uno neohegeliano. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo sul metodo utilizzato da Kroner in questo lavoro, quel metodo sistematico già delineato in *Kants Weltanschauung*, e cercheremo di chiarire il modello di storia della filosofia che egli ha in mente, quando pone l'accento sui problemi della filosofia e su come trovino soluzione nel sistema di Hegel.

6. *Il metodo della storia della filosofia*

Nell'introduzione a *Da Kant a Hegel* Kroner descrive tre possibili maniere in cui è possibile esporre la storia della filosofia: il metodo storico-culturale, il metodo biografico e il metodo sistematico. Il metodo storico-culturale è quello più completo e intende inquadrare i sistemi nel quadro complessivo del proprio tempo, come se dovessero «sorgere nuovamente dal suolo nativo dal quale erano stati generati»[91], collegandosi con la vita politica, artistica e religiosa del proprio tempo, con la vita spirituale nel suo complesso. Tale metodo è tuttavia per ragioni evidenti di realizzazione estremamente difficile. Il metodo biografico si basa sulla biografia di un autore, e cerca di ricostruire il «sorgere e la formazione dei pensieri»[92], mostrandone lo

[87] La tesi della centralità della filosofia della religione nella struttura del sistema di Hegel è stata oggetto negli ultimi decenni di un rinnovato interesse, dopo la pubblicazione dell'edizione critica della *Filosofia della religione* (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bd., Walter Jaeschke (Hrsg.), Felix Meiner, Hamburg, 1983-1985, Tr. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., Guida, Napoli, 2003-2011). Si cfr., per citare solo alcuni dei testi sul tema, M. Pagano, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, ESI, Napoli, 1992, V. Hösle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2006, S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La città del Sole, Napoli, 2010, A. Pirolozzi, *La civetta e la croce. Filosofia e religione cristiana in Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2017, Id., *La logica della Rivelazione. Trinità, incarnazione e comunità nel pensiero di Hegel*, ETS, Pisa, 2020

[88] DKAH, I, pp. 452 sgg.

[89] DKAH, I, p. 455.

[90] *Ibidem*.

[91] DKAH, I, p. 44.

[92] DKAH, I, p. 45.

scaturire dall'interiore vita spirituale, dai travagli, dagli errori, dagli sviluppi. Anche di questo tipo di opere abbiamo per Kroner rari esempi, tra i quali egli ricorda i lavori di Dilthey su Hegel e *Vita e dottrina di Kant* di Cassirer[93]. Il metodo sistematico, infine, si riferisce a un approccio che viene da Kroner definito «storico-sistematico o storico-critico»[94]. Esso si rapporta infatti al dato storico, delimitandone all'interno il contenuto filosofico. Per tale motivo, tale metodo non può essere considerato come puramente storico né può essere considerato una mera esposizione del sistema degli autori presi in considerazione.

Il metodo sistematico «attinge il metro della prova dallo sviluppo storico stesso»[95], si pone cioè nella prospettiva di esaminare uno snodo storico-filosofico dal punto di vista dello scopo che esso raggiunge, seguendo i sistemi filosofici nel loro «sorgere l'uno dall'altro»[96]. È stato già ricordato come già in *Kants Weltanschauung* sia rinvenibile il procedimento poi teorizzato esplicitamente nell'introduzione a *Da Kant a Hegel*, e sia applicato in quest'opera all'intero sviluppo dell'idealismo tedesco. Come abbiamo visto, Kroner affermava nelle prime pagine del lavoro su Kant di voler indagare, come era indicato già dal titolo, la visione del mondo di Kant. Egli intendeva cioè mostrare come la filosofia kantiana avesse il proprio valore e la propria importanza storica non nel "Kant empirico", nella sua psicologia, nella sua vita, ma nel contenuto della sua dottrina, nel portato storico-filosofico del suo sistema. La visione del mondo di Kant assume una necessità, storica, ossia deve inserirsi in una determinata linea di sviluppo della filosofia che va oltre la personalità del "Kant in carne e ossa". Non si può allora non notare la concordanza con quanto Kroner scrive nel volume del 1921, a proposito del metodo storico-critico: «esso esige […] che si lasci da parte tutto il materiale biografico. Lo sviluppo del singolo pensatore può essere seguito soltanto fin tanto che coincide con lo sviluppo del pensiero di tutta l'epoca»[97].

L'idea di storia della filosofia che emerge dalle pagine kroneriane è fortemente debitrice di quella che Wilhelm Windelband definiva *Problemgeschichte*. Fin dal *Vorwort* alla sua prima edizione della sua *Geschichte der Philosophie*, questi aveva affermato, infatti, che al centro della sua ricerca storiografica vi era stata l'esigenza di costruire una «storia dei problemi e dei concetti [*Geschichte der Probleme und der Begriffe*]»[98]. La storia della filosofia è per Windelband «il processo mediante il quale

[93] *Ibidem*.
[94] *Ibidem*.
[95] DKAH, I, p. 46.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibidem*.
[98] W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. B., 1892, p. III, tr. it. di C. Dentice D'Accadia in W. Windelband, *Storia della filosofia*, Sandron, Firenze, 1955, p. 7 (la traduzione italiana si basa sulla tredicesima edizione tedesca, ma riporta, come il testo originale, estratti delle prefazioni alle edizioni precedenti). Bisogna osservare che già nella *Lieferung*, datata "autunno 1889", Windelband scriveva che la cosa principale [*Hauptsache*] è una «Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe zu geben» (si cita dall'ultima edizione

l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo

pubblicata dall'autore in vita: ID., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912, p. III; tr. it. in ID., *Storia della filosofia*, cit., p. 7). Come fa notare M. SGARBI, *Concepts vs. Ideas vs. Problems: Historiographical Strategies in Writing History of Philosophy*, in R. POZZO - M. SGARBI (Hrsg.), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte in 21. Jahrhundert*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2011, pp. 74 sgg., la prima elaborazione compiuta di una teoria della storia della filosofia come storia dei problemi è tuttavia di Nicolai Hartmann. Egli si fa sostenitore nel suo saggio del 1910 *Zur Methode der Philosophiegeschichte* della concezione platonica per cui i concetti non sono nient'altro che il frutto dell'elaborazione concettuale degli stessi eterni problemi, e che essi sono il nucleo fondamentale della storia della filosofia, nonché la condizione trascendentale della sua possibilità (N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «Kant-Studien», 15, 1910, pp. 459-485). Hartmann chiarirà ulteriormente la sua posizione sulla storia della filosofia nei decenni seguenti, giungendo a distinguere in maniera radicale un «pensiero-sistema» da un «pensiero-problema», iscrivendosi nella seconda categoria. Esemplari a tal proposito sono i due testi di metà degli anni Trenta *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* e *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, raccolti in italiano in ID., *Filosofia sistematica*, tr. it. di A. Denti e R. Cantoni, Bompiani, Milano, 1943. Non che per Hartmann il pensiero-problema non voglia giungere a una sistematizzazione, che egli ritiene propria di ogni storia della filosofia, ma esso giunge alla sistematizzazione a poco a poco, costruendo le connessioni sistematiche di pari passo con l'esposizione del problema, il quale è astorico. La sua proposta di filosofia sistematica è infatti un tutt'uno con quella di un'ontologia, la quale sia nelle intenzioni *philosophia prima*, ma «secondo la sua attuazione e il modo di procedere (metodo) [può] essere solo *philosophia ultima*» (ivi, p. 225) giacché a essa si può giungere solo alla fine del percorso di elaborazione e sistematizzazione concettuale. In tal senso Hartmann riconosce la primogenitura di Windelband nella proposta di una filosofia come storia dei problemi, ma ritiene che egli non si sia poi *de facto* distaccato dalla forma del pensiero-sistema, in quanto la sua storia della filosofia non consente «di raggiungere una progressiva penetrazione, di risolvere problemi particolari e di spostare quella che è la situazione storica dei problemi» (ivi, p. 29). Essa «avrebbe dovuto darci come risultato un progresso della conoscenza» (*ibidem*). A giudizio di Hartmann essa si limita invece a una "sistematica" dei problemi in quanto «vengono proposti soltanto gruppi di problemi secondo sezioni limitate, non diversamente di come del resto venivano esaminati i singoli pensatori secondo il complesso dei loro sistemi» (ivi, p. 30). La conclusione del ragionamento è lapidaria: «La storia vera dei problemi, la quale avrebbe dovuto fondarsi sul riconoscimento dei problemi nella speculazione dei pensatori, non è stata scritta» (*ibidem*). Si veda tuttavia E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in ID., *La filosofia come sapere storico* [1959], Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 61 sgg. per una considerazione critica dei fondamenti teoretici alla base dell'idea di storia della filosofia propria di Hartmann. Secondo Garin, Hartmann non riconosce il fatto che il compito di ogni sistema è proprio quello di fornire con uno sforzo di unificazione la rappresentazione dei nessi e dei problemi propri della ricerca filosofica. Hartmann avrebbe per Garin la pretesa di scrivere una "storia della filosofia senza storia", ossia una storia soltanto di ciò che è sovrastorico. Si chiarisce allora in che senso accennavo sopra a un "platonismo" di Hartmann. A opinione di Garin, e di chi scrive, la tensione descritta in maniera comunque acuta da Hartmann tra "sistema" e "problema" è propria della storia della filosofia correttamente intesa. Essa era già stata descritta in maniera efficace in un noto testo di Giovanni Gentile (che prende spunto, peraltro, proprio da una considerazione espressa da Windelband nell'importante contributo alla *Festschrift* per Kuno Fischer) attraverso la formula del "circolo della filosofia e della storia della filosofia". Con essa Gentile si riferisce alla questione, logica e storiografica a un tempo, se sia necessario padroneggiare preliminarmente un sistema che ci guidi poi nella ricerca storiografica, o se questo sia la conseguenza della storia della filosofia (G. GENTILE, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* [1907], in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze, 1954 [=Le Lettere, Firenze, 2003], pp. 138 sgg.).

e la sua valutazione della vita»[99]. La sua idea di una storia della filosofia fa tutt'uno con la sua idea di una storia della cultura, che, è presente almeno in germe sin dai suoi scritti degli anni Settanta del diciannovesimo secondo, e trova all'inizio del Novecento sempre maggior risonanza nei suoi testi. Il progetto di costruzione di una teoria della cultura è riscontrabile fino alla tarda *Einleitung in die Philosophie* del 1914, organizzata, per l'appunto, in una struttura a "problemi filosofici" (teoretici, ossia ontici, genetici o noetici, e assiologici, ossia etici, estetici o religiosi). Il paragrafo §16 dell'*Einleitung* è dedicato alla storia e chiude, in maniera significativa, il capitolo 2.1, riguardante i problemi etici. Qui è visibile in forma chiara l'ancoraggio tra la storia della filosofia, – intesa come storia empirica dei tentativi dell'umanità di rispondere ai problemi filosofici – e la teoria dei valori sovraempirici e sovrastorici, ai quali la storia umana tende. Windelband chiarisce che la storiografia empirica e la storia degli accadimenti [*Geschehen*] possono avere valore soltanto nella misura in cui «le valutazioni effettive siano giustificate in tali ordini superiori, che vanno oltre le connessioni empiriche della vita umana»[100].

Il legame tra l'elemento *kulturphilosophisch* e quello storico-filosofico era stato già il cuore del ragionamento windelbandiano nel contributo alla *Festschrift* per Kuno Fischer. Qui Windelband aveva sostenuto che «l'oggetto della filosofia non è qualcosa come la 'ragione umana' sviluppatasi in relazione empirica allo sviluppo psichico della specie *homo sapiens*, bensì è la ragione nella sua determinazione sovraempirica, universalmente valida – la ragione del mondo [*Weltvernunft*]»[101]. Windelband sostiene inoltre che «è irrilevante per il fine filosofico della storia della filosofia un saggio sul profilo personale dei pensatori»[102]. Nell'introduzione alla *Storia della filosofia* egli teorizza ed espone i tre compiti che si presentano a una storia della filosofia intesa nel senso di una storia dei problemi. Nella pratica storico-filosofica occorre distinguere inoltre un metodo della ricerca filologico-storica [*philologisch-historik*] e quello di una ricerca critico-filosofica [*kritisch-philolosophisch*]. Scrive Windelband, infatti, che la storia della filosofia deve:

> 1. stabilire con esattezza tutto ciò che è possibile dedurre dalle fonti circa la vita, lo sviluppo spirituale, le dottrine dei singoli filosofi; 2. con questi elementi ricostruire il processo genetico di ciascuna filosofia, in modo che ne risulti chiara la relazione di cia-

[99] W. Windelband, *Storia della filosofia*, cit., p. 19.

[100] W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, zweite Auflage, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, p. 337. Cfr. W. K. Schulz, *Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte des historiographischen Ansatzes von Wilhelm Windelband. Friedhelm Nicolin zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 45, 4 (1991), pp. 571-584.

[101] W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, in W. Windelband (Hrsg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1907, p. 537.

[102] Ivi, pp. 546-547. La visione di Hartmann al riguardo è affine a quella di Windelband: egli afferma che «zwischen der Individualität des Denkers und dem philosophischen Problem ist immer dieses Verhältnis: der Denker kann das Problem nicht ändern» (N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, cit., p. 470).

> scuna dottrina, e con le dottrine precedenti, e con le idee generali del suo tempo, e con la peculiare natura e il processo interiore di formazione di ciascun filosofo; 3. giudicare, con uno sguardo complessivo, il valore delle dottrine così stabilite e così geneticamente illustrate, nel risultato totale della storia della filosofia. Riguardo ai primi due punti, la storia della filosofia è una scienza filologico-storica, riguardo al terzo è una scienza critico-filosofica[103].

La storia della filosofia è pertanto, in quanto scienza filologico-storica, tenuta «all'accertamento dei fatti» e «a una indagine accurata e ampia delle fonti»[104], in quanto scienza critico-filosofica essa deve però andare oltre il puro «riferire e spiegare» e deve «altresì giudicare, attraverso la conoscenza e l'intelligenza del movimento storico, che cosa in esso abbia veramente valore e rappresenti un progresso»[105]. La ricerca storiografica non può assumere pertanto un carattere soggettivo, legato alla personalità dello storico, bensì soltanto oggettivo, in quanto essa descrive processi di sviluppo oggettivi.

Seppur abbandoni lo schema della teoria dei valori neokantiana, Richard Kroner mutua completamente la concezione di ricerca storico-filosofica di Windelband. Nell'introduzione metodologica di *Da Kant a Hegel* troviamo infatti passi come il seguente:

> Il metodo storico-problematico consente un doppio genere di attuazione. Si può fare il tentativo di coordinare i problemi secondo punti di vista oggettivi in gruppi problematici e poi seguire lo sviluppo, ogni volta nel corso di tutta l'epoca, di questi differenti temi, oppure si può fissare il filo storico-problematico, mediante l'esposizione dei sistemi che si succedono nel tempo e si soppiantano l'un l'altro[106].

Il modello per il primo genere è proprio la *Storia della filosofia* di Windelband. Kroner segue nella sua ricostruzione della storia dell'idealismo tedesco il secondo genere perché lo ritiene più adatto all'esposizione delle problematiche affrontate dai filosofi idealisti, ma nel permanere dell'idea della *Problemgeschichte*. La ricerca deve infatti procedere attraverso una «oggettiva esplorazione e valutazione critica del contenuto ideale delle soluzioni dei problemi, dalla comprensione dei motivi sistematici speculativi e della loro ripercussione sullo sviluppo di scritti decisamente determinanti»[107], ed essa, com'era affermato anche in *Kants Weltanschauung*, deve andare oltre la psicologia o la vita empirica dei singoli pensatori.

Applicando tali concezioni allo sviluppo dell'idealismo tedesco, «si può mostrare l'immanente necessità dell'avanzamento. Il singolo pensatore diventa il rappresentante dell'idea che matura nello svolgimento e penetra nell'esistente»[108]. Lo sviluppo dell'idealismo tedesco segue quindi una necessità storica, e il suo percorso segue la

[103] W. Windelband, *Storia della filosofia*, cit., p. 25.
[104] *Ibidem*.
[105] Ivi, p. 28.
[106] DKAH, I, p. 57.
[107] DKAH, I, pp. 51-52.
[108] DKAH, I, p. 46.

traiettoria di «una linea che, secondo una legge a essa interna, ma che si estendeva *soltanto in essa*, assume l'andamento di una grandiosa curva»[109] che parte dalla *Critica della ragion pura* e arriva *all'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. In questa necessità immanente dello sviluppo dal kantismo all'hegelismo, Kroner appare molto vicino all'impostazione di Windelband. Quest'ultimo, nelle sue opere tarde, aveva insistito sulla necessità oggettiva del processo di pensiero «che conduceva da Kant attraverso Fichte e Schelling a Hegel». Tale processo era analogo a quello «nella filosofia contemporanea dal neokantismo al neohegelismo»[110]. Tuttavia, il richiamo hegeliano assume sfumature diverse in Windelband e in Kroner, in quanto nel testo windelbandiano il riferimento allo «sviluppo del sistema della ragione»[111] ha una declinazione rivolta in maniera più specifica alla costruzione di una *Kulturphilosophie* e a un esame dello spirito oggettivo, inteso come insieme complessivo delle determinazioni culturali umane, nel contesto di un rifiuto del metodo dialettico, visto come una «ipostatizzazione metafisica»[112]. La ripresa dell'hegelismo in Kroner, invece, non soltanto riprende anche il metodo dialettico ma è indirizzato all'esame di quello che, con ben pochi dubbi, è la questione per questi realmente decisiva: quella della ripresa della metafisica nella filosofia post-kantiana.

Questo è un punto di continuità con gli scritti giovanili, e assume grande importanza nelle pagine del testo kroneriano, in cui l'autore svolge alcune considerazioni sugli strumenti che l'idealismo tedesco può fornire a un'indagine storico-filosofica, quale egli si propone. Lo scopo principale della ricostruzione di Kroner è mostrare nella storia dell'idealismo da Kant a Hegel il sorgere della «domanda, sollevata da Kant, se la metafisica sia possibile»[113]. Kroner valorizza lo spirito di sistema dei grandi autori dell'idealismo, ne enfatizza la capacità di fornire un'interpretazione filosofica complessiva del reale, di contro alla forte critica al pensiero del suo tempo che «esige una soluzione scientifica ai problemi metafisici»[114]. La tesi che sottende il lavoro di Kroner è che è possibile, attraverso un recupero dei temi dell'idealismo tedesco, porsi il problema circa l'essenza della metafisica. Questo è per Kroner il problema «più urgente per lo spirito umano in generale»[115]. Per tale motivo il Kroner neohegeliano del 1921-1924 prende posizione sulla parabola evolutiva del neokantismo, attraverso una retrospettiva sull'evoluzione dell'idealismo tedesco. Egli è convinto che guardare alla storia dell'idealismo tedesco con intento storico-sistematico significa, allo stesso tempo, combattere una battaglia per togliere il kantismo dal vicolo cieco nel quale si è infilato, ossia da un ruolo a suo avviso di mera legittimazione delle scienze naturali[116].

[109] DKAH, I, 47. Corsivo mio.
[110] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, cit., p. 279.
[111] *Ibidem*.
[112] Ivi, p. 288
[113] DKAH, I, 50.
[114] *Ibidem*.
[115] DKAH, I, p. 51.
[116] DKAH, I, pp. 52 sgg.

Ho cercato in questo scritto di ricostruire la produzione neokantiana di Kroner, mostrandone da un lato la fedeltà, dall'altro l'esasperazione di certi temi del neokantismo del Baden. A partire dai suoi primi testi, Kroner ha tentato di valorizzare nell'opera di Kant gli elementi che potevano fornirgli strumenti per un'interpretazione in senso cristiano della società e della cultura tedesca a lui contemporanea. Per raggiungere tale scopo, Kroner ha affiancato, allo stesso tempo, la critica della filosofia a lui contemporanea: alle correnti positivistiche, materialistiche, ma anche alla scuola neokantiana di Marburgo, tutte accomunate dal ridurre la filosofia a un ruolo ausiliario rispetto alle altre scienze. Kroner al contrario ha ritenuto, sin dai suoi primi lavori, che la filosofia dovesse e potesse tornare ad essere "filosofia prima".

Abstracts

Christian Krijnen, *Culture and Freedom*

The founding fathers of modern philosophy of culture, the neo-Kantians, and especially the Southwest school, brought the concept of culture into play as a counter concept to the concept of nature. Taking Heinrich Rickert's conception of culture as a starting point, it is shown how culture is conceived of as a self-formation of the (concrete) subject (agent). It leads to transcendental idealism of freedom, typical of a Kantian type of transcendental philosophy. However, in this self and world formation of the subject it is presupposed that nature is to any extent formable by values and thus by freedom. Within transcendental idealism, this presupposition cannot be accounted for properly. Hegel, in contrast, conceives of culture as a manifestation of the idea, leading to speculative idealism of freedom. The origin of culture, i. e. its original determinacy, should not be conceived of in terms of an opposition to nature, and consequently in the fashion of a subject (agent) of thought and action that forms itself by forming its world, culture. Rather, it should be conceived of in terms of a manifestation of the idea as the truly transcendental subject qua absolute ground of validity and thus the ground of being too. Nature and culture are both primarily determined by their ideal character and the relationships emerging therefrom.

Chiara Russo Krauss, *"Unhinging the Reality". Schiller's Influence on Friedrich Albert Lange's Neo-Kantian Socialism*

Friedrich Albert Lange was a neo-Kantian and socialist. Scholars have questioned whether there is a connection between these two aspects of Lange's work. The paper argues that such a connection is apparent once Lange's philosophy is understood in light of Schiller's Kantianism. According to Lange, Schiller's esthetic redemption consists of two tasks: to create the beautiful image of an ideal reality; and to realize this ideal model in the actual world. Accordingly, I show that Lange's political analysis points to three different types of social evolution: 1) one corresponding to the natural state of humanity, based on Darwin's and Malthus's concept of the struggle for survival; 2) one corresponding to ideal evolution, in which all human beings achieve full development of their talents (first task of the esthetic redemption); 3) one corresponding to the actual realization of this ideal, in which

human beings advance step by step thanks to social experimentation and the resulting progress in knowledge (second task of esthetic redemption).

Sebastian Luft, *Hegelianism in Windelband: Culture, Values, and History*

In this paper, I want to investigate the Hegelian elements in Windelband's philosophy. Being a Neo-Kantian, in its original shape, meant to all Neo-Kantians to be against Hegel. However, most Neo-Kantians in their later stages opened up to Mr. Absolute, and Windelband is no exception. I identify Hegelian elements in Windelband's thought on culture and a philosophy of culture, which has to take into consideration the intrinsic historicity of human life. Furthermore, in the discussion of values, which are in themselves timeless, Windelband does consider their manifestation in the human mind and in history in different ways, stages, and developments. Rejecting Hegel's idea of absolute spirit, Windelband nonetheless considers the historical manifestation of these timeless values as a necessary condition for our knowledge of these values. I locate Windelband, thus, in a peculiar position between Kant and Hegel. In the conclusion I spell out some elements where Windelband could be of interest for contemporary philosophers.

Roberto Redaelli, *Rethinking Humans from a Heterological Perspective*

The aim of this paper is to contribute to a redefinition, in heterological terms, of the relationship between the natural and cultural spheres of human existence. To this purpose, by following the lead of certain outcomes of Windelband's philosophy of history and of Rickert's philosophical anthropology, the paper aims first to locate and identify the essential trait of the human being in its processual and self-formative nature, and then to assess the effectiveness and limitations of this thesis within the current philosophical debate radically transformed by the phenomena of posthumanism and transhumanism.

Edoardo Massimilla, *Rickert, Weber and the logical-methodological status of general group concepts in the historical sciences of culture*

The essay examines Rickert's analyzes of the peculiar logical status of general group concepts in the context of the historical sciences of culture understood as individualizing sciences. He later shows how these analyzes constitute a more or less explicit point of reference, but undoubtedly very important, for the self-understanding of Max Weber's investigations on the socio-economic structure of life of human communities, surveys that continuously operate with general group concepts.

Anna Donise, *The Sense of Others' Actions. Rickert's Contribution to a Contemporary Theory of Mind*

The paper focuses on the contemporary debate within theory of mind, with particular attention to Theory-theory and reflection on "common sense psychology" as a strategy for understanding the mental states of other people. This theme has an eminent antecedent in the reflection on "understanding" (*Verstehen*) of the early twentieth

century; and in particular, the analyses of the neo-Kantian Heinrich Rickert provide a useful tool for reflecting on the meaning to be attributed to understanding the sense of others' actions. Sense, in the Rickertian perspective, should not be reduced to mere subjective sense-giving or mere emotional response. Rickert moves away from the Kantian horizon and comes to outline a theory of "unreal formations of sense" that tries to bring out the objective aspect of the dimension of sense in someone else's expression, smile or gaze. In conclusion, the paper aims to argue that the analytic Rickertian reflection on sense constitutes a relevant building block for a contemporary theoretical reflection on the characteristics of our knowledge in relation to the other.

Giovanni Morrone, *Between History and System. Heinrich Rickert's Concept of Culture*

The paper reconstructs the concept of culture that emerges from Heinrich Rickert's neo-Kantianism, uncovering its major historical-problematic, methodological, and philosophical implications. The central theme of the first section is the idea that modern culture is uniquely characterized by "*fragmentation*". It also unpacks the programme of Rickert's philosophy of culture, which pursues the task of reconstructing the lost unity of culture. The second section explains the methodological implications of the problematic relationship between value and reality established in cultural goods and evaluations. Finally, the third section reconstructs the Rickertian system of values, with its peculiar effort to reconcile historicity and value absoluteness. The last part develops a critical discussion of the Rickertian project.

Riccardo De Biase, *Cassirer, the modernity and the need for unity of philosophy*

The paper aims to show the crucial role of Modern philosophy in Cassirer's historiographic theory. Modern philosophy is not an era like any other in the usual chronology of the history of philosophy, but it represents the place where, for the first time, philosophical culture appropriates the concept of unity of theory and practice, of ideas and effectiveness, of concept and action. According to Cassirer, the consequences of this awareness will lead to the Kantian peak of the theory of transcendental schematism, a real turning point in Western thought.

Luigi Laino, *Cassirer: A Philosopher of Technology?*

In this paper, I aim to present the cornerstones of Cassirer's philosophy of technology. In the first place, I will show its roots in *Philosophie der symbolischen Formen* and the writings issued before the publication of *Form und Technik* in 1930. Following recent literature on the philosophy of technology (such as Oliver Müller) and Cassirer's philosophy of technology (such as Brigitte Falkenburg or Christian Bermes), I will tackle the growing importance of technology as a vector of objectification. Therefore, in the second place, I will underline that technology is not merely a single symbolic form but a mode of manifestation. From the cultural standpoint, I will show that technology impacts the world of myth and entails both the emergence of subjectivity as a self-creating agency and the consolidation of objectivity. I will

thus dwell on the effects of such limiting dialectics concerning *Form und Technik*. Last but not least, I will attempt to expand the current discussion to test Cassirer's standpoint. In particular, I will compare his most interesting (but not original) thesis on the "*Ethisierung der Technik*" with Tomasello and Wrangham on the evolutionary theory on the origin of morality. I aim to show that Cassirer's picture, although amendable as regards the transition from the "community of fate" to the "community of wills", is still worthy of consideration.

Karl Mertens, *Object-oriented communication. Remarks on Richard Hönigswald's exemplary investigation on the problem of repartee*

As in most of his studies, in his investigation of repartee, Hönigswald develops a philosophical reflection concerned with ultimate foundation starting from a concrete phenomenon. This article shows that the recourse to concrete phenomena is not just auxiliary to the main interest in ultimate foundation, but rather has its own philosophical significance. To appreciate such significance, however, one should understand the reference to concrete phenomena – despite Hönigswald's explicit rejection of the philosophical relevance of examples – as exemplary: an individual phenomenon makes visible essential structures of a general concept and problem to be analyzed. Repartee is a phenomenon of communication. As such, according to Hönigswald, it has the essential feature of referring to an object (*Gegenstand*). Therefore, repartee is by no means a merely strategic form of communication that is not interested in the objective matter under discussion. On the contrary, its interest is in what the communication is about. At the same time, however, repartee is also essentially embedded in a social process of understanding that takes place between individual monads, each with its own unique perspectival experience. Against this background, various aspects of repartee are illuminated – particularly its practical, its reflexive, and its temporal character.

Luca Guidetti, *Ontology and theory of knowledge in the young Neo-Kantians*

The "young Neo-Kantians", particularly Bauch, Cohn and Cassirer, laid the groundwork for a renewal of the Kantian theory of knowledge that included ontological foundations, with attention to empirical and linguistic aspects of cultural and scientific expressions. But their remarks lacked systematicity and did not always prove adequate to understand the theoretical implications of the logical-mathematical acquisitions connected to a new trascendental ontology. They also showed a reluctance to take seriously the requests coming from phenomenology and philosophy of existence, whose sceptical and subjective character they judged quite unrelated to the Kantian tradition. So it seems appropriate to distinguish, as belonging in the strict sense to the third phase, a "younger" Neo-Kantianism which, in the figures of Zocher, Hönigswald, Cramer, Wagner and Flach, is characterised by the recovery and renewal, within transcendental philosophy, of the logical-semantic tradition that had united Leibniz, Bolzano and Husserl and was now extended to the critical exploitation of mathematical intuitionism, phenomenology and the latest ontological inquiries.

Felice Masi, *A neocritical logic for linguistics. On Hendrik J. Pos*

The essay starts from the observation of the lack of a neo-critical linguistics and the suspicion that this lack is a result of the idea that neo-criticism, especially South-Western, had of language as an essential factor of historicity and culture. Despite the documented exchanges between Paul and Rickert and the affinity between Windelband and Vossler, such an approach would have rendered an epistemology of contemporary linguistics superfluous and would have assigned the role of the scientific study of language to philosophy, thus denying theoretical autonomy to the nascent *Sprachwissenschaft*. In this framework, it is useful to examine the dissertation written by H. Pos under Rickert's guidance and published in 1922 under the title *Logik der Sprachwissenschaft* in 1922. Published in the same year as the second edition of Saussure's *Cours* and panned by Meillet, it ended up being marginalised even by its own author and those who also referred to him, preferring his later phenomenological or structuralist works. The essay examines Pos's logical and epistemological position by following four questions and measuring the interpretation on a test bench. The questions are the function of the speaker's and hearer's linguistic consciousness, the relationship between sound and meaning, the distinction between systematics and change (phonetic and semantic), as well as the status of linguistic laws, and the search for a logic for linguistics from the determination of the linguistic object. Pos's extensive use of the reflexive-constitutive pair is the test case.

Andreas Funke, *Neo-Kantianism and legal doctrine. Reports from the inside of a complicated marriage*

Neo-Kantinanism has had an enormous impact on legal doctrine in the early 20th century. For many legal scholars Neo-Kantianism was attractive. It promised to be helpful when they had to deal with the classical jurisprudential tasks of formation of concepts and of systematization. Yet, this reception was problematic both because of a narrow perception of Neo-Kantianism and because of an one-sided understanding of legal doctrine. The article traces some lines of the reception, which actually started with Heinrich Rickert who utilized the jurisprudential theory of formation of concepts. Further the article sketches the particular problems legal doctrine raised and explains how Neo-Kantian ideas worked insofar.

Vladimir Belov, *Hermann Cohen in Russian Philosophy of Law*

The formation of the philosophy of law in Russia went through overcoming the legal nihilism of the people's consciousness and thanks to the influence of German philosophy. The emergence of Russian philosophy of law dates back to the beginning of the 19th century. And here we should note the special significance of philosophical contacts with German philosophy. The German classical systems of philosophy had a serious impact on almost all areas of Russian philosophical thought: the theory of knowledge, ethics, aesthetics, anthropology, social philosophy, the philosophy of religion and the philosophy of law. The extent to which the assimilation of the

philosophical and legal ideas of classical German philosophy, especially I. Kant, proceeded in a specific way in Russia, the extent to which the independence of Russian authors was manifested here, is clearly demonstrated by the famous polemic of the famous Russian philosopher of law B.N. Chicherin and the founder of the Russian philosophical school of unity V.S. Solovyov. As for Cohen's philosophy of law, interest in it in Russia arose almost immediately after its quite definite formalization by the author himself. The first response to the ethical and legal concept of the German philosopher appeared already in 1905. However, the controversy around the master's monograph by V.A. Savalsky (1908) and a review of it by a well-known Russian thinker, philosopher of law and teacher of the undergraduate P.I. Novgorodtsev. The derogatory criticism that the master subjected to this work left no chance for its author to continue the study of the philosophy of law of Marburg Neo-Kantianism. Today, one can observe a certain revival of interest among domestic law researchers in the concepts of the philosophy of law of Russian followers of Neo-Kantian schools.

Domenico Spinosa, *The Question of Art between Philosophy of Values and* Kulturkritik. *On some Writings by Jonas Cohn published in the early Years of the Great War (1914-1916)*

This contribution proposal intends to reconstruct and then examine the reflections that Jonas Cohn elaborates in both the aesthetic spheres in the crucial time span that goes from 1914 to 1916. As is well known, the Great War represents a situation exceptional that causes a sort of interruption and traumatic bewilderment destined to profoundly change the neo-Kantian philosophical context and to initiate from within it processes of revision of predominant themes and directions already consolidated over time towards a considerable arrangement of new orientations. In this scenario, Cohn takes a position by recovering the theme dear to him of aesthetics (in fact in 1901 – it is worth remembering – he was the author of an *Allgemeine Ästhetik* which remains – it can be peacefully affirmed – the first systematic work on the theme of the school of Baden) also and above all related to issues related to the religious. Also for Cohn the foundational plane of reference on which he argues these positions is that of the "critique of culture" to which the author will also dedicate an important monograph as early as 1914. This will also be an opportunity for the author to return to rethinking the notion of value in the light of the changed historical-epochal situation that sanctions the decline of the belle époque.

Sabato Danzilli, *Systematic method and history of culture in Richard Kroner's historical analysis*

Purpose of this paper is to examine the figure of Richard Kroner as transitional from Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism. Starting as a pupil of Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert, Kroner emphasizes and stressed the religious motives in *Wertphilosophie*, speaking about a "resignation" of neo-kantian theory of

knowledge. Following this track, Kroner develops an own interpretation of Kant's philosophy, critical both of the Materialismus and the Marburger school. His idea of Kant as the destroyer of the old-fashioned metaphysic, but not of the metaphysic *tout court* remains mainly unchanged, when, after WWI, Kroner finds out Hegel as the philosopher that ultimately is able to give an adequate conceptualization to the metaphysical problems. In the second half of the paper, I try to show how Kroner's interpretation of Hegel is still coherent with his pre-war themes, and it's strongly bound with his idea of history of philosophy. For this reason, in the last paragraphs I show the similarities and the differences between Kroner's methodology of the historical-philosophical research and Windelband's *History of philosophy*. Even Kroner's Neo-Hegelianism seems in fact strongly indebted to an idea of the history of philosophy as a history of problems.

List of contributors

Vladimir Belov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Peoples' Friendship University of Russia. Research interests: German and Russian neo-Kantianism, post-neo-Kantianism, philosophy of culture. Editor-in-Chief of the journal "Vestnik RUDN University. Series: Philosophy". Head of the international scientific seminar "German and Russian Neo-Kantianism" (since 2019).

Sabato Danzilli is a PhD Student in Philosophy in cotutelle at Università di Catania and Universität Heidelberg. In his research project he is investigating about the Hegel-Renaissance in German philosophy of the early XX century, in its links with Neo-Kantianism. He is author and editor of contributions on Gyorgy Lukács, German Idealism, southwestern Neo-Kantianism, and Marxism.

Riccardo De Biase teaches History of Contemporary Philosophy at the Dipartimento di Studi Umanistici of the University of Naples "Federico II". His research involves the philosophies of Descartes, Heidegger and Cassirer. Currently he is engaged with the pragmatist philosophy and with the philosophical implications of digital humanities.

Anna Donise is Full Professor of Moral Philosophy, University of Naples Federico II. Her research focuses on Neokantianism (Rickert), Phenomenology (Husserl, Scheler, Jaspers), on the concept of "Value" and of "Empathy". She is presently working on the role of the imagination and of the emotive sphere in determining actions. She is the author of many volumes and essays, and has translated into Italian several works of Heinrich Rickert, Edmund Husserl and Karl Jaspers. Her recent publications include the book *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (il Mulino 2020).

Andreas Funke: Study of law in Bonn and Cologne, doctorate in law at the Würzburg University in 2005, *Habilitation* in law at the University of Cologne in 2010, since 2012 Chair of Public Law and Legal Philosophy at the FAU Erlangen-Nürnberg, founder of the Centre for Studies in Neo-Kantianism ibid. Besides legal studies, research on the history of ideas in legal philosophy, especially with regard

to the influence of Neo-Kantianism. Co-editor of *Emil Lask: Die wissenschaftliche Korrespondenz*, Mohr Siebeck, 2022 (with Roberto Redaelli and Jing Zhao).

Luca Guidetti is Full Professor of Theoretical Philosophy at the University of Bologna. His research focuses on the problem of knowledge, on phenomenology and on logic. He is one of the founders of "Discipline Filosofiche" journal and member of the "Philosophical Disciplines. Theories and practices of philosophical rationality" research group, at the Department of Philosophy and Communication. He has dealt with Neo-Kantianism, theory of categories, philosophy of biology and constructive epistemology, on which he has written several books and papers published in national and international journals. His last work is on the theory of sensations of Mach (*Gli elementi dell'esperienza. Studio su Ernst Mach*, Quodlibet, Macerata 2021).

Christian Krijnen (PhD 2001, habilitation 2006) is Associate Professor of Philosophy at the Vrije Universiteit Amsterdam (Netherlands). He is, a.o., co-series editor of *Studien und Materialien zum Neukantianismus* (Königshausen & Neumann) and editor of the internet bulletin *Neukantianismus-Forschung Aktuell*. In his numerous monographs and articles Kant, Hegel, neo-Kantianism, and contemporary transcendental philosophy play a major role. See e.g. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts* (2001); *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie* (2008); *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations* (2015); (with W. Flach) *Kant und Hegel über Freiheit* (2022).

Luigi Laino is an adjunct Professor for Theoretical Philosophy at the University of Basilicata, where he teaches "theory of mind-body relations". He received his doctorate in 2013 (University of Naples Federico II) and studied in foreign institutions (in particular, Technische Universität Dresden). He presented talks at many national and international conferences and published papers on philosophical anthropology, philosophy of science, history of epistemology, and recently on the philosophy of mind. He published two books: a) *Salvare i fenomeni* (Mimesis 2015) and b) *L'autonomia della ragione. Matematica e critica dell'esperienza nel pensiero di Ernst Cassirer* (Guida 2019).

Sebastian Luft is Professor of Philosophy at Marquette University. He received his PhD from the University of Wuppertal and his Habilitation at the University of Würzburg. Some of his main publications are *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* and *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*.

Felice Masi teaches Theory of Knowledge at the University of Naples Federico II. He deals mainly with phenomenological logic and epistemology, and cognitive phenomenology. He has also written contributions on aesthetics, the philosophy of

architecture and law, and early 20thcentury German philosophy (in particular, neo-Kantism). He has recently edited the new Italian edition of E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Scholè, Brescia 2022.

Edoardo Massimilla (Naples, 1963) is Full Professor of History of Philosophy at the University of Naples Federico II. From 2014 to 2020 he was director of the Humanities Department of the Federico II University. Massimilla is the author of numerous essays and some monographs on Max Weber and on German philosophical, historical and scientific culture between the nineteenth and twentieth centuries. Among his works: *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su Hugo Münsterberg* (1994); *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"* (2000; German tr. 2008); *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane* (2008); *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries* (2010; German tr. 2012); *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori* (2014); *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers* (2019). Giannini, Napoli 2019. He also edited, with Teodoro Tagliaferri, the critical edition of Benedetto Croce's *Teoria e storia della storiografia* (2007).

Karl Mertens is Professor of Philosophy at the Institute of Philosophy at Würzburg University.His main research interests include theory of action, social philosophy, ethics, theory of knowledge, philosophy of mind, and phenomenology. He has recently co-edited (together with Michela Summa) *Exemplarity: A Pattern of Thought for Aesthetic Cognition* (Special Issue of *Discipline Filosofiche* XXXI, 1, 2021); (together with Line Ryberg Ingerslev) *Shaping Actions and Intentions* (Special Issue of the *Journal of the British Society for Phenomenology* 53:2, 2022); (together with Michela Summa) *Das Exemplarische: Orientierung* für *menschliches Wissen und Handeln* (Paderborn: Brill mentis 2022).

Giovanni Morrone is Associate Professor of History of Philosophy at the University of Campania Luigi Vanvitelli. He is a member of the editorial staff of the "Archivio di Storia della Cultura" and of the Italian Society of History of Philosophy. His research focuses on the history and theory of Historicism, Neo-Kantianism, Philosophy of Culture and German Orientalism. He has published *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker* (Naples: Liguori, 2006), *Valore e realtà. Studi sulla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013), *La scuola napoletana di Pietro Piovani* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015). He also co-edited (with S. Besoli and R. Redaelli) *Emil Lask. An der Grenze des Kantianismus* (Königshausen & Neumann, 2019) and (with E. Massimilla) *Deutschland und der Orient. Philologie, Philosophie, historische Kulturwissenschaften* (Olms, 2021).

Roberto Redaelli is currently Lecturer in Philosophy at the University of Nürnberg-Erlangen and Coordinator there of the Centre for Studies in Neo-Kan-

tianism (CENK). He received his PhD from the University of Milan with a dissertation on the relationship between neo-Kantianism and philosophical anthropology. He has been a visiting scholar at the University of Heidelberg and at the Husserl Archive of Freiburg im Breisgau. He is author of several publications concerning neo-Kantian philosophy, philosophical anthropology, phenomenology, and post-phenomenology. Among his publications are *Emil Lask. Il soggetto e la forma* (Macerata, 2016) and *Per una logica dell'umano* (Macerata 2021). He is also co-editor of *Emil Lask: Die wissenschaftliche Korrespondenz* (with Andreas Funke and Jing Zhao, Tübingen, 2022).

Chiara Russo Krauss is Associate Professor of History of Philosophy at Naples University "Federico II". Her field of expertise is German philosophy of the nineteenth century. She has published essays and books in various languages on philosophers such as Heinrich Rickert, Richard Avenarius, and Wilhelm Wundt, covering topics such as the philosophical debate on the emergence of scientific psychology and the philosophical interpretations of the theory of relativity.

Domenico Spinosa teaches Aesthetics at the University of L'Aquila. His primary research interests lie in exploring the debate between aesthetics and science in German and Italian culture between the nineteenth and twentieth centuries. Among his publications are: *Verso un'estetica del cinema. Filosofia, psicologia e teoria del cinema in Hugo Münsterberg* (Roma, 2009), *Hugo Münsterberg, Film. Uno studio psicologico e altri scritti* (Roma, 2010) and *E. du Bois-Reymond, Estetica e fotografia. Scienze della natura e arti figurative* (Brescia, 2015). He is also the author of essays on Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hermann Cohen, Karl Jaspers, Hugo Münsterberg, Jean-Luc Nancy, Susan Sontag, Jakob von Uexküll.

Andrea Staiti is Associate Professor of Moral Philosophy at the University of Parma (Italy) and Visiting Scholar at Boston College, where he previously held a position as Associate Professor of Philosophy. He is an alumnus of the Alexander von Humboldt Foundation and the Deutsches Akademisches Austauschdienst. His research spans phenomenology, Neo-Kantianism, metaethics, theories of personhood and various aspects of the philosophy of mind and consciousness. He is the author of several monographs and articles in English, German, and Italian, including *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life* (Cambridge University Press 2014) and *Etica Naturalistica e Fenomenologia* (Il Mulino: Bologna 2020).

Index

Achella S. 397n
Acosta López M. D. R. 46n
Agazzi E. 42n
Ahl I. 179n
Ajdukiewicz K. 278n
Aksakov K. S. 320
Albano Leoni F. 278n, 285n
Alessiato E. 352n
Alexy R. 301n
Allesch C. G. 352n
Allison H. E. 32n
Alsberg P. 106n
Ammann H. 279, 280, 290
Anderheiden M. 301n
Aristotele 18, 243, 261, 386n
Arnaud E. 203n, 205n, 210n, 396
Arnauld A. 211
Arrighi R. 143n
Artibani M. 380n
Aschenberg R. 271n
Asmus W. 377n
Augsberg I. 314n

Bachelard S. 278n
Baer K. E. 132
Bar-Hillel Y. 278n
Barrella N. 201n
Bärthlein K. 268n
Bast R. A. 114n, 168n, 385n
Bauch B. 14, 21n, 24n, 27-32, 36n, 107, 108n, 255, 256, 352n, 355, 369n, 392, 408
Baudelaire C. 365
Bauer E. 352n
Baumgarten A. G. 26n
Baumgartner H.M. 266n, 267n
Baxley A. M. 46n
Bayle P. 211
Bebel A. 41
Beiser F. C. 44n, 46n, 47n, 61n, 255n
Berben T. 219n
Berdyaev N. A. 320, 327n
Bergbohm C. M. 303, 304, 308
Bergbohm K. 303n
Bergson H. 281, 383n
Bermes C. 223, 224n, 229n, 232n, 407
Bernstein E. 42, 43n
Berr H. 119
Besoli S. 111n, 150n, 187n, 308n, 415
Beßlich B. 352n
Bickmann C. 34n
Bidussa D. 382n
Binder J. 369n
Birkenmaier W. 380n
Bismarck O. (von) 40, 42, 125
Bodin J. 211, 214
Bohr J. 92-95n
Bolzano B. 256, 409
Bonaparte Napoleone 125, 129n, 132
Bonifaci J. P. 102n
Bonito Oliva R. 352n
Borovoy A. A. 330n
Borowski M. 315n
Bort K. 267n
Bostock Berger A. 228n
Bourdieu P. 15n
Boyle R. 211
Brahe T. 207
Brandom R. 20n, 95n, 97n, 98, 103
Braun H. J. 220n
Braun I. 13n
Breil R. 258n
Brelage M. 257n
Brentano F. 351n
Brevetti G. 358n
Brocker M. 307n
Brøndal V. 278

Brouwer L. E. J. 262, 279, 281, 288n
Bube U. 135n
Bubnov N. 380, 381
Buchheim Th. 242n, 243n
Büchner L. 40, 59
Buck G. 239
Bühler K. 278n, 289, 283
Buhr M. 42n
Bunte M. 27n
Busche H. 27n
Busse L. 151n
Bykova M. F. 322n

Cacciatore G. 366n
Calvino G. 136
Cantillo G. 107n, 108n, 170n, 352n, 366n
Cantoni R. 399n
Capeillères F. 206
Caporale T. 211n
Cardano G. 211
Carnap R. 256n, 278n
Carrano A. 203n
Carrier M. 20n
Carrino A. 385n
Cassirer E. 10n, 14n, 17, 25, 31, 103, 202, 203n, 205-217, 219-234, 255, 256, 274, 297n, 304, 305n, 333, 407, 408, 413, 416
Catarzi M. 119n, 147n, 169n, 170n, 185n, 190n, 384n
Cazzanelli S. 150n
Centi B. 166n
Cera A. 223n
Cesare C. G. 124
Charron P. 211
Chicherin B. N. 322, 323, 325-327, 410
Cicerone M. T. 16
Cifoletti G. 207n
Clarizio E. 228n
Clemens J. 219n
Clemente di San Luca G. 201n
Cloeren, H. J. 273n
Coffa J.A. 256n
Cohen H. 39n, 42-44, 47, 92, 206n, 215, 224n, 255-257, 264n, 304, 310n, 327-339, 341-347, 384, 416
Cohn J. 255, 256, 349-352, 355, 359-376, 392, 408, 410
Colli G. 205n, 215n
Comte A. 55, 109n, 381
Conte D. 363n
Conti S. 358n
Coquet J. C. 277n
Coseriu E. 277n, 280
Coşkun D. 304n
Costa V. 153n
Coudenhove-Kalergi N. 225n, 232n, 233n
Cramer W. 256, 259n, 263-266, 269-271, 408
Crick F. 105n
Cristina, regina di Svezia 211n, 214, 215
Croce B. 275, 276n, 352, 357-359, 363n
Cusano N. 206, 212, 214
Cutinelli-Rendina E. 275n

D'Angelo P. 357n
D'Avanzo I. B. 211n
Dante Alighieri 124
Danzilli S. 11
Darowska L. 13n
Darwin C. 68, 89n, 131
De Biase R. 201n, 208n, 209n, 211n, 238n
De La Vega R. 42n
de Launay M. 14n
De Mauro T. 276n, 277n
De Palo N. 276n, 277n
De Santis D. 158
De Toni G. A. 205n
De Vincenzis F. 149n
de Vos L. 19n
de Warren N. 14n, 106n, 161n, 179n, 301n
Degenhart B. 366 n
Demetrio 163, 164
Democrito 51
Denti A. 399n
Dentice D'Accadia C. 398n
Derkx P. 277n
Descartes R. 205n, 206, 207, 211, 213-215, 264, 413
Dessauer F. 224, 224n, 230n, 233n
Di Bella S. 363n
Di Martino C. 116n
Diels H. 242n
Dilthey W. 13n, 151n, 274n, 378, 398
Dmitrieva N. A. 330n
Dobrokhotov A. L. 322n
Donaggio E. 383n
Donise A. 15n, 171n, 175n, 176n, 353n
Dostoevsky F. M. 320
Dovetto F. M. 278n
Dreier H. 310n
Dubischar R. 306n
Dux G. 106n

Ebbinghaus J. 391n
Eckardt L. 41
Eckert G. 40n
Eco U. 275n
Ehlers K. H. 277n
Eigler G. 242n
Eisner K. 42
Ellissen O. A. 39n, 40n, 46n, 86n
Elsenhans Th. 103n, 380n
Empedocle 51
Engel C. 302n
Engelhardt V. 228n, 233
Engels F. 41, 41n, 74n
Eraclito 51
Erdmann B. 151n
Ermia 163, 164
Ernst W. 302n
Esposito C. 268n
Eyth M.224, 224n, 225

Fabbri P. 277n
Faehndrich J. 219n
Fahrenberg J. 352n
Falcinelli R. 227n
Falckenberg R. 151n
Falk U. 305n
Falkenburg B. 223n, 225n, 227-229n, 407
Farabegoli G. 163n
Farges J. 155n
Fazio D. M. 383n
Fechner G. T. 72, 73
Feldbusch E. 277n
Feliciati P. 200n
Fenoulhet J. 277n
Ferrari L. 380n
Ferrari M. 14n, 19n, 106n, 150n, 168n, 179n, 256n, 350n
Feuerbach L. 55
Fichte I. H. 18n
Fichte J. G. 17-19, 22n, 26, 48, 51, 66, 95, 100, 107, 227, 332n, 333, 335, 344, 353, 378, 381, 385n, 388-390, 394-397, 402
Ficino M. 212
Fineschi R. 41n, 74n
Finster R. 26n
Fiorato P. 19n, 179n
Fischer K. 304n, 378, 399n, 400
Fischer P. 229n, 230
Flach W. 14n, 17, 19n, 22, 23, 27n, 30n, 179n, 256, 268n, 270, 408, 414
Flack P. 277n
Flasch K. 352n
Fodor J. A. 163-165, 172
Fokht B. 330n
Folkvord I. 219n, 222n, 223n, 227n, 229n
Fonfara D. 147n
Forino B. 382n
Formigari L. 273n, 277n
Foucault M. 15n
Frank S. 327n
Frede D. 213n
Freimuth F. 45n, 67, 88n
Friedrich R. 303n, 385n
Fries J. H. 96, 96n, 98
Frolova E. A. 348n
Fulda H. F. 25n, 35n, 37n
Funke A. 105n, 307n, 308n, 310n, 311n, 313-315n, 416

Gabelentz G. (von der) 288n, 289, 291
Gadamer H. G. 378n
Gaentzel H. H. 323
Galasso G. 275n
Galilei G. 206, 212
Gander H. H. 157n
Garaventa R. 397n
Garelli G. 378n
Garin E. 399n
Gauss C. F. 175
Gawehn I. 279
Gehlen A. 105n
Gensini S. 276n
Gentile G. 399n
George S. 350n, 366
Gerhard M. 19n
Gerratana V. 276n
Gessen S. 380, 381
Gesù Cristo 136, 319
Ghelardi M. 212n
Ghia G. 390n
Gibbs R. 332n
Gigliotti G. 150n, 206, 384n
Gigon O. 16n
Giugliano A. 15n, 174n
Glockner H. 392, 392n
Gnoli T. 275n
Goethe J. W. 62n, 125, 129n, 132, 208, 209, 369
Göller Th. 14n
Gopnik A. 164
Gorgia di Lentini 242
Grab W. 349n

Graf Ch. 19n
Graf F. W. 351n, 352n
Gramsci A. 276n
Greenberg M. 316n
Grethlein Th. 25n
Griffioen S. 392n
Groeben C. 366n
Grozio H. 211
Grünewald B. 14n, 25n
Grüning B. 196n
Guidetti L. 150n, 259n, 263n, 265n, 274n
Gulyaikhin V. N. 320n
Gulyga A. V. 324n
Gurvich G. D. 323, 327
Gutmann A. 13n
Gutmann T. 301n
Guyer P. 351n

Habermas J. 213n
Haddock A. 20n
Haeckel E. 132
Haering T. L. 392
Haferkamp H. P. 303n, 305n, 310n
Härpfer C. 133n
Hartmann N. 267, 268, 399n, 400n
Hartung G. 94n, 219n
Hatschek J. 308, 309n
Hausdorff F. 260n
Heck P. 306, 308
Hegel G. W. F. 17-19n, 26n, 27n, 29n, 31-37, 48, 51, 64-66, 75, 76, 91-104, 108n, 112n, 113n, 175, 192, 214, 221, 228, 232n, 321, 322, 325, 327, 342, 343, 378n, 380, 385n, 389-392, 394, 394-398, 402, 405, 406, 411, 413, 414
Heidegger M. 10n, 107n, 213n, 215, 216, 255, 279, 311, 413
Heidenreich H. 45n
Heinze Th. 27n
Heitmann M. 349n, 351n, 352n
Hendel C. W. 219n
Henrich D. 264n
Herbert of Cherbury, E. 214, 215
Herder J. G. 105n, 203n, 226
Hermans R. T. 277n
Herrigel E. 187n, 385n
Hershovitz S. 316n
Hertz H. 127, 127n
Herzen A. I. 381
Hetzel A. 14n, 15n
Hildebrand A. (von) 366n
Hitler A. 217
Hjelmslev L. T. 278
Hobbes T. 81, 342
Hochhuth M. 304n
Holenstein E. 278n
Holzhey H. 106n, 179n, 220n
Honigsheim P. 382n, 392n
Hönigswald R. 235-248, 250-253, 255, 256, 259-266, 271, 274, 408
Hopkins B. 158n
Hösle V. 397n
Humboldt W. (von) 52, 203n, 226, 274, 288n, 416
Husserl E. 139-162, 166n, 256, 270, 274n, 277-279, 281, 283, 287, 351n, 378, 409, 413, 415, 416

Idalovichi I. 349n
Ilario (Hilarion) 319

Jacobs H. 153n
Jacobsen B. 45n
Jaeschke W. 397n
Jahnke J. 352n
Jakobson R. O. 278
Jaspers K. 382n, 413, 416
Jellinek G. 307, 308, 310, 312, 313
Jestaedt M. 311-314n
Jhering R. (von) 305-307

Kaden T. 133n
Kalinnikov L. A. 332n
Kant I. 10, 13-15n, 17-30, 32-36, 39, 40, 42-44, 46, 47, 49-53, 56, 58, 60-62, 64, 66, 89, 91, 92, 94-96, 100-104, 108, 111n, 119, 139, 148, 149, 159, 162, 166n, 174, 180, 182-184, 187n, 192, 205n, 206, 208-210, 213, 216, 231, 232n, 253, 258, 261, 263, 311, 312n, 321, 322, 325-327, 329n, 332-334, 337, 344, 348n, 353, 357, 365, 378-380, 385, 387-396, 398, 402, 403, 406, 410, 411, 414
Kantorowicz H. 313, 314, 317n, 318
Kapp E. 222, 228n
Katenina N. V. 322n
Katsapova I. A. 322n
Kautsky K. 42, 43
Kawamura K. 26n
Keller H. 297
Kelsen H. 301n, 309,-314, 316-318
Keplero G. 44, 49, 207
Kersting W. 310n

Kessler H. 229n
Kierkegaard S. 378n
Kimmerle H. 13n
Kinzel K. 92, 93n
Kirchmann J. H. (von) 305
Kirste S. 304n, 305n
Kistyakovsky B. A. 320, 321n, 333, 345-347
Klafki W. 239n
Klaus G. 42n, 44n
Klein J. 344
Klibansky R. 297n
Kloc-Konkołowicz J. 27n
Kluckhohn C. 16n
Klyuchevsky V. O. 319
Knappik F. 32n, 35n
Knies K. 134
Knoll J. H. 42n, 44n
Koch A. F. 35n
Koch D. 267n, 271n
Köhnke K. C. 44n, 45n, 66n, 208n, 219n
Kolonko P. 182n
Konersmann R. 14n
Kopp-Oberstebrink H. 219n
Kranz W. 242n
Kreiter E. 102n, 103n
Kremer C. 306n
Krijnen C. 14n, 15n, 18n, 19n, 21n, 23n, 25-27n, 29-32n, 34-37n, 102n, 106n, 115n, 179n, 193n, 200n, 301n, 312n, 317n, 318n, 351n, 392n
Krings H. 266n, 267n, 270n
Kristeller P. O. 207n
Kroeber A. L. 16n
Krois J. M. 208n, 219n, 220n, 227n
Kroner R. 377-385, 387-398, 401-403, 411
Kühn M. 66n
Kynast R. 267

Lamprecht K. 122, 123, 126
Lange F. A. 39-89, 305, 309n, 312n, 405
Langenohl A. 13n
Laplace P. S. 44, 49
Lask E. 29n, 112n, 187n, 203n, 256, 280, 294, 295n, 298n, 303, 304, 307-309, 311-314, 317, 378, 382, 385n, 387n, 396
Lassalle F. 40, 41, 74
Lassègue J. 221n, 222n, 229n, 232n
Lasson G. 17n, 392
Latini M. 382n
Lavigne J. F. 150n, 151n
Lazzari R. 216n
Lear (re) 9, 10n
Lechner J. 266n
Leibniz G. W. 205n, 206, 213, 245, 248, 250, 256, 262, 264, 409
Leitner H. 25n
Lembeck K.-H. 253n, 259n
Leonhard J. 352n
Lepschy G. C. 274n
Lepsius O. 311n, 314n
Leroi-Gourhan A. 227n, 228
Leśniewski S. 278n
Lessing G. E. 390n
Lettmaier S. 314n
Levy H. 97n, 99n, 101, 108n, 392n
Liebert A. 255, 351n
Liebknecht K. 41n
Liebknecht W. 41
Lindner J. F. 317n
Lippitz P.M. 271n
Lipps T. 177, 351n
Lipsius J. 211
Lisandro 163, 164
Lissa G. 366n
Lo Piparo F. 276n
Loose D. 18n
Loreto L. 358n
Losev A. F. 324n
Lotze R. H. 98-100, 149n, 166n
Löwi M. 255, 256
Löwy M. 382n
Luccio R. 163n, 164n
Luft S. 92n, 93n, 95n, 108n, 142n, 304n
Luig K. 305n
Lukács G. 395n, 396n, 413
Lutero M. 137
Luxemburg R. 41n, 42

Maier H. 151n, 279
Majolino C. 158n
Malebranche N. 211
Malthus T. R. 67, 74n
Marck S. 255, 256, 350
Marées H. (von) 365
Marquard O. 106n
Martirano M. 352n
Marty A. 278n
Marx K. 41, 74, 75, 97n, 227
Masi F. 294n, 387n
Massimilla E. 15n, 121n, 203n, 275n, 349n, 350n, 363n, 364n, 366n, 368n, 415
Mastrobisi G. J. 139n

McClelland Dunlavey W. 219n
McGuinness B. F. 269n
Mecke C. E. 305n, 306n
Meder N. 263n
Mehlis G. 377, 380, 381
Mehring F. 41n, 43
Meier-Graefe J. 366n
Meijer R. P. 277n
Meillet A. 277n, 409
Meinecke F. 170n
Meinong A. 351n
Merkel A. 306
Merker N. 175n
Merleau- Ponty M. 177, 278
Mertens K. 238n, 240n
Merz-Benz P.-U. 179n
Meschiari A. 273n
Meyer S. 179n
Micillo V. 278n
Mill J. S. 41, 56, 68n, 80
Millar A. 20n
Misch G. 170n
Möckel C. 220n
Mommsen W. J. 197n
Montaigne M. 211, 212
Montinari M. 215n
Morgan R. 41n
Morgenbrod B. 197n
Morlicchio E. 278n
Moro T. 57
Morpurgo Davies A. 274n
Morrone G. 108n, 109n, 168n, 171n, 179n, 187n, 201n, 203n, 238n, 308n, 352n, 356n, 359n, 363n, 396n
Mosè 319, 332
Motroshilova N. V. 327
Mueller-Vollmer K. 52n
Müller C. 310n
Müller K. 133n
Müller O. 221n, 224, 225n, 227n, 231, 407
Munk R. 332n
Münsterberg H. 129n, 351n, 364n, 368n, 416
Murray D. J. 73n
Mussolini B. 217

Natorp P. 42, 98n, 208, 215, 255-257, 259, 304, 310n, 329n, 331, 333, 337
Negri A. 52n
Nencini G. 275n
Neumann U. 310n
Neuser W. 26n
Nevolin K. 321
Newton I. 44, 49, 206
Nichols S. 165n
Nicklaus N. 363n
Nicolin F. 17n
Nietzsche F. 97n, 195n, 215n, 337, 365, 380, 383n
Nitsch C. 352n, 357n
Nohl H. 380
Noordegraaf J. 277n
Noras A. J. 301n, 392n
Norton R. E. 352n. 355n
Novgorodtsev P. 321, 322, 329-331, 333, 338, 343, 346, 410

O' Connell M. 228n
Oakes G. 309n
Oberer H. 25n
Oldenburg H. 211
Olivieri A. 383n
Ollig H.-L. 47n, 255n, 258n, 349n
Orth E. W. 15n, 102n, 103n, 106n, 179n, 220n, 227n, 274n, 277n, 351n
Ostwald W. 127, 155

Paetzhold H. 205n
Pagano M. 397n
Pagnini M. 163n
Paolo (san) 332
Papa M. 211n
Pasquinelli A. 205n
Pätzold D. 102n, 392n
Paul G. 13n
Paul H. 273, 283n, 285, 287n, 288n, 409
Paulson S. L. 301n, 310n, 315n
Peirce C. S. 212n
Perpeet W. 15n, 16n
Perucchi L. 290
Petraccone E. 357, 358
Petrażycki L. 340, 341
Pettoello R. 209n, 211n, 378n
Peucker H. 160n
Piana G. 166n, 278n
Pico della Mirandola G. 212
Pignatelli G. 108n, 359n
Pirolozzi A. 397n
Plaga F. 212n
Platone 57, 206, 242, 243
Plessner H. 105n, 106n
Pocar E. 207n
Pogarell R. 277n

Pöggeler O. 17n
Poggi S. 273n
Poma A. 220n, 230n, 332, 344, 345n
Poole R. 13n
Popova O. A. 332n
Pos H. J. 274n, 276-299, 409
Powell J. L. 46n
Pozzo R. 399n
Pradelle D. 151n, 155n
Prauss G. 257n
Premack D. 164
Pribytkova E. A. 322n, 323
Pringe H. 27n
Pritchard D. 20n
Puchta G. F. 305n
Pufendorf S. 16
Puskás D. 304n, 310n

Radbruch G. 301n, 309, 310, 314-316
Raio G. 214n, 220n, 274n
Rapp Chr. 243n
Rastier F. 274n
Rathenau W. 229, 232n
Raynaud S. 278n
Recki B. 31n, 179n, 223n, 224n
Redaelli R. 113n, 155n, 177n, 187n, 308n, 311n, 352n, 414, 415
Reichesberg N. 75n
Renz U. 179n
Repgen T. 305n
Ricardo D. 74
Richter F. 42n
Rickert H. 13-15, 17, 19-24, 29n, 31, 34n, 47n, 106, 107n, 110-116, 119-133, 135, 139-162, 166, 168-171, 173-177, 180-200, 202, 255-257, 267, 273-277, 279, 286, 290n, 303, 307-309, 311-314, 317, 333, 351, 363, 378, 379, 383-387, 405-407, 409, 411, 413, 416
Riedel M. 25n
Riehl A. 151n, 255, 385
Ritschl O. 129
Ritter Santini L. 366n
Rizzo F. 363n
Rorty R. 93n, 95n
Roscher W. G. F. 134
Rosenkranz C. 212n, 219n
Rossetti L. 384n
Rossi P. 107n, 111n, 133n, 135n, 168n, 182n, 275n, 385n
Rotili M. 108n, 359n
Rousseau J. J. 79n, 355
Rubenstein S. L. 335
Rückert J. 306n
Ruin H. 230n, 232n, 233n
Russell B. 39n
Ryabov P. V. 330n

Saccoia R. 208n, 211n
Sakketti L. A. 330n
Saliger F. 315n
Salomoni F. 120n
Salverda R. 277n
Salzano G. 211n
Sànchez M. M. 150n
Sandkühler H. J. 42n
Sasso G. 357n
Saurer J. 305n
Saussure F. (de) 276n, 277, 409
Savalsky V. A. 329-334, 336, 337, 339-344, 348, 410
Savoia R. 201n
Scarano F. 358n
Schalfroth E. 363n
Scheler M. 105n, 170n, 171n, 413
Schelling F. 35, 95, 388, 390, 396, 402
Schick F. 35n
Schiller J. C. F. 45, 46, 49, 50, 52, 53, 56, 58-62, 65, 66, 81-83, 89, 203n, 226, 353, 357, 369n
Schilpp P. A. 297n
Schleiermacher Fr. 242n
Schluchter W. 135n, 197n
Schmidt R. 350n
Schmidt, S. J. 273n
Schmidt-Glintzer H. 182n
Schmied-Kowarzik W. 238n, 259n, 260n
Schmitz H. W. 288n
Schmolke K. U. 105n
Schmücker R. 213n
Schnädelbach H. 302n, 332n
Schneewind J. B. 93n
Schoeps J. H. 42n, 44n, 349n
Schön W. 302n
Schönrich G. 20n
Schopenhauer A. 388-390
Schorr A. 352n
Schuhmann K. 140n, 279n
Schulze-Delitzsch F. H. 40
Schulze-Fielitz H. 310n
Schurz G. 20n
Schwaetzer H. 19n

Schwarzer C. 363n
Schweitzer A. 210
Schweitzer J. B. (von) 40
Schwemmer O. 219n
Sedgwick S. S. 32n
Seidel K. 316n
Sell A. 19n
Sellars W. 95n
Senn M. 304n, 310n
Sgarbi M. 399n
Shaftesbury, conte di (Cooper A. A.) 212
Shestov L. 327n
Siep L. 32n
Signore M. 184n, 384n
Sigwart C. 151n, 295n
Simmel G. 196n, 208, 290n, 378, 383n
Simon M. 219n
Sissel Hoel A. 219n, 222n, 223n, 227n, 229n
Skidelsky E. 229n, 232n
Skinner J. E. 377n, 378n, 382n, 391n
Skinner Q. 93n
Smith A. 55
Socrate 231n
Solomko Z. V. 348n
Solopova M. A. 322n
Solovyov (Solov'ëv) V. S. 320, 322-325, 327, 381, 410
Somló F. 311, 312, 314, 318
Sonnemann L. 40
Sowa R. 159
Speer A. 233n
Spektorsky E. V. 328, 336, 346
Špet G. 278
Spinosa D. 364n, 368n
Spinoza B. 51, 213, 329n
Spranger E. 170n
Sraffa P. 276n
Stack D. A. 89n
Staiti A. 15n, 106n, 139n, 141n, 142n, 150n, 153n, 157n, 160n, 161n, 179n, 301n
Stammler R. 304, 310, 331, 333, 339
Steinberg A. Z. 338
Steinthal H. 273, 274n
Stekeler-Weithofer P. 26n
Stengel F. 45n
Stepun F. 378, 380, 381
Stich S. P. 165n
Stiegler B. 228n
Stjernfelt F. 229n, 232n
Stolleis M. 310n
Ströker E. 106n
Stroop J. R. 284
Stueber K. R. 165n, 167n
Summa M. 238n, 240n, 253n, 415

Taine H. 122
Tampinar A. H. 120, 121n
Tarski A. 278n
Taylor C. 13n
Tenbruck F. H. 106n, 179n
Tessitore F. 170n, 203n, 357n
Tolstoy L. N. 325
Tomasello M. 105n, 220, 230-234, 408
Tönnies F. 320, 383n
Trejo-Mathys J. 301n, 316n
Treves A. 39n
Triepel H. 309
Troeltsch E. 170n, 188n, 351-355, 359n, 360n
Trubetskoy E. 322, 338, 346
Twardowski K. 278n

Ursus M. R. 207n
Utitz E. 351n

Vaccaro N. 175n
Vaihinger H. 151n, 369n
Valitsky A. 320n, 321
van Dalen D. 262n, 279n
Van der Linden H. 44n
Van Duppen Z. 240n
van Ginneken P. J. 277n
Vargiu L. 364n
Vassalli G. 315n
Verburgt J. 27n
Verene D. P. 209n, 213n
Verra V. 216
Victor H. 50n
Vives J. L. 211
Vladimir (re) 319
Voltaire (François-Marie Arouet) 125, 357
Vorländer K. 43
Vossius G. J. 211
Vossler K. 275, 285, 291, 409
Vysheslavtsev B. 330n

Wagenschein M. 239n
Wagner G. 133n
Wagner H. 17, 22, 23n, 25n, 30n, 256, 264n, 267-270, 408
Wapler F. 307n, 310n
Weber E. H. 72, 73
Weber Marianne 196n, 382n

Weber Max 45n, 133-136, 182, 197n, 275, 309, 363n, 382-384, 415
Wehner E. G. 352n
Wehrle M. 142n
Weiler M. 139n
Weinberg M. 13n
Weiß C. 277n
Wellman H. M. 164
Welsch W. 13n
Wenn M. 310n
Westphal K. R. 27n
Wetzel M. 27n
Widmer E. T. 45n, 50n, 53n
Wild Ch. 266n, 267n
Willems K. 277n
Willey T. E. 42n, 44n, 79
Wimmer F. M. 13n
Windelband Wilhelm 9, 10, 14, 22, 47n, 91-104, 106-108, 110-117, 119, 143, 146, 151, 179, 180, 184, 185, 255, 256, 275, 280, 294, 295n, 307, 333, 350, 352n, 355-357, 359n, 377-379, 384, 385, 392, 396, 398-402, 406, 409, 411
Windelband Wolfgang 108n, 355
Wittgenstein L. 276n
Woglom W. H. 219n
Wolandt G. 235n, 238n, 258n, 263n, 363n
Woltjer R. 279
Wood A. 32n
Woodruff G. 164
Wrangham R. 220, 230, 233, 234, 408
Wrona V. 42n
Wundt W. 222, 223n, 285n, 351n, 416

Yakovenko B. V. 330n
Yousefi H. R 13n

Zahn A. 133n
Zalta E. N. 92n, 150n
Zeidler K. W. 19n, 30n, 256n, 260n, 264n, 267n, 301n
Zeller E. 151n
Zenkovsky V. V. 322
Zhao J. 308n, 309n, 414, 416
Ziemann S. 310n
Zocher R. 256-259, 261, 267, 271, 408
Zschimmer B. 224

STUDIES IN NEO-KANTIANISM

Following the post-idealist identity crisis and the advent of nihilism, which dominated the European cultural scene after the fall of the great systems of thought, philosophy underwent a decisive transformation under the impetus of a movement that rallied its best minds around the famous call "zurück zu Kant!". This call had first been uttered by Eduard Zeller and then resounded throughout Europe, and soon found its place in the strongholds of scholarship which were the Universities of Heidelberg, Freiburg and Marburg, where various schools of thought took shape, united by the intention to meet the intellectual challenges of the present day with renewed forms of criticism. Prominent representatives of these schools, among them Windelband, Rickert and Lask in the Baden school, Natorp, Cohen and Cassirer in the Marburg school to name only the most famous, sparked a radical redefinition of the European philosophical and cultural scene in the 20th century and impacted disparate fields of study: from the theory of knowledge to aesthetics, from anthropology to the doctrine of values, the breadth of the horizons unlocked by the work of these authors became a cardinal reference point for successive generations of philosophers. The crucial role that this movement played in the genesis and development of twentieth-century philosophical thought is examined in the series *Studies in Neo-Kantianism*, whose goal is to provide an international platform for contributions from leading scholars in this current. Specifically, the series aims to collect historical-philosophical studies written in the major European languages with the purpose of investigating the multiple forms that neo-Kantianism has assumed, while remaining open to the thematization of the impact of this school of thought on the methods of the various cultural sciences, without excluding from its scope more explicitly theoretical works that highlight the contemporary relevance of certain issues raised by this current. The series also intends to include editions and translations of classic Neo-Kantian texts. In this mission, the series has a clear international vocation, strengthened by the collaboration with the Centre for Studies in Neo-Kantianism at the Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen-Nürnberg. In keeping with the work of investigation and dissemination promoted by the research centre, the series seeks to restore the spirit of Neo-Kantianism by bringing together specialised works that are the fruit of international collaboration between leading scholars in this current of thought.

This volume aims to investigate, from both a historiographical and theoretical point of view, the peculiar relationship that was established between the various neo-Kantian schools of thought and other disciplines which in the late 19th and early 20th century were grouped under the name of cultural sciences or *Geisteswissenschaften*. In fact, Neo-Kantianism played a leading role in the formation of the German philosophical and cultural scenario of the 20th century, becoming on the one hand an inexhaustible source of ideas and methods for the so-called *Kulturwissenschaften*, and on the other hand embracing within its multifaceted development several crucial issues brought forward by these sciences [...]. This volume attempts to circumscribe the vast issues briefly outlined here by conducting historical-problematic incursions into and around certain scholars and central problems of the Neo-Kantian constellation. The themes addressed in the essays that follow concern the systematic frameworks of neo-Kantian methodology and their reflections in multiple disciplinary applications, from jurisprudence to linguistics, from aesthetics to philosophical historiography, from sociology to psychology. Finally, there are also contributions that attempt to isolate the ultimate philosophical grounds of Neo-Kantian thinking on Kultur (from the *Introduction*).

ISBN 978-88-6887-102-4