

# **UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO**

Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti”

Corso di Dottorato in Filosofia e Scienze dell’Uomo

Ciclo XXX

**Per una logica dell’umano.**

**Antropologia filosofica e *Wertlehre* in Windelband, Rickert e**

**Lask**

(M-FIL/01)

Dott. Roberto Redaelli

Tutor:

Prof. Carmine Di Martino

Coordinatore:

Prof. Marcello D’Agostino

Anno Accademico 2016/2017

**Abstract:** Il presente lavoro si pone un duplice obiettivo. In primo luogo, esso intende rintracciare, nell'alveo dell'ideale linea di pensiero che unisce le filosofie di Windelband, Rickert e Lask, una teoria formale dell'uomo, una logica dell'umano, tesa a riconoscere le strutture invarianti della vita umana nel mondo. Tale logica informa trasversalmente il procedere filosofico dei tre pensatori, pervenendo all'individuazione di diverse categorie proprie dell'umano (l'essere mondano, storico ed etico) ripensate attraverso il prisma concettuale offerto dal dispositivo valoriale.

A questo primo obiettivo, di natura squisitamente storiografica, con il quale si intende riconoscere un'indagine formale sull'uomo entro l'intricata trama concettuale ordita dalle ricerche metodologiche dei filosofi in questione, si lega il secondo: vagliare l'attualità e i limiti di tale teoria. Sottoposta al vaglio del presente, la logica dell'umano si rivela ancora feconda sotto alcuni aspetti (la rivalutazione della dimensione corporea del soggetto umano, una peculiare nozione di teleologismo, il concetto di soggetto etico), i quali possono concorrere ancora oggi alla riproposizione della *Menschenfrage*.

A partire da questo duplice obiettivo, il presente lavoro propone di ripensare lo statuto del neocriticismo di Windelband, Rickert e Lask alla luce di motivi antropologici, senza, tuttavia, postulare una qualche diretta parentela tra tale movimento di pensiero e l'antropologia filosofica inaugurata, negli anni venti del Novecento, da Scheler, Plessner e Gehlen.

## INDICE

<b>Premessa</b>	1
-----------------	---

### CAPITOLO I

#### **Lineamenti di antropologia assiologica.**

##### **Rickert e il soggetto etico**

1. L'uomo e i valori	7
2. L'antropologia filosofica come parte della dottrina del valore	10
a) L'oggetto dell'indagine antropologica: <i>Welt und Mensch</i>	11
b) Nozioni cardine dell'antropologia rickertiana: <i>Stellungnahme e Wert</i>	16
3. Il volto del mondo e il tecnicismo originario del corpo umano	19
4. Organismo animale e organismo umano. La conservazione della vita e la cultura	27
5. Il profilo comunitario dei valori: l'uomo come animale sociale	32
6. L'animale storico e il sistema aperto dei valori	37
7. Il soggetto etico tra presa di posizione e libertà	42
8. Valutazioni, beni e tavola dei valori	46
9. Il senso dell'antropologia rickertiana: per una visione cosmologica ed eterologica	55

### CAPITOLO II

#### **Dall'antropologia filosofica alla logica dell'umano.**

##### **La prima struttura invariante dell'uomo: l'essere mondano**

1. La logica dell'umano tra <i>Wertphilosophie, Wissenschaftslehre e Kulturphilosophie</i>	59
2. Rickert. Dalla matematica alla logica del mondo: l'uno e l'altro	61
3. Lask. La dualità del mondo tra antropologia e scienza originaria	67
4. Windelband. Il nome della filosofia e il mondo come intero organico	70
5. La duplicità dell'uomo: aver mondo ed essere mondo	75

### CAPITOLO III

#### La seconda struttura invariante: l'uomo come animale storico

1.	Windelband. Causalità meccanica e struttura organica: la natura e la storia	80
2.	Rickert. Per una mereologia della storia	85
3.	Lask. La storia tra logica analitica ed emanatistica	93
4.	L'essere sociale e storico, il senso e il linguaggio	103
	a) Rickert. La logica organica del senso come condizione dell'intero storico-sociale	103
	b) Windelband. Il linguaggio e la tradizione	112

### CAPITOLO IV

#### Il primato della ragion pratica in logica: il soggetto teoretico

1.	Giudizio e valutazione in Windelband	115
2.	La teoria rickertiana della conoscenza: giudizio e presa di posizione	119
3.	Lask tra filosofia giuridica e filosofia della storia: la giovanile adesione al primato della ragion pratica in logica	125
4.	L'essenza dell'umano: la presa di posizione	128
5.	Lineamenti di uno spazio umano. Kant e l' <i>Estetica trascendentale</i>	131
6.	Lask e la declinazione fenomenologica della logica dell'umano	134

### CAPITOLO V

#### La logica dell'umano: attualità e limiti

1.	La socialità come elemento distintivo dell'umano. Rickert e l'antropologia evolutiva	142
2.	L'essere mondano: corporeità vivente e teleologismo	149
3.	La presa di posizione e il valore: l'attualità del soggetto etico	158
	<b>Conclusioni</b>	163
	<b>Bibliografia</b>	168

## Premessa

In un'epoca contrassegnata da un marcato specialismo, che si nutre di esponenziali progressi tecnologici, e dominata da un'ontologia fisikista, di matrice per lo più eliminativista, si ripropone con urgenza la questione antropologica. Di fronte alla domanda sulla natura dell'umano – resa più articolata e complessa entro l'attuale orizzonte tecnico-culturale che accoglie in sé variegati fenomeni come le biotecnologie e il transumano<sup>1</sup>, solo per citarne alcuni – le scienze positive e la filosofia rispondono, come sempre hanno fatto, lusingando una foggia, un aspetto dell'essere umano quale suo carattere peculiare, quale leva archimedeica per la sua comprensione: quell'uomo che è oggi definito, in ampi strati della ricerca neuroscientifica, come un ammasso di neuroni<sup>2</sup>, o, secondo le recentissime indagini dell'antropologia evolutiva, come *ultra-social animal*<sup>3</sup>, un tempo era designato, da filosofi e scienziati, nei termini di *animal rationale*, *homo sapiens*, *homo faber* ecc. a seconda della prospettiva dominante dalla quale si faceva questione della nostra *humanitas*. Ora, in ognuna di queste nomenclature, vecchie e nuove, si riverbera – come dimostrano le continue correzioni a cui sono sottoposte le principali teorie sul vivente<sup>4</sup> e sull'umano<sup>5</sup> – la gravità di un problema strutturalmente aperto più che una soluzione definitiva alla questione, a suo tempo kantiana, espressa dall'interrogativo: *Was ist der Mensch?*

---

<sup>1</sup> Gli effetti della rivoluzione informatica e biotecnologica sulla condizione umana sono lusingati, nelle loro estreme conseguenze, da Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>2</sup> Cfr. F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul*, Touchstone, New York 1995.

<sup>3</sup> Cfr. M. Tomasello, *The ultra-social animal*, in «European Journal of Social Psychology», 44, 2014, pp. 187–194.

<sup>4</sup> Emblematico è il caso dell'adattazionismo. Contro il dominio incontrastato di tale teoria nel campo della biologia dell'evoluzione si sono scagliati, con merito, Gould e Lewontin nel 1979. Grazie alla loro critica si assiste oggi a un cambio di paradigma con decisivo decremento del linguaggio adattazionista/finalista nel campo della biologia evolutiva. Su questo argomento si confronti S. J. Gould; R. C. Lewontin, *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme*, in «Ed. Proceedings of the Royal Society of London», 1161 (1979), pp. 581-598. Per gli effetti che tale articolo ha avuto sulla letteratura scientifica in campo biologico si confronti C. Caruso, E. Rigato, A. Minelli, *Finalism and adaptationism in contemporary biological literature*, in «Atti dell'IVSLA», 170 (2011-2012), pp. 69-76.

<sup>5</sup> Si confronti il caso paradigmatico di Michael Tomasello che in un recente volume ha in parte riformulato le tesi a cui era pervenuto in un lavoro precedente, profilando una diversa ipotesi riguardo alla natura umana. Cfr. M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2014; trad. it. di M. Riccucci, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna 2005, in particolare si veda la *Prefazione*, nella quale l'autore rigetta alcune tesi – ad esempio l'incapacità delle scimmie di comprendere gli altri come agenti intenzionali – sostenuta nel suo lavoro del 1999 *The Cultural Origins of Human Cognition*.

Le varie risposte a tale domanda, infatti – come già erano consapevoli, nel loro procedere filosofico, tanto Max Scheler quanto Helmuth Plessner che con Arnold Gehlen, come si sa, furono i fondatori, alla fine degli anni venti del Novecento, dell'Antropologia Filosofica<sup>6</sup> – non risolvono l'*insolubile* questione di che cosa sia l'umano, bensì offrono risposte per lo più provvisorie e *unilaterali* a quello che è stato, a ragione, definito da più parti nei termini di un enigma<sup>7</sup>. Per questa via risulta pienamente giustificato il proposito, di certo virtuoso, di realizzare un'indagine *onnicomprensiva*<sup>8</sup> sull'umano (di impostazione interdisciplinare e di chiara vocazione anti-riduzionista) che raccolga in sé i frutti fecondi delle diverse scienze positive in una visione sintetica, globale, quale quella avanzata dall'Antropologia Filosofica nel secolo scorso.

Dei risultati presentati da tale antropologia ancora oggi si discute: dal concetto di *weltexzentrisch* – impiegato da Scheler già nelle lezioni sull'antropologia filosofica del 1925 e ripreso da Plessner attraverso il prisma concettuale della *Positionalität* – al principio gehleniano dell'esonero, l'armamentario concettuale elaborato dai tre filosofi esibisce ancora nel nostro presente una feconda attualità, attestata, tra l'altro, dai frequenti richiami

---

<sup>6</sup> Fischer propone di distinguere «una antropologia filosofica (scritto minuscolo) quale sottodisciplina filosofica e una Antropologia Filosofica (scritto maiuscolo) come impostazione autonoma. La prima comprende le più disparate idee del XX secolo incentrate tematicamente sull'uomo [...] mentre l'altra riguarda una impostazione teorica che si sviluppata attraverso una incrociata rivalità tra diversi autori, fra cui Alsberg, Scheler, Rothacker, Gehlen, Portmann e Plessner» J. Fischer, *Posizionalità eccentrica. La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in A. Borsari e M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 21-31, qui p. 21. Nel presente testo ci avvarremo di tale distinzione, indicando in maiuscolo quella corrente filosofica, i cui padri furono Scheler, Gehlen e Plessner.

<sup>7</sup> Se in apertura alla celebre conferenza *La posizione dell'uomo nel cosmo* Scheler sottolinea che «l'uomo non è mai stato così enigmatico a se stesso come nell'epoca attuale», per Plessner, tale enigmaticità è strettamente connessa allo statuto stesso della filosofia: la filosofia non si occupa di problemi, bensì di enigmi, tra i quali riveste un posto centrale l'enigma uomo. Ciò giustificherebbe, ad avviso di Plessner, il carattere perenne della filosofia, il suo non avere un progresso e una fine, ma una eterna ripetizione creatrice. All'enigma uomo è dedicata anche l'opera centrale di Paul Alsberg *Das Menschheitsrätsel* che ebbe un decisivo influsso nel campo nascente dell'antropologia filosofica ad inizio del secolo scorso. Cfr. H. Plessner, *Gibt es ein Fortschritt in der Philosophie?*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 169-191; M. Scheler, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009, p. 87.

<sup>8</sup> Sul carattere onnicomprensivo e transdisciplinare dell'indagine antropologica si sono espressi a più riprese i tre massimi rappresentanti della *Philosophische Anthropologie*. A questo proposito sono paradigmatiche le parole di Gehlen per il quale «il contenuto filosofico di un'antropologia filosofica che procede empiricamente dovrebbe dunque consistere da una parte nella sintesi di moltissimi risultati di singole scienze specialistiche e dall'altra nella formulazione di categorie (concetti fondamentali) specificamente umane, sulla cui scorta si lasci costruire una visione d'insieme che sia la più ampia possibile» (A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di G. Auletta, *Antropologia Filosofica*, in Id., *Antropologia Filosofica e teoria dell'azione*, cura e presentazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, qui p. 55).

a essi rivolti in campi di ricerca tra loro disparati<sup>9</sup>. Ma se – riprendendo una celebre affermazione di Plessner<sup>10</sup> – un’antropologia filosofica, quale indagine specifica sull’essere umano, si ha *solo* a partire dal secolo scorso; possiamo ben dire che una filosofia dell’uomo è, invece, sempre stata presente, seppur a tratti in modo silente e sotterraneo, nelle pieghe più recondite del discorso filosofico di ogni epoca. Da Aristotele e Platone fino ai giorni nostri si è sempre parlato di uomo e della sua umanità anche laddove il *focus* centrale dello sguardo teoretico non volgeva principalmente a esso, ma a Dio o alla natura o al mondo iperuranico. Ora, è a questa filosofia dell’uomo, e in modo particolare a una originale declinazione che essa ha assunto a inizio del Novecento, che si è rivolto il presente scritto, al fine di restituire non solo i lineamenti di un prezioso capitolo della storia della filosofia, bensì, per quanto possibile ed entro inaggirabili limiti, allo scopo di vagliare il contributo che oggi tale filosofia può offrire alla chiarificazione, o sarebbe meglio dire alla riproposizione di quella questione aperta che si cela sotto il titolo, tanto generale quanto problematico, di uomo.

Questa originale piega assunta dalla filosofia novecentesca, e rubricata da Martin Heidegger sotto il titolo di «neofichtianesimo»<sup>11</sup>, è facilmente identificabile con un’altra triade di autori che, diversamente dai tre massimi rappresentanti della *Philosophische Anthropologie*, non cercò di lumeggiare l’essenza dell’umano, ma rivolse le proprie energie principalmente, ma non esclusivamente, a uno studio metodologico di quelle che oggi rubricheremmo sotto il titolo di *Humanities*, di scienze *umane*, e che tra la fine

---

<sup>9</sup> Riferimenti all’antropologia filosofica di Plessner, Scheler e Gehlen sono riscontrabili nei più diversi ambiti della filosofia: dalla filosofia della biologia all’estetica, dall’etica alla filosofia politica. In area italiana, esemplari a questo proposito sono i diversi riferimenti ai tre autori, nell’ambito della filosofia della biologia e dell’estetica, presenti nei due recenti volumi: F. Micheli, J. Davies (a cura di), *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, Mimesis, Milano 2013; A. Pinotti, S. Tedesco (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia, evo-devo*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

<sup>10</sup> Ne *Il compito dell’antropologia filosofica* (1937) Plessner scrive che «l’antropologia filosofica non è una scoperta del nostro tempo. Una filosofia dell’uomo c’è sempre stata, se per “uomo” si intende solo una particolare creazione del cosmo (e per antropologia una teoria su tale creatura con riguardo al suo “essere” e alla sua “posizione”) [...] Così intesa, l’antropologia può a mala pena essere distinta dalla filosofia». Cfr. H. Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, *Conditio humana*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di O. Tolone, *Il compito dell’antropologia filosofica* (1937), in H. Plessner, *Antropologia Filosofica*, Morcellania, Brescia 2010, pp. 45-76, qui 45-46.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegsnotsemester 1919)*, hrsg. v. Bernd Heimbüchel, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002, p. 133.

dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, in area tedesca, erano definite, secondo una precisa differenza concettuale, nei termini di *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften*<sup>12</sup>.

Gli sforzi teoretici di Windelband, Rickert e Lask – questi sono gli autori in questione – andarono, infatti, nella direzione di una riflessione di carattere prevalentemente formale, volta alla chiarificazione della *Begriffsbildung* propria delle scienze storiche a partire da un serrato confronto con la formazione concettuale realizzata dalle scienze naturali. Più precisamente, la distinzione proposta da Windelband, nella famosa *Straßburger Rektoratsrede*, tra scienze nomotetiche e idiografiche – per la quale «le une cercano leggi generali, le altre fatti storici particolari»<sup>13</sup> – diede l'abbrivio a una meditazione di natura metodologica, che vide il suo culmine nell'opera sistematica di Rickert, in prima battuta diretta alla messa in luce dell'essenza della scienza storica, per poi approdare a un esito quanto mai originale con l'inusitato programma laskiano, seppur rimasto incompiuto, di tratteggiare i lineamenti di una logica della filosofia<sup>14</sup>. Ora, benché tale movimento di pensiero, a eccezione dell'ultimo Rickert, non mirò a delineare una vera e propria antropologia, bensì guardò sempre allo sviluppo di una dottrina formale del sapere, a una

---

<sup>12</sup> Sulla distinzione concettuale tra *Geisteswissenschaften* e *Kulturwissenschaften* si confronti R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: On the conceptual distinction between Geisteswissenschaften and Kulturwissenschaften*, in R. A. Makkreel and S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2010, pp. 253-271.

<sup>13</sup> W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede* (1894), in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 Bde, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, Bd. II, pp. 136-160; trad. it. di R. Arrighi, *Le Scienze Naturali e la Storia*, in Id., *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174, qui p. 162. Sulla classificazione windelbandiana delle scienze si confronti H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Alber, Freiburg/München 1974; trad. it. a cura di G. Moretto, con un'introduzione di C. Cesa, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, Morano, Napoli 1990, pp. 172 sgg.

<sup>14</sup> Il programma laskiano di realizzare una logica della filosofia ha lasciato decisive tracce nella filosofia novecentesca al di fuori dello stesso ambito neokantiano. Esso ha esercitato un forte influsso, solo per citare qualche esempio, sul tentativo finkiano di tracciare una teoria della fenomenologia trascendentale, così come sul giovane Heidegger, su Plessner e Lukács. Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 100-101; S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 40 ss; H. Rosshoff, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Grundmann, Bonn 1975.

fichtiana *Wissenschaftslehre*<sup>15</sup> e accanto a ciò a una *Kulturphilosophie*<sup>16</sup> declinata valorialmente, è possibile rintracciare in seno alle sue riflessioni – secondo l’ipotesi di lettura che abbiamo proposto – una teoria formale dell’uomo, potremmo dire, *una logica dell’umano*, volta a individuare le strutture invarianti, le categorie proprie della nostra *humanitas*.

Tale logica dell’umano, di cui abbiamo cercato di restituire qui i lineamenti, poggia su tre pilastri inaggrabili: il dispositivo valoriale, la nozione di *Stellungnahme* e una precisa mereologia. Come abbiamo visto, la nozione di valore, di chiara matrice lotzeana<sup>17</sup>, costituisce, nelle riflessioni del neocriticismo sudoccidentale, il nodo gordiano di comprensione dell’umano, legandosi indissolubilmente al concetto di presa di posizione. Tale presa di posizione informa tutte le sfere della vita umana, stabilendo quel primato della ragion pratica che investe anche il campo teoretico. Alla radice di tale sfere è, inoltre, possibile riconoscere, come è stato fatto dai tre filosofi, una peculiare logica intero/parte (che ha il proprio luogo di emergenza nell’*Estetica trascendentale* kantiana) la cui applicazione fa dell’uomo il membro di un intero sociale e storico, dal quale dipende l’effettiva realizzazione del piano assiologico.

Ora, il prisma concettuale offerto da tali strumenti (i quali, nonostante le differenti declinazioni da loro assunti in seno alle filosofie di Windelband, Rickert e Lask, costituiscono il terreno comune e condiviso della *Badische Schule*) ha permesso, ai tre autori,

---

<sup>15</sup> Ne *I limiti dell’elaborazione concettuale scientifico-naturale*, Rickert definisce le proprie ricerche, in campo metodologico, nei termini fichtiani, già ripresi da Windelband, di dottrina della scienza: «per noi, quindi, i metodi d’indagine non sono fatti (*Thatsachen*) da constatare, da descrivere o comprendere nella loro genesi, ma mezzi di cui vogliamo intendere le singole connessioni tra i loro scopi e i fini ultimi dell’attività scientifica. Preferiamo indicare le nostre ricerche con l’espressione, coniata da Fichte, di dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*)» Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1896-1902; trad. it. di M. Catarzi, *I limiti dell’elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un’introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002, p. 12 (tale opera sarà d’ora in poi citata con la sigla LEN). Per un profilo dettagliato delle *Grenzen* di Rickert si confronti M. Catarzi, *A ridosso dei limiti. Per un profilo filosofico di Heinrich Rickert lungo l’elaborazione delle Grenzen*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

<sup>16</sup> Come egregiamente dimostrato da Ferrari, il neocriticismo del Baden si configura primariamente come filosofia della cultura: «storia della filosofia, teoria dei valori e riflessione sullo statuto epistemologico delle scienze storiche in quanto orientate ad uno scopo conoscitivo diverso da quello “nomotetico” delle scienze naturali figurava così il neocriticismo di Windelband (e più in generale il neocriticismo della scuola del Baden) come una filosofia costantemente rivolta a sondare i presupposti e l’orizzonte normativo della cultura» (M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1998, pp. 367-388, qui p. 378). Sulla nozione di *Kulturphilosophie* nell’ambito neokantiano rimandiamo alla raccolta di saggi C. Krijnen, M. Ferrari, P. Fiorato (hrsg.), *Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014.

<sup>17</sup> Sulla diversa declinazione che assumono nel neokantismo del Baden le nozioni lotzeane di valore e validità si cfr. B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, in AA. VV., *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 401-429.

d'individuare diverse categorie che strutturano l'esistenza propriamente umana, quali quelle di essere mondano, essere storico/sociale ed essere etico. Il soggetto umano è soggetto che è mondo e ha mondo: egli è l'unico ente che, all'interno di un incessante processo di autoformazione, traccia le linee di ciò che chiamiamo storia mediante un continuo riposizionamento, un infinito prendere posizione rispetto al piano valoriale.

Alla delineazione di tale soggettività e di tali categorie è rivolto il presente scritto, che – nel tentativo di vagliare la fecondità, e lumeggiare i limiti, della logica dell'umano realizzata nella complessa trama concettuale ordita dai tre filosofi – ha riconosciuto, al termine del suo percorso, quale risposta offerta dal neokantismo del Baden alla *Menschenfrage*, la paradossale posizione che essa assegna all'uomo nel cosmo, per cui la *Stellung des Menschen im Weltganzen* è caratterizzata dalla *Stellung des Menschen zur Welt*, ossia dalla presa di posizione *rispetto* al mondo. In virtù di tale sua posizione, l'uomo è soggetto *etico* in un senso peculiare che il seguente scritto ha l'onere di chiarire, rintracciando, al contempo, nell'alveo della scuola filosofica inaugurata da Windelband – secondo l'interpretazione cui abbiamo dato forma – un'originale riflessione sull'umano, di natura formale, troppo spesso obliata e confinata ad aspetto secondario e marginale di quella ideale linea di pensiero che raccoglie attorno a sé le opere del maestro Windelband e quelle dei suoi due promettenti allievi: Rickert e Lask.

# Capitolo I

## Lineamenti di antropologia assiologica.

### Rickert e il soggetto etico

#### 1. L'uomo e i valori

Nel corso del secolo scorso fino ad oggi si sono alternate, in filosofia, ma più in generale nel campo delle scienze umane – dall'economia all'antropologia, dalla sociologia all'etnologia – una serie di teorie che hanno coinvolto, seppur con scopi e accenti diversi, la nozione tradizionalmente assai problematica di valore. Dal tentativo scheleriano di fondazione di un'etica materiale dei valori alla delineazione di un'ontologia valoriale (Hartmann<sup>1</sup>) fino al profilo normativo della recentissima teoria dell'azione di Hans Joas<sup>2</sup> e alle ricerche di matrice per lo più sociologica di Ronald Inglehart – a cui si deve, tra l'altro, la paternità del termine valori post-materialisti<sup>3</sup> – la questione sullo statuto del valore è diventata inaggirabile, ineludibile.

Tale ineluttabilità si colloca specularmente in un orizzonte socio-culturale sempre più complesso e variegato, in cui le differenti culture e i rispettivi sistemi di valori si incontrano e si scontrano continuamente, smarrendosi o innestandosi, in modo fecondo, in terreni avulsi da quelli che li hanno originati. Si assiste così oggi a quel «politeismo dei valori»<sup>4</sup>, decretato da Weber, che si oppone a ogni visione monolitica, granitica del piano valoriale, a ogni assolutizzazione e immobilizzazione – tirannide, potremmo dire, citando Schmitt – di qualsivoglia sfera di valori: i valori mutano o si perdono continuamente. Ora, tutte queste

---

<sup>1</sup> Per un primo inquadramento del problema dei valori in Hartmann si veda il pregevole saggio introduttivo di G. D'Anna, *Ontologia, pluralismo e relatività dei valori*, in N. Hartmann, *Ontologia dei valori*, trad. it. di N. Moro, Morcellania, Brescia 2011, pp. 5-57. Per D'Anna «la teoria dei valori di Nicolai Hartmann, allora, risulta di grande interesse proprio perché, pur non rinunciando ad un forte impianto ontologico, non abdica né al pluralismo dei valori, né al loro essere relativi, al loro essere in relazione» (Ivi, p. 8).

<sup>2</sup> Per uno sguardo d'insieme sulle ricerche condotte da Joas si veda H. Joas, *Valori, società, religione*, a cura di U. Perrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014.

<sup>3</sup> A Inglehart e Norris si attribuisce, inoltre, il merito di aver impiegato la tecnica statistica ed econometrica nel campo dei valori e di fenomeni estremamente complessi tra cui la religione. Tale operazione ha legittimato lo studio scientifico di fenomeni che apparivano, a molti studiosi, soggettivi e quindi difficilmente indagabili scientificamente. Cfr. G. Ballarino, *Presentazione* in P. Norris & R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. di G. Ballarino, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna 2007, pp.7-11.

<sup>4</sup> Cfr. l'antologia M. Weber, *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcellania, Brescia 2010.

istanze, occasionate da contesti culturali assai differenti, hanno condotto le più disparate discipline a interrogarsi su una lunga serie di questioni aperte relative alla nozione stessa di valore: dalla genesi empirica dei valori al loro statuto ontologico, dalla possibilità o meno della delineazione di una gerarchia assiologica alla loro relatività o assolutezza, i valori sono diventati, forse nella nostra epoca più che nelle altre – parafrasando una celebre affermazione di Scheler relativa all'uomo – *problematici*. Ma, nonostante tale problematicità connaturata alla nozione stessa di valore<sup>5</sup>, l'appello a tale concetto risulta ancora oggi legittimo e attuale.

Di questa legittimità e attualità si fa portavoce – solo per citare un esempio – Joas nel suo celebre *Die Entstehung der Werte*<sup>6</sup>. Nelle dense pagine di questo scritto d'occasione, Joas libera il campo d'indagine sui valori – nel suo caso declinato in una prospettiva genealogica di stampo pragmatista – da tre classiche obiezioni. In primo luogo, il sociologo affranca la propria ricerca dall'obiezione marxista e funzionalista, che riduce la cultura e i valori al mero prodotto di interessi e fonti materiali o differenziazioni funzionali (Luhmann). In secondo luogo, egli rigetta la critica postmoderna e liberalista per la quale il discorso sui valori avrebbe come fine la propaganda e l'imposizione di un certo quadro valoriale che soffocherebbe il pluralismo culturale. Infine, Joas prende distanza da quella posizione che riconosce nell'incertezza, o meglio nella mancanza di certezze della nostra epoca, una barriera insormontabile per qualsiasi tentativo di fondazione valoriale dell'etica. Tale posizione è riassumibile nel capitale interrogativo: se tutto è relativo, ha ancora senso parlare di valori?<sup>7</sup>

Contro queste obiezioni, Joas si appella all'esperienza che noi tutti abbiamo dei valori e mira ad approntare diversi strumenti concettuali per restituire quel terreno esperienziale in cui i valori si originano: da qui l'impiego di nozioni come quelli di auto-formazione e auto-trascendenza e l'utilizzo di una fenomenologia dell'esperienza valoriale e di una peculiare

---

<sup>5</sup> Riguardo al concetto di valore, Donise parla di «una nebulosa concettuale che accompagna il tema rendendolo indefinito». Per una ricognizione storico-filosofica della nozione di valore si confronti A. Donise, *Valore*, Guida, Napoli 2008, qui p. 7.

<sup>6</sup> Tra le varie voci che si richiamano alla nozione di valore quale nodo centrale nella comprensione del nostro orizzonte culturale ricordiamo, oltre a Joas, Wolfgang Köhler. Già nel 1938, Köhler individuava, nella sua opera più ampia *The Place of Value in a World of Facts*, come problema centrale del pensiero moderno lo statuto del valore: «tutti i filosofi, infatti, che non sono stati travolti dall'ondata del moderno positivismo, sembrano trovarsi d'accordo nel ritenere che il problema del valore, o più in generale della necessità, sta divenendo gradualmente la difficoltà maggiore, ovvero la tematica principale del pensiero moderno» (W. Köhler, *The Place of Value in a World of Facts*, Liveright Publishing Corporation, New York 1938; trad. it. di R. e G. Porfidia, *Il posto del valore in un mondo di fatti*, Giunti – G. Barbera, Firenze 1969).

<sup>7</sup> H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013, pp. 10-37.

strumentazione sociologica. Ma al di là dei mezzi e degli esiti cui perviene l'analisi di Joas – che chiama in causa, in una progressione ben precisa, autori quali Nietzsche, James, Durkheim, Simmel, Scheler, Dewey e Taylor – sono due le istanze vive del suo procedere che interessano per i nostri fini: il discorso sui valori è legittimo e, allo stesso tempo, necessario, se vogliamo comprendere la nostra umanità.

Il mutamento di valori a cui si assiste nella società presente richiede un'indagine sulla genesi dei valori, una chiarificazione sul *come* essi abbiano origine entro il campo esperienziale, entro le intricate trame dell'esistenza<sup>8</sup>. Ma, se a una tale chiarificazione assolve, almeno in parte, l'indagine genetica di Joas, possiamo osservare che una ricerca seppur statica, ovverosia volta alla delineazione non genealogicamente atteggiata del rapporto assiologico fondamentale (valori-uomo), c'è, invece, offerta, benché con certi limiti, dalla *Wertphilosophie* del neocriticismo sudoccidentale a cui si deve una peculiare operazione teoretica che realizza, in campo squisitamente filosofico, un radicale ripensamento dell'umano per mezzo del dispositivo valoriale declinato lotzeanamente. Questa operazione ha il suo culmine nell'antropologia filosofica presentata da Rickert al termine del suo percorso teoretico, i cui risultati sono rimasti per lo più inindagati nell'ampia letteratura critica sull'autore.

A questa antropologia si deve rivolgere, ora, la nostra indagine, che – tesa a ricostruire il peculiare destino filosofico che la nozione di uomo incarna in seno al pensiero di Windelband, Rickert e Lask – scorge nella *philosophische Anthropologie* elaborata da Rickert un luogo privilegiato di riflessione. Con tale antropologia, infatti, il neocriticismo badense, nella sua peculiare declinazione fichtiana, affronta consapevolmente la questione di cosa sia l'umano, innestandosi dichiaratamente in quel fertile terreno di ricerca che si venne a dissodare alla fine degli anni venti del secolo scorso grazie alla *Philosophische Anthropologie* di Scheler, Plessner e Gehlen e che aveva come suo inaggirabile *Schwerpunkt* la *Menschenfrage*.

---

<sup>8</sup> Joas dichiara che «la questione della genesi dei valori è un problema che richiede urgentemente chiarificazione tanto all'interno del più ampio dibattito pubblico quanto all'interno della costruzione di teorie accademiche specialistiche. In tutte le società occidentali, c'è oggi un grande dibattito intorno al cambiamento e alla perdita dei valori, all'opportunità e ai pericoli che tale progetto presenta e alla necessità o di ripresa di vecchi valori o di ricerca di nuovi valori» (Ivi, p. 12).

## 2. L'antropologia filosofica come parte della dottrina del valore

La tragica scomparsa di Lask – caduto in guerra sul fronte orientale nel maggio del 1915 – e di Windelband – scomparso lo stesso anno del suo giovane allievo – non permise ai due filosofi di confrontarsi con quel radicale rivolgimento di pensiero impresso, nella prima metà del Novecento, dalla cosiddetta Antropologia Filosofica, intesa nel senso tecnico proposto oggi da Fischer. Solo a Rickert spettò la possibilità ed ebbe il merito, nell'ambito del criticismo badense, di un fecondo confronto, seppur indiretto, con la declinazione squisitamente filosofica del termine *Anthropologie*, che aveva assunto un significato peculiare, in primo luogo, con l'opera di Scheler. Tale merito va tanto più sottolineato quanto più il titolo 'antropologia' godeva di poco credito tra i principali rappresentanti della cultura filosofica novecentesca coeva a Rickert: da Heidegger a Husserl fino alla scuola di Francoforte, l'antropologia – comunque la si intendesse – fu a lungo ostracizzata, diventando oggetto di sprezzanti, quanto ingiustificati, anatemi<sup>9</sup>.

In questa temperie culturale, Rickert, seppur senza mai rivolgersi dichiaratamente ai protagonisti della cosiddetta svolta antropologica, concentrò le sue energie in una radicale rivalutazione della *philosophische Anthropologie*, assegnando a essa una peculiare quanto arcontica posizione nel quadro del sistema filosofico a cui stava lavorando assiduamente, in modo particolare, negli ultimi anni del suo magistero. Questa originale operazione teoretica, che iscrive Rickert in uno scenario filosofico differente rispetto a quello in cui è tradizionalmente collocato, prende avvio, a nostro avviso, dall'itinerario tracciato dal filosofo nel corso universitario del semestre estivo 1932 dal titolo *Sozialphilosophie – Grundzüge der Ethik und Erotik*<sup>10</sup> e dalle lezioni presentate nel semestre invernale dell'anno

---

<sup>9</sup> Di anatemi contro l'antropologia filosofica parla, a ragione, Marco Russo nell'introduzione al volume collettaneo in cui sono confluiti gli interventi presentati al primo convegno internazionale su Helmuth Plessner in Italia. Cfr. M. Russo *Introduzione*, in A. Borsari e M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, op. cit., pp. 5-19, qui p. 6. Occorre, però, osservare che, diversamente dal secolo scorso, oggi si assiste ad una radicale rivalutazione dell'antropologia filosofica come impostazione autonoma. A questo proposito Accarino dichiara che «il diritto di cittadinanza rivendicato dall'antropologia è venuto precisandosi e non è riducibile ad una questione di testimonianza culturale». Cfr. B. Accarino, *Nel segno della contingenza e della filosofia della vita: Plessner e il dibattito biofilosofico*, in B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009, pp. 7-11, qui 7.

<sup>10</sup> I manoscritti del corso, facente parte del *Nachlass* di Rickert, sono conservati presso l'Università di Heidelberg con la sigla Heid. Hs. 2740 II C-140 H. Rickert (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung* pp. 1-79 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla SP).

successivo dal significativo titolo *Grundprobleme der Philosophie*<sup>11</sup>. Di queste lezioni conservano tracce, e con esse indelebile memoria, i manoscritti che Rickert seguiva fedelmente nella sua attività didattica. In tali manoscritti è possibile rintracciare l'esito ultimo di quella logica dell'umano a cui intendiamo risalire attraverso un'indagine retrospettiva, che abbia inizio proprio dall'estrema propaggine rickertiana di tale logica, la quale chiama in causa, come vedremo ora, non causalmente, bensì consapevolmente, proprio l'antropologia filosofica e, con essa, gli strumenti teoretici atti a ripensare il concetto di uomo.

a) *L'oggetto dell'indagine antropologica: Welt und Mensch*

L'impiego del termine *Anthropologie*, tanto nella sua declinazione filosofica quanto nel suo significato di scienza particolare, traccia una peculiare parabola nell'alveo del frastagliato e poliedrico orizzonte filosofico rickertiano. Dopo la quasi totale assenza di tale termine nelle maggiori opere di Rickert, entro le quali si possono registrare solo alcuni sporadici riferimenti all'antropologia intesa come scienza particolare generalizzante<sup>12</sup>, esso guadagna, a partire dagli anni trenta del Novecento, parallelamente all'avanzare dell'Antropologia Filosofica, sempre più spazio nelle riflessioni del filosofo.

In modo particolare, Rickert introduce sistematicamente l'espressione *philosophische Anthropologie* in seno al proprio vocabolario filosofico, come già accennato, a partire dal corso di lezioni *Sozialphilosophie - Grundzüge der Ethik und Erotik*, al cui centro si colloca la domanda sulla natura della filosofia sociale in relazione all'etica e a ciò che il filosofo nomina 'erotica' o 'Philethik'. Entro le pieghe di tale indagine sullo statuto della

---

<sup>11</sup> I manoscritti del corso, facente parte del *Nachlass* di Rickert, sono conservati presso l'Università di Heidelberg con la sigla Heid. Hs. 2740 II C-71 H. Rickert (WS 1932/33) *Grundprobleme der Philosophie*, pp. 1-394 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla MGW)

<sup>12</sup> Un riferimento, seppur sporadico, all'antropologia si può riscontrare nel saggio dedicato alla filosofia della storia del 1905, laddove Rickert colloca l'indagine antropologica nel campo delle scienze particolari generalizzanti, le quali possono essere di ausilio alla comprensione dell'oggetto storico. La scienza storica, che ha di mira l'individuale, si può, infatti, avvalere, per i propri scopi, di tutte quelle discipline – quali la sociologia, la psicologia e per l'appunto l'antropologia – che rivolgono il loro *focus* non all'individuale, al singolare, bensì al generale, ossia a leggi universali. Tali scienze possono chiarire quei fattori più o meno costanti che intervengono nella vita storica, oggetto di studio delle scienze individualizzanti. Cfr. H. Rickert, *Geschichtsphilosophie*, in AA. VV., *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Bd. 2, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1904-05, pp. 51-135; trad. it. a cura di S. Barbera e P. Rossi, *La filosofia della storia*, in AA. VV., *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1977, pp. 341-423, qui p. 388.

*Sozialphilosophie* – indagine già avviata nel corso del semestre invernale del 1929/30, laddove, però, significativamente non si trova alcun accenno all’antropologia filosofica – Rickert ridefinisce l’articolazione interna del suo sistema filosofico, assegnando all’indagine antropologica stessa un luogo teoretico privilegiato.

Rickert avvia tale opera di ridefinizione del proprio sistema a partire dalla cornice di riflessione offerta dalla peculiare nozione di filosofia quale scienza dell’intero – nozione già ampiamente elaborata in prima battuta nel saggio *Vom Begriff der Philosophie*, apparso nel 1910 sulla rivista *Logos*. Agli occhi di Rickert, la filosofia – come già nel saggio del 1910 – è scienza (*Wissenschaft*) che si distingue dalle *Spezialdisziplinen* per il suo peculiare oggetto d’indagine: laddove le diverse scienze fanno questione di singoli parti del mondo (*Weltteilen*), la filosofia assume come proprio oggetto il mondo intero (*Weltganzes*)<sup>13</sup>. Essa è, infatti, tradizionalmente contraddistinta da un «*Immer Streben zum Ganzen*»<sup>14</sup>, ovvero da un’aspirazione, da una tendenza all’intero; quest’ultimo indentificato dal filosofo con il mondo nella sua totalità. Il fine della scienza filosofica, il suo compito strutturalmente infinito e aperto è quindi identificato da Rickert, in ultima istanza, con la ricerca della verità teoretica sul mondo e sulla vita. In questo preciso senso, la filosofia assume l’originale veste di *Weltlehre*<sup>15</sup>, di dottrina del mondo, dove il mondo nella sua interezza è, allo stesso tempo – afferma il filosofo – *Welt und Mensch*<sup>16</sup>: mondo e uomo insieme.

Occorre ora osservare che, in tale definizione di mondo, offerta da Rickert nelle lezioni introduttive al corso del 1932, avviene un decisivo slittamento terminologico rispetto alla cornice teoretica offerta dal saggio *Vom Begriff der Philosophie*. In quest’ultimo, infatti, il mondo nella sua totalità – quale oggetto della ricerca filosofica – è dapprima connotato dalla coppia concettuale *Ich/Welt* e poi da quella *Subjekt/Objekt*, non chiamando in causa, come avviene nelle lezioni del 1932, la nozione di uomo:

Il problema del mondo sta, quindi, nel rapporto tra l’Io ed il mondo. Tale rapporto può essere anche chiamato rapporto tra il soggetto e l’oggetto, e si può tentare di conglobare la totalità del mondo sotto questi due concetti. In seguito, la filosofia deve chiedersi come soggetto ed oggetto confluiscono in un unico concetto di mondo<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> SP, 7.

<sup>14</sup> SP, 7.

<sup>15</sup> SP, 8.

<sup>16</sup> SP, 8.

<sup>17</sup> H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in «*Logos*», 1, 1910, pp. 1-34; trad. it. di M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in H. Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, pp. 1-34, qui p. 2 (tale opera sarà d’ora in poi citata con la sigla SCF).

Rimanendo pressoché immutato il quadro di riferimento nella delineazione del compito della filosofia, che mira a elaborare una dottrina delle *Weltanschauungen*, la sostituzione terminologica realizzata nelle lezioni del 1932 è il primo sintomo di una decisiva “svolta” nell’itinerario filosofico di Rickert, la quale ha luogo proprio a partire dalla definizione del mondo nei termini di *Welt und Mensch*. In tale definizione si annida, agli occhi di Rickert, un paradosso irrisolvibile, qualcosa di inusitato, un problema radicale, che guida l’indagine teoretica ineluttabilmente sul fertile terreno dell’antropologia filosofica. In altri termini, nella *e* che congiunge i due *relata* – mondo e uomo – si scorge la cifra di una distanza, di un’inguaribile lacerazione, di uno iato inaggirabile che coinvolge l’essere umano nel mondo:

In questa “e” che separa si trova il problema: c’è qualcosa di esterno al mondo? Il mondo non è tutto? In conformità a ciò l’uomo è parte del mondo e tuttavia allo stesso tempo si pone di fronte al mondo. Cosa significa ciò? C’è qualcosa di singolare: noi pensiamo il mondo come uomo e mondo, dunque come l’uno e l’altro e solo entrambi insieme sono l’intero: ciò è bizzarro<sup>18</sup>.

L’uomo ha di fronte il mondo ed è, *allo stesso tempo*, parte di quel mondo, che con lui forma l’intero: il mondo è uomo e mondo insieme, è *das Eine und das Andere*, è l’uno e l’altro. Secondo questa peculiare logica, paradossalmente, la parte sta di fronte all’intero, di cui è parte: l’uomo è piega del mondo, fatto di quel mondo da cui sembra staccarsi, prendere distanza, per porsi di fronte. Tale bizzarria – *das ist auffallend* confessa Rickert – non è negata, rigettata, ostracizzata, bensì è assunta dalla filosofia quale campo della sua indagine, quale luogo insondabile da cui si dipana il suo discorso: essa soltanto ha il coraggio<sup>19</sup> di assumere su di sé il paradosso del mondo, articolando la sua stessa indagine a partire da esso. Infatti, a seconda che il *focus* principale assunto dallo sguardo teoretico si rivolga all’uomo, ossia alla posizione dell’uomo *nel e di fronte* al mondo, o al mondo stesso, la ricerca si

---

<sup>18</sup> SP, 8.

<sup>19</sup> Nel suo *Vom System der Werte* del 1913, Rickert osserva che «la filosofia può quindi essere definita un’attività scientifica che cerca di trovare un punto fermo, nell’eterna corrente evolutiva, che si ferma per prendere coscienza di ciò che ha raggiunto, in riferimento al significato della vita. Ci vuole il coraggio della verità, che è anche il coraggio dell’errore; la limitazione voluta, la rinuncia, sono giustificate perché la contemplazione teoretica pur ponendosi le massime mete e tendendo verso la fine necessita di tali punti fermi del perfezionamento». (H. Rickert, *Vom System der Werte*, in «Logos», 4, 1913, pp. 295-232; trad. it. di M. Signore, *Il sistema dei valori*, in H. Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, op. cit., pp. 35-68, qui p. 66. Tale opera sarà d’ora in poi citata con la sigla VSW).

declina in due discipline distinte rubricate tradizionalmente sotto i titoli di ontologia e antropologia. La prima è *Lehre vom Seienden überhaupt*, è dottrina dell'essente in generale, o ancor meglio – rettifica Rickert – *Lehre vom Sein alles Seienden überhaupt*<sup>20</sup>, è dottrina dell'essere di tutto l'essente, investendo così tanto le realtà sensibili quanto quelle sovrasensibili (in quest'ultimo caso, l'ontologia assume il titolo di metafisica).

La seconda disciplina invece *non* è intesa dal filosofo nei termini di scienza positiva dell'uomo, bensì è *philosophische "Anthropologie"*<sup>21</sup>, è "antropologia" filosofica. Significativo è l'uso rickertiano delle virgolette: l'"antropologia" non è *Teilwissenschaft*, non è scienza di una parte del mondo, cioè di quella parte a cui assegniamo il titolo di uomo, essa non è mera scienza dell'umano, ma è scienza dell'uomo *e* del mondo *insieme*. Le virgolette assolvono, dunque, nel reticolato concettuale che Rickert sta costruendo, alla decisiva funzione di spostamento dell'attenzione dal sostantivo all'aggettivo, dall'*Anthropologie* al *philosophische*, segnando così un'abissale distanza tra l'antropologia filosofica e qualsiasi scienza positiva che abbia di mira la nostra umanità. L'antropologia filosofica assume così, nelle parole di Rickert, l'inusitata veste di filosofia dell'*intero* uomo nell'*intero* mondo, con la quale vi è in gioco, in ultima istanza, il «senso della vita nel mondo»<sup>22</sup> (senso, come vedremo, atemporale, non sensibile e proprio per queste sue stesse caratteristiche sottratto all'indagine delle scienze particolari).

Ora, solo l'unione di antropologia e di ontologia consegna alla filosofia quella universalità, quello sguardo panottico, che, fin dalla sua origine, l'ha contraddistinta come scienza dell'intero e che, ancora oggi, la separa dalle *Einzelwissenschaften*: «la filosofia è in parte ontologia, cioè scienza dell'essere del mondo, in parte antropologia, cioè scienza del senso della vita nel mondo. Solo entrambe le parti insieme fanno la filosofia veramente universale»<sup>23</sup>. Ma, a partire da questo sguardo d'insieme, da questo *Überblick* sulla natura della filosofia, occorre sollevare la questione da cui l'intera riflessione rickertiana prendeva le mosse: che ne è rimasto della *Sozialphilosophie*, da cui le lezioni rickertiane mutuano il titolo? Che posto tale disciplina occupa nel quadro epistemologico offerto da Rickert e ricondotto in ultima analisi alla diade antropologia/ontologia?

---

<sup>20</sup> SF, 9.

<sup>21</sup> SF, 10.

<sup>22</sup> SF, 10.

<sup>23</sup> SF, 11.

La risposta di Rickert è semplice: la filosofia sociale non è una disciplina specifica, ma è parte dell'antropologia filosofica, poiché «la vita sociale è sempre vita umana»<sup>24</sup>, ossia è sempre in connessione con la *Stellung des Menschen in der Welt*, con la posizione dell'uomo nel mondo. La *Sozialphilosophie*, articolata in etica ed erotica, è perciò ridotta da Rickert a branca, a propaggine di quell'antropologia filosofica che assume nel corso del 1932 una centralità indiscussa, una posizione privilegiata. Di tale centralità assegnata all'indagine *anthropologisch* non si trova alcun precedente nel discorso filosofico rickertiano, tanto meno nel corso di lezioni del 1929 dedicato ancora una volta alla *Sozialphilosophie*. Ora, proprio su questa “svolta antropologica” – come proponiamo di chiamarla – è necessario riflettere.

L'introduzione dell'antropologia filosofica nel sistema realizzato da Rickert non costituisce un'appendice posticcia ed artificiosa entro le fitte trame concettuali intrecciate dal filosofo; non rappresenta, per così dire, un corpo estraneo nell'orizzonte teoretico in cui è dislocata. Essa sembra più che altro offrire un recinto concettuale, un luogo ideale, uno spazio inabitato, entro i cui confini è possibile far convergere e maturare quelle riflessioni sull'umano – in questo senso antropologiche – che la filosofia rickertiana porta da sempre con sé e che, a causa del primato assegnato al problema metodologico prima e al *System der Werte* poi, sono per lo più rimaste nell'oscurità. Il titolo *philosophische Anthropologie* offre, dunque, a Rickert un nome, un'etichetta, per quella logica dell'umano che era in cammino fin dalle sue prime opere e che è rimasta per lo più silente lungo il suo itinerario di pensiero. Di questa differenza nella continuità è chiara testimonianza la stessa sostituzione terminologica *Ich/Mensch* realizzata nel corso del 1932 rispetto all'invarianza del quadro concettuale offerto nel 1910: accanto all'io, inteso come soggetto trascendentale, vi è, al termine del percorso teoretico rickertiano, l'uomo, che diviene oggetto d'indagine di una branca specifica della filosofia, ovvero della *philosophische Anthropologie*. Per tale ragione, la svolta antropologica è definibile più nel termine, caro ad Heidegger, di *Kehre*, di svolta lungo il sentiero filosofico già tracciato, piuttosto che di *Umkehrung* o di *Änderung*, di rovesciamento, di radicale ribaltamento delle prospettive filosofiche maturate precedentemente. Di questa continuità nella differenza renderemo ragione a partire dalle linee guida dell'antropologia rickertiana – iniziando da quelle di *Stellungnahme* e specularmente dalla nozione di valore – così come sono presentate nelle lezioni del '32 per riannodare attorno a esse i fili di un pensiero *wertphilosophisch* che, ancor oggi, può forse

---

<sup>24</sup> SP, 11.

offrire una feconda quanto originale chiave di lettura di fronte all'insondabilità dell'enigma uomo.

*b) Nozioni cardine dell'antropologia rickertiana: Stellungnahme e Wert*

Nel tentativo di chiarire la natura della ricerca antropologica-filosofica, Rickert – durante le lezioni tenute nella primavera del 1932 alla *Ruprecht Karls Universität*<sup>25</sup> – fa questione del termine *Stellung* nella variante dell'espressione da lui utilizzata (rispetto a quella scheleriana impiegata nella celebre conferenza di Darmstadt<sup>26</sup>) di *Stellung des Menschen in der Welt*<sup>27</sup>. A questo proposito domanda il filosofo: quale posizione occupa l'essere umano nel mondo? Che cosa rende unica la posizione dell'uomo?

Al fine di offrire una risposta a tali quesiti, Rickert premette che «noi potremmo essere nel mondo, senza prendere posizione rispetto ad esso. Ma in tal caso saremmo solo mere parti del mondo e oggetto delle scienze particolari»<sup>28</sup>. L'uomo che non prende posizione rispetto al mondo, bensì ha solo posizione nel mondo, è ridotto a mera cosa tra le cose e in questo essere-cosa diviene fatalmente oggetto delle scienze positive. Specularmente, le scienze particolari indagano l'uomo – nel suo essere fisico o psichico – assumendolo come mero oggetto, nella misura in cui esulano dalla sua peculiare presa di posizione.

Già da questo breve accenno si può chiaramente comprendere che il prendere posizione dell'uomo rispetto al mondo è ciò che lo distingue dalle altre parti dell'intero: la nozione di presa di posizione è il cardine, la chiave di volta individuata da Rickert per cogliere l'essenza dell'umano. La peculiare posizione dell'uomo nel mondo – di cui facevano questione

---

<sup>25</sup> Per la datazione delle lezioni si cfr. *Übersicht über Kolleg*, Heid. Hs. 2740 C-135, p. 1. Lezioni 1-28 April: Titel: sexielle und politische Probleme. 1. Philos. Überhaupt. Wissenschaft von Welt „Welt und Mensch“. Ontologie und Anthropologie. Sein und Wert.

<sup>26</sup> Sebbene Rickert non citi esplicitamente Scheler, il confronto con il testo della conferenza *Die Sonderstellung des Menschen*, già pubblicato nel 1927 sulla rivista *Der Leuchter*, appare evidente, a partire proprio dalla *Fragestellung* che apre le prime lezioni rickertiane e che chiama in causa «la posizione dell'uomo nel mondo». Che sullo sfondo delle lezioni di Rickert vi sia la riflessione scheleriana lo conferma, inoltre, il fatto che, a più riprese, lungo il *Denkweg* rickertiano, Scheler costituisce un prezioso interlocutore per il filosofo: si ricordi che, già a partire dal *Der Formalismus*, l'opera scheleriana desta un'impressione positiva su Rickert (si confronti la lettera di Rickert a Lask datata 9 maggio 1913 Heid. Hs. 3820,215).

<sup>27</sup> SP, 9.

<sup>28</sup> SP, 12.

Scheler prima e Plessner poi attraverso la delimitazione di una *Stufenfolge*<sup>29</sup> e di uno *Stufenschema* – è caratterizzata, per Rickert, dal suo *non* essere semplicemente nel mondo, ma dal suo prendere posizione di fronte a esso, dal suo essere, come vedremo, un soggetto *etico*. In altri termini, la peculiare posizione dell'uomo nel mondo (*Stellung des Menschen in der Welt*) è caratterizzata, nelle sue più profonde radici, dal suo prendere *posizione rispetto al mondo* (*Stellung des Menschen zur Welt*). Per questa ragione, l'uomo non è semplice parte (*Teil*), bensì membro (*Glied*) dell'intero mondano. La questione che ora sorge è la seguente: come dobbiamo pensare questa presa di posizione propria dell'essere umano? Rispetto a che mondo l'uomo prende posizione, si posiziona, assume una postura, un *ethos*?

Innanzitutto occorre intendere questa *Stellungnahme* come una presa di posizione «rispetto a ciò che ci “riguarda”, che non ci è “indifferente”, che ci “interessa”»<sup>30</sup>. In questa veste, il prendere posizione presuppone la presenza di un mondo formato da enti verso i quali nutriamo interesse, da qualcosa che ci colpisce e ci fa agire nella sua direzione. Ora, ciò rispetto a cui prendiamo posizione deve essere *bedeutungsvoll*, deve avere significato e senso: com'è evidente, non vi è alcuna presa di posizione nei confronti di ciò che ci è indifferente. Così, paradossalmente, se il mondo non avesse senso e significato per noi – chiosa Rickert – non vi sarebbe alcuna presa di posizione e conseguentemente l'antropologia filosofica non avrebbe alcun campo d'indagine. Il problema è dunque capire che cosa significa che qualcosa ha senso e significato per la nostra esistenza. La soluzione di Rickert a tale quesito è all'apparenza tanto semplice quanto, nelle sue radicali premesse e nelle sue estreme implicazioni, complessa e problematica:

[Qualcosa] si deve in qualche modo annodare ad un valore o disvalore, che riconosciamo come valore o respingiamo come disvalore. Solo questo, che ci sono valori e disvalori, ci può spingere a prendere posizione e può conferire senso alla nostra vita. Nella misura in cui l'antropologia filosofica tratta della posizione dell'uomo nel mondo, deve essere annodata non solo ai problemi del senso e del significato, bensì al problema dei valori: quali valori danno senso alla vita dell'uomo? Questo è il problema dell'antropologia filosofica. Solo così si può comprendere e risolvere il compito del prendere posizione dell'uomo rispetto al mondo<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Sul termine *Stufenfolge*, inapplicabile all'antropologia filosofica rickertiana che non mira a rintracciare una serie crescente di livelli nell'organizzazione vivente, si confronti G. Cusinato, *Glossario* in M. Scheler, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, op. cit., pp. 185-190, p. 188.

<sup>30</sup> SP, 12.

<sup>31</sup> SP, 12.

Noi prendiamo posizione rispetto ai valori, noi affermiamo o neghiamo certi valori, diciamo sì o no di fronte a essi e agli oggetti di cui sono portatori: il mondo *ha* significato a partire dal piano valoriale. Secondo tale dinamica, il prendere posizione si connette strettamente al secondo elemento portante dell'antropologia filosofica rickertiana, ossia a quella nozione di valore che costituisce il luogo privilegiato di riflessione della cosiddetta *Badische Schule*, potremmo dire, il baluardo teoretico di quell'«altro ottocento tedesco»<sup>32</sup>, che ha come suo indiscutibile padre l'autentico fondatore della teoria dei valori<sup>33</sup> nell'epoca moderna: Hermann Lotze<sup>34</sup>.

Proprio con l'appello alla nozione lotzeana di *Wert* appare ormai chiaro il senso ultimo del gesto teoretico che Rickert realizza nelle sue lezioni: egli riconduce l'antropologia filosofica in seno a quella *Wertlehre* che contraddistingue il destino filosofico del neocriticismo badense. L'antropologia ha a che fare con il valore, e in particolare con ciò che dà valore alla nostra vita: senza una dottrina dei valori l'antropologia filosofica è impensabile (*nicht denkbar*). Tale branca della filosofia assume la veste di *Wertwissenschaft*<sup>35</sup>, di scienza valoriale.

Ora, quest'intima connessione tra antropologia filosofica e valori assume, nelle lezioni rickertiane, un decisivo significato che approfondisce e chiarisce la stessa nozione di presa di posizione: ciò che caratterizza la nostra umanità è sì la presa di posizione, ma rispetto ad un piano valoriale che inerisce al reale. Senza questo piano valoriale, che aderisce (*haften*), che rimane attaccato agli enti – divenuti, in quanto *Werträger*, beni (*Güter*) – non ci sarebbero, per l'uomo, né senso né significato e perciò non si avrebbe alcuna presa di posizione. Più radicalmente, potremmo dire, in modo quasi aforistico, che laddove non ci sono valori non c'è umanità; laddove l'uomo non prende posizione, egli è ridotto a essere una semplice parte di quel tutto che è il mondo. Il prendere posizione implica, in ultima istanza, l'aver un mondo di fronte a sé, un mondo che possiede senso e significato.

Tutto ciò si riverbera, attraverso un peculiare rimbalzo, all'interno del discorso rickertiano, ancora una volta sul concetto stesso di antropologia filosofica: essa, investendo non solo il reale, ma anche l'irrealtà e la non-sensibilità dei valori, e così conseguentemente

---

<sup>32</sup> R. Pettoello, *Un "altro ottocento tedesco". Storia della filosofia e ritorno a Kant in F. E. Beneke*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, 1990, pp. 81-111.

<sup>33</sup> Cfr. G. N. Pierson, *Lotze's concept of value*, in «The Journal of Value Inquiry», 22, 1988, pp. 115-125.

<sup>34</sup> Per un inquadramento del pensiero lotzeano si cfr. S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992.

<sup>35</sup> SP, 11.

anche il senso e il significato nel loro peculiare statuto, diviene, agli occhi di Rickert, «antropologia universale». L'antropologia che soltanto abbraccia, con la sua visione binoculare, oltre il reale, anche il piano valoriale – il piano di ciò che vale senza essere – è autenticamente universale<sup>36</sup>. Essa si rivolge all'ultima dualità del mondo, quella di *Sein und Wert* e, insieme a essa, all'interregno delle formazioni irreali di senso. L'antropologia filosofica è un'universale scienza valoriale.

Ora, la tenuta dell'antropologia rickertiana, così *in nuce* delineata e semplificata, dipende evidentemente dalla peculiare foggia, dall'originale declinazione che i suoi concetti fondamentali – il dispositivo valoriale, la nozione di presa di posizione e una peculiare logica *mondana* intero/parte – hanno assunto *in primis* nella prospettiva di Rickert, e più in generale nell'intera *Wertphilosophie* consegnata ai lavori, oltre che dello stesso Rickert, del suo allievo Lask e del suo maestro Windelband. Al fine di vagliare ciò che è vivo e ciò che è morto – prendendo in prestito una celebre espressione crociana<sup>37</sup> – dell'antropologia filosofica di Rickert, e più in generale della logica dell'umano presentata dalla *Wertphilosophie*, è, dunque, opportuno prenderne in esame, in modo dettagliato, i capisaldi così come si sono delineati nell'indagine antropologica-filosofica, per poi rimontare a quella teoria formale dell'umano da cui si sono dipanati.

### 3. Il volto del mondo e il tecnicismo originario del corpo umano

Se nelle lezioni del 1932 il *focus* principale dell'indagine rickertiana era volto principalmente alla filosofia sociale e alla sua interna articolazione in erotica ed etica, lasciando ancora scarso spazio all'antropologia filosofica nella sua articolazione più ampia; nel corso dedicato ai *Grundprobleme der Philosophie* i temi antropologici assumono una centralità indiscussa. Nel magmatico materiale di questo corso di lezioni si possono scorgere

---

<sup>36</sup> A proposito dell'universalità della ricerca antropologica-filosofica Rickert afferma che «la filosofia non può limitarsi da nessuna parte al reale, bensì deve sempre afferrare senso e valori nella loro particolarità. Solo così penetra nella totalità dell'essente, prende posizione rispetto all'uomo, rispetto al mondo. Solo così diviene antropologia universale, la quale dice all'uomo ciò che egli significa nel mondo» (SP, 18).

<sup>37</sup> Il riferimento è ovviamente allo studio di Croce dedicato a Hegel, in cui il filosofo intende mettere in luce «il valore e la manchevolezza di quella filosofia», ovverosia della filosofia hegeliana. Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907.

gli ultimi pensieri che accompagnano il filosofo al termine del suo magistero, offrendo così una vera e propria *summa* della sua filosofia.

A partire dalla sistemazione e integrazione di questo materiale iridescente, Rickert realizzò poi – nel breve lasso di tempo che va dal 1932 al 1934 – la sua ultima grande opera, recante lo stesso titolo delle lezioni: i *Grundprobleme der Philosophie* apparsi nel 1934. In questo lavoro, che riprende le linee del corso di lezioni del 1932, troviamo sviluppati, in modo omogeneo, i temi principali affrontati dalla filosofia rickertiana nelle sue ultime propaggini: metodologia, ontologia e antropologia. L'articolazione stessa dei *Grundprobleme*, secondo queste tre macro-categorie, esibisce ancora una volta la capitale importanza che l'antropologia filosofica riveste nel pensiero dell'ultimo Rickert. In seno a quest'opera, infatti, i problemi antropologici, radicati sul fertile terreno di una peculiare ontologia quadripartita<sup>38</sup>, assumono, accanto alle questioni metodologiche, l'appellativo – come recita il titolo stesso dell'opera – di problemi *fondamentali* della filosofia. Affrontare tali problemi significa, agli occhi di Rickert, porre la questione del senso della nostra vita nel mondo, ovverosia della nostra posizione nel mondo e rispetto al mondo.

Ora, nel formulare tale problema – il problema dell'uomo e del mondo insieme – Rickert avvia la sua indagine *anthropologisch* a partire dalla dimensione corporea dell'uomo, mostrando una decisiva discrepanza rispetto all'impostazione che informa le sue opere gnoseologiche. Il corpo, che nei lavori *erkenntnistheoretisch* era ridotto, al pari dello psichico, a mero contenuto del soggetto trascendentale o della coscienza in generale<sup>39</sup>, diviene un elemento portante in seno a un radicale ripensamento della nozione di essere umano: senza il corpo non si potrebbe avere alcuna vita e tanto meno alcuna vita dotata di senso<sup>40</sup>. In altri termini, la dimensione corporea, che deve essere sottratta all'esclusiva e unilaterale indagine delle scienze particolari, costituisce la *conditio sine qua non* della vita umana nel mondo, la quale è, in ultima istanza, oggetto di studio dell'antropologia filosofica. Ma occorre domandare: di che tipo di corpo è dotato l'essere umano? E qual è l'articolazione ontologica del mondo rispetto a cui l'uomo prende posizione?

---

<sup>38</sup> Rickert individua quattro modi di essere del mondo: sensibile (*sinnlich*), non sensibile (*unsinnlich*), profisico e sovrasensibile (*übersinnlich*) a cui corrispondono quattro rispettivi mondi. Cfr. H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie* (1934), Mohr, Tübingen 1934, in particolare pp. 54-140 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla GDP).

<sup>39</sup> Nelle *Grenzen*, Rickert afferma che «con “contenuto di coscienza” si deve intendere tutta la realtà empirica, comprensiva tanto dei processi fisici che di quelli psichici, e secondo cui la coscienza, di per sé, come soggetto gnoseologico, non può essere né fisica né psichica» (LEN, 68).

<sup>40</sup> GDP, 147.

Per Rickert, il corpo umano è corpo animato, è corpo dotato di psiche. L'essere psichico e l'essere corporeo costituiscono, sul piano ontologico, le due dimensioni proprie dell'umano e più in generale del mondo sensibile. Tale duplicità dell'umano è posta al centro di una rigorosa analisi ontologica, già avviata nel saggio *Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus*<sup>41</sup> e condotta approfonditamente nel secondo capitolo dei *Grundprobleme*, ove si possono registrare una serie di risultati decisivi per l'indagine antropologica. In primo luogo, negando ogni riduzione monistica proposta tanto dal materialismo, quanto dallo spiritualismo e da una certa dottrina del parallelismo psicofisico, Rickert riconosce che «l'essere corporeo e l'essere psichico sono da contrassegnare ontologicamente come essenzialmente diversi l'uno dall'altro»<sup>42</sup>. Nell'essere psicofisico umano si riscontra una dualità inaggirabile per la quale lo psichico e il fisico possiedono la stessa dignità ontologica e una marcata autonomia. In questa prospettiva, qualsiasi riduzione dell'uno all'altro è indebita e rischia di obliare la pluralità ontologica della natura umana, entro la cui sfera sono posti tanto l'essere psichico nella veste di processualità temporale, quanto l'essere corporeo inteso come ciò che ha estensione, come essente spaziale.

A partire da tale descrizione delle due sfere ontologiche, che insieme formano quel che Rickert definisce il *pluralistisches Minimum*<sup>43</sup> dell'intero mondo, si può comprendere la loro inaggirabile irriducibilità: la spazialità del fisico e la temporalità dello psichico non si lasciano tradurre l'una nell'altra. I sentimenti e i moti volitivi che sperimentiamo nella loro immediatezza non si lasciano afferrare in termini fisico-spaziali e la riduzione dei primi ai secondi – realizzata ad esempio dalla psicologia fisiologica, che riconduce lo psichico ai processi cerebrali e al sistema nervoso centrale<sup>44</sup> – si basa su un concetto di causalità (quello impiegato dalla fisica tra entità quantitativamente misurabili) che lega, in modo fallimentare, elementi ontologicamente eterogenei<sup>45</sup>. Specularmente a tale posizione si colloca lo spiritualismo che, in campo gnoseologico, si arroga il diritto, agli occhi di Rickert, *ingiustificato* di riconduzione del contenuto di coscienza a un che di meramente psichico: «Così se io vedo una superficie – scrive il filosofo in opposizione al soggettivismo

---

<sup>41</sup> H. Rickert, *Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus*, Mohr, Tübingen 1900.

<sup>42</sup> GDP, 70.

<sup>43</sup> GDP, 64.

<sup>44</sup> GDP, 67.

<sup>45</sup> Cfr. GDP, 68.

gnoseologico – tuttavia io non vedo il mio vedere bensì la superficie corporea che si estende e questa non può diventare psichica solo perché io la vedo»<sup>46</sup>.

Un altro argomento a favore della distinzione ontologica tra le due sfere dell'umano è offerto dall'accessibilità del piano fisico di contro alla "privatezza" dello psichico. Quelle sfere che tradizionalmente sono definite nei termini *spaziali* – per Rickert "sfortunati" – di mondo esterno e di mondo interno presentano «la differenza ontologica tra il mondo fisico da un lato, il quale può essere percepito da tutti come lo stesso, e la vita psichica dall'altro lato, di cui mai due individui fanno esperienza direttamente come la stessa»<sup>47</sup>. Secondo tale prospettiva, i sentimenti sono afferrabili direttamente solo dal soggetto che li sta sperimentando, mentre gli oggetti spaziali sono consegnati alla sfera pubblica: essi sono percepibili direttamente da diversi individui. Tale percepibilità rappresenta il solo elemento comune ad entrambe le sfere in cui si articola il minimo pluralistico del mondo rubricato dal filosofo sotto il titolo generale di essere sensibile: le due fogge dell'essere che nell'umano, e più in generale nel vivente, si intrecciano, senza appiattirsi l'una sull'altra (lo psichico e il fisico), costituiscono gli elementi costitutivi della *Sinnenwelt*, del mondo sensibile.

Ora, di questo mondo fanno parte, oltre all'essere umano, anche animali, piante e enti inorganici, a cui Rickert dedica, però, solo sporadici riferimenti. Differentemente tanto da Scheler, che ricerca la posizione dell'uomo nel cosmo a partire dall'intera struttura del mondo psicofisico così com'è offerta dal sapere scientifico<sup>48</sup>, quanto da Plessner, il quale delinea i tratti di una vera e propria filosofia della natura al fine di scorgere la collocazione dell'umano in essa<sup>49</sup>, il *focus* dell'indagine rickertiana si rivolge principalmente alla nostra *humanitas*, prendendo solo raramente in considerazione la differenza antropologica. Ma, nonostante questa distanza metodologica dai padri dell'antropologia filosofica, occorre osservare che, se, da un lato, Rickert nutre forti dubbi sulla presenza di una psiche nei vegetali e in alcuni animali, dall'altro lato, egli separa nettamente, come avviene per i tre

---

<sup>46</sup> GDP, 69.

<sup>47</sup> GDP, 65.

<sup>48</sup> Ne *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Scheler avverte la necessità di rivolgersi alle scienze – specialmente alla biologia e alla psicologia – nella delineazione dell'essenza dell'essere umano, poiché «la posizione particolare dell'uomo» – spiega il filosofo – «ci risulterà più chiara solo se riuscissimo a cogliere l'intera struttura del mondo bio-psichico». Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, op. cit., p. 92.

<sup>49</sup> Ne *I gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner dichiara che «nell'atto di formulare il problema dell'antropologia, la filosofia solleva il problema del modo di esistere dell'uomo e della sua collocazione nell'insieme della natura» (H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3ª ed., Walter de Gruyter & co, Berlin-New York 1975; trad. it. di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 49).

massimi rappresentanti della *Philosophische Anthropologie*, il corpo vivente da quello dei non-viventi.

Negli anni in cui Rickert lavorava alle sue ultime opere, vi fu un acceso dibattito, in campo biologico, tra vitalisti<sup>50</sup> e meccanicisti intorno allo statuto ontologico dell'organico che vide contrapporsi due matrici concettuali differenti nel tentativo di tracciare la linea di demarcazione tra vivente e non-vivente: la diade *Ganz/Glied* e quella *Summa/Teil*<sup>51</sup>. Nella soluzione offerta da Rickert a tale questione, la prima diade è assegnata all'organico; la seconda è, invece, alla base delle strutture inorganiche. In altri termini, mentre l'organico è un intero<sup>52</sup> non scomponibile in elementi ultimi, se non privandoli del loro peculiare carattere, il non-vivente è concepito meccanicisticamente come mera somma disarticolabile quantitativamente<sup>53</sup>. Secondo tale ulteriore distinzione, nel mondo sensibile possiamo riconoscere, accanto alla dualità psico-fisica, la diade organico/meccanico emersa nel campo squisitamente corporeo: «all'interno del mondo psicofisico dobbiamo attenerci a un dualismo così come all'interno del mondo fisico al dualismo di essere meccanico e organico»<sup>54</sup>. Tuttavia sorge ora il problema: tutto il mondo nel quale viviamo e rispetto al quale prendiamo posizione è riconducibile alla diade psichico/fisico e meccanico/organico o vi è un terzo tipo d'essere? L'intero mondo è riducibile alla *sinnliche Welt*?

Già in tale interrogazione si scorge un elemento estraneo alla logica della sfera sensibile. Infatti, facendo questione del nostro stesso domandare, chiediamo: tale domanda è riconducibile alla dualità insita nel regno del sensibile?

La risposta a tale quesito appare, nell'ottica rickertiana, semplice: se, da un lato, è innegabile che le parole scritte così come quelle orali – le quali sono percepite attraverso l'udito o la vista a seconda del loro supporto materiale – appartengano al profilo sensibile/materiale del mondo, d'altro lato, non si può di certo ridurre il significato che esse veicolano né allo psichico né al fisico.

La sfera semantica del linguaggio muove Rickert a riconoscere accanto alle dimensioni costituenti della *Sinnenwelt* un mondo intellegibile. Il nostro mondo dell'esperienza –

---

<sup>50</sup> Sulle diverse forme di vitalismo giunte fino ai nostri giorni si confronti C. T. Wolfe, *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, in P. Pecere (a cura di), *Il libro della natura. I. Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Corocci, Roma 2015, pp. 273-300.

<sup>51</sup> GDP, 61.

<sup>52</sup> Cfr. GDP, 62.

<sup>53</sup> Cfr. GDP, 61.

<sup>54</sup> GDP, 73.

*Erfahrungswelt* – coinvolge, oltre all'essere psichico e fisico, anche una sfera di formazioni atemporali di senso non percepibili, bensì comprensibili: esse sono accessibili a tutti grazie alla dimensione sensibile del mondo, ma, allo stesso tempo, sono *unsinnliche*. Infatti, rivolgendoci ancora alla dimensione linguistica possiamo osservare che, benché veicolato dalle parole, il significato, colto attraverso gli atti soggettivi, non è riconducibile a nessuno dei due tipi d'essere presenti nella *Sinnenwelt*, i quali si limitano a offrire il piano significativo alla nostra esperienza. Secondo tale dinamica, il corpo è mezzo di espressione del senso e, al contempo, il senso è legato alla dimensione corporea dell'intero mondo che lo rende accessibile al soggetto conoscente, senza per questo ridurlo al profilo sensibile dell'esperienza stessa.

Il corpo delle parole, ma ancor prima, retrocedendo a una dimensione ante-predicativa, il corpo umano è, per Rickert, veicolo di senso. Ad esempio, il volto, che precede ogni formazione linguistica orale e scritta, è *Sinnträger*: «così l'espressione facciale di un uomo ha la capacità di farci comprendere senza parole il senso stesso, dunque noi parleremo meglio di volto piuttosto che di linguaggio»<sup>55</sup>. Il volto umano, ma anche quello animale, e ciò che possiamo definire, seguendo il discorso rickertiano, il volto del mondo assolvono a tale funzione espressiva: «non solo all'uomo e agli animali, i quali possiedono un volto nel significato proprio della parola, bensì anche ad altri corpi, come ad esempio ai paesaggi, noi attribuiamo un "volto" (in senso poetico), il quale comprendiamo come portatore di formazioni di senso»<sup>56</sup>.

Con la questione del corpo, Rickert realizza in ambito ontologico, come egli stesso confessa, una vera e propria *Rehabilitierung der Körperwelt als Sinnträger*<sup>57</sup>. Tale riabilitazione del mondo fisico come portatore di senso concorre a un decisivo ripensamento del corpo del mondo, che presenta ora un volto, un profilo significativo, entro il quale lo stesso corpo umano, e più in generale il corpo vivente, subisce una decisiva flessione. Il senso non sensibile, atemporale, che non è né un che di psichico né di fisico, ma è ontologicamente differente da entrambi, è portato a espressione dal nostro corpo sensibile, dalla nostra voce e dai nostri gesti: il corpo vivente diviene corpo strumento, condizione indispensabile di una vita dotata di senso.

---

<sup>55</sup> GDP, 89.

<sup>56</sup> GDP, 90.

<sup>57</sup> GDP, 90.

Noi sappiamo – afferma Rickert – che ogni uomo “è” un corpo o, come anche si dice, “ha” un corpo e che senza di esso non sarebbe possibile una “vita” nel mondo che ci è conosciuto o un’esistenza terrena. A tale riguardo il corpo appartiene al “senso” dell’esistenza umana [...] Filosoficamente rimane essenziale soprattutto che l’uomo non potrebbe guidare nessuna vita in generale senza corpo, dunque nessuna vita piena di valore nell’al di qua, nel mondo esperito<sup>58</sup>.

Il senso della nostra vita è intimamente legato alla nostra dimensione corporea, alla nostra vitalità, al nostro corpo vivente, che è, in primo luogo, strumento, mezzo, *medium*. Riprendendo con ogni probabilità la distinzione plessneriana tra *Körper* e *Leib*, seppur senza approfondirla, Rickert sottolinea la duplicità dell’umano: l’uomo è corpo e *ha* corpo, il corpo è suo strumento. Ora, di tale strumentalità della dimensione corporea umana, e più in generale del corpo del vivente, Rickert fa già questione, seppur indirettamente, nel saggio *Lebenswerte und Kulturwerte*, apparso su *Logos* nel 1911, e ripreso in gran parte nel volume *Die Philosophie des Lebens*.

Criticando le correnti filosofiche intuizionistiche e irrazionalistiche, riconducibili nell’alveo della cosiddetta *Lebensphilosophie*, e opponendosi a una certa tendenza biologistica diffusa all’inizio del secolo scorso, Rickert sostiene, nel lavoro del 1911, in termini quasi aforistici, che chi vive meramente, vive senza senso: *wer bloß lebt, lebt sinnlos*<sup>59</sup>. Il mero vivere, che è indifferente ai valori, non può essere fine a se stesso – di contro a ciò che sostenevano i cosiddetti filosofi della vita – bensì vi deve essere altro che costituisce il suo fine. Il senso della vita non è la vita stessa, «la vita può soltanto stare al servizio della cultura»<sup>60</sup>. Più precisamente, la vita è strumento per ciò che le dà senso: essa è mezzo di realizzazione dei valori e di ciò che Rickert rubrica, in *Lebenswerte und Kulturwerte*, sotto il titolo di *Kultur*.

Ora, disancorando, con un’originale operazione teoretica, il termine *Technik*, nel suo mero significato di invenzioni tecniche, da quello di *Kultur*, inteso nei termini di realizzazione di valori scientifici, artistici ed etico-religiosi, Rickert instaura una peculiare dinamica che collega tra loro, in modo originale, la vita umana – quale dispositivo di costituzione della cultura – e la tecnica, la quale offre strumenti non direttamente connessi ai valori: «se noi possiamo scorgere nella vita stessa solo un mezzo della realizzazione dei

---

<sup>58</sup> GDP, 147.

<sup>59</sup> H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos», 2, 1911, pp. 131-166, qui p. 154. (tale opera sarà citata d’ora in poi con la sigla LK).

<sup>60</sup> LK, 165.

valori o un bene condizionale, così la tecnica, la quale presta servizio meramente alla vita, può essere mezzo per un mezzo, bene condizionale per un bene condizionale»<sup>61</sup>.

La vita e il corpo vivente sono *media* per una vita dotata di *sensio* – essi hanno come fine il senso – mentre la tecnica ha come fine la vita stessa, la sua conservazione e il suo miglioramento materiale. Secondo questa catena teleologica, ripresa ancora nei *Grundprobleme*<sup>62</sup>, possiamo osservare, in ultima istanza, l'inusitata veste assunta dalla *Technik*: essa è *Mittel für ein Mittel*, è *ein notwendiges Uebel*, è male necessario, è mezzo necessario, ma ineluttabilmente secondario. Il fare tecnico ha una funzione strumentale solo di secondo ordine, esso è strumento di quello strumento originario che è il corpo.

Nelle *Thesen zum System der Philosophie* (1932), ove il sistema è già articolato in antropologia filosofica e ontologia, il carattere tecnico del corpo risulta ancora più evidente nello sforzo rickertiano di presentare una precisa articolazione dei valori: «Nel tentativo di una *suddivisione* universale dei valori, i beni che possiedono un *valore proprio* (*Eigenwert*) – come la scienza, l'arte, la famiglia, il popolo, il diritto, lo stato – devono essere separati da ciò a cui si riconosce un valore solo a titolo di *mezzo* – come la vitalità, l'economia, la tecnica – e che portano in questa misura solo dei *valori condizionali* (*Bedingungswerte*)»<sup>63</sup>. La tecnica e la vitalità sono mezzi: il loro valore dipende dal loro esclusivo profilo mediatico, dal loro essere mezzo per altro, differentemente da quei beni che sono portatori di valori autonomi, di valori propri.

Ora, integrando la prospettiva presentata nelle *Thesen* (in seno alla quale tecnica e vitalità sono poste sullo stesso piano) attraverso la definizione della tecnica come mezzo per un mezzo, possiamo scorgere, al fondo della complessa costruzione rickertiana, quel duplice tecnicismo legato alla dimensione umana di cui stiamo facendo questione: la *Technik*, come mezzo indiretto, mezzo di mezzo, è posta accanto al tecnicismo originario proprio della dimensione biologica dell'uomo, del corpo animato – *Leben* e *Lebenwesen* – rappresentante lo strumento primo di realizzazione di senso della nostra esistenza: «*Die [Sinngelbilde], für alle als dieselben verständlich, durch Auge, Mund und Stirn, also durch Körper, zum Ausdruck gebracht werden*»<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> LK, 165.

<sup>62</sup> Cfr. GDP, 169.

<sup>63</sup> H. Rickert, *Thesen zum System der Philosophie*, in «Logos», 21, 1932, pp. 97-102, qui p. 101 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla TH).

<sup>64</sup> GDP, 149.

Questa strumentalità del corpo vivente è sottolineata da Rickert ancora nel saggio del 1911 a partire dalla radice etimologica del termine organismo: «organismo viene da *organon*, cioè strumento, e la parola strumento ha un senso eminentemente teleologico»<sup>65</sup>. Riprendendo la celebre definizione aristotelica della mano come mezzo di ogni mezzo, potremmo ancora dire che, per Rickert, l'organismo è strumento di tutti gli strumenti, è mezzo per eccellenza. In questa veste, l'organismo è il mezzo originario per la realizzazione di fini.

Ora, a partire da tale definizione dell'organico che coinvolge un certo teleologismo, sorge una questione capitale per la comprensione del reticolato concettuale rickertiano fin qui ripercorso. Come abbiamo detto, l'animale ha corpo, ha volto, è portatore di senso: anch'esso, come l'uomo, è parte di quel mondo psicofisico, di cui Rickert fa questione nella ricca analisi ontologica dei *Grundprobleme*. Entrambi sono organismo, secondo la piega strumentale che tale termine assume nelle riflessioni rickertiane. Ma, se nel substrato organico, nella dimensione biologica/psicofisica è possibile rinvenire una strumentalità comune tanto al corpo umano quanto a quello animale, almeno agli animali superiori, e con essa un terreno condiviso per tutto il vivente, occorre domandare: che cosa separa l'animale uomo dalle altre specie? Che cosa solleva l'uomo dalla realtà meramente psicofisica?

Al fine di offrire una risposta a tali quesiti è necessario chiarire in primo luogo la peculiare nozione di organismo delineata da Rickert lungo il suo *Denkweg*, in seno al quale il filosofo realizza un serrato confronto con il sapere biologico, e più in generale con le scienze della vita a lui coeve, facendo di esse un interlocutore privilegiato.

#### 4. *Organismo animale e organismo umano. La conservazione della vita e la cultura*

Fin dalla prima edizione de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert, in seno ad un'indagine sulla formazione concettuale propria delle scienze, chiama in causa la biologia. Più in particolare, nel tracciare la distinzione metodologica tra scienze generalizzanti e individualizzanti – approfondendo e sistematizzando così la suddivisione

---

<sup>65</sup> LK, 145.

windelbandiana tra scienze nomotetiche e idiografiche<sup>66</sup> – il filosofo prende in considerazione lo statuto peculiare della biologia. Se la scienza storica mira a restituire l'individuo dotato di valore, mentre le scienze naturali sono volte a leggi universali; le discipline biologiche, entro tali estremi, assumono uno statuto peculiare, una posizione per così dire intermedia a causa del loro duplice profilo. La biologia, come già osservava Windelband<sup>67</sup>, è tanto scienza storica quanto scienza naturale: essa è un giano bifronte.

Per motivi che dovremmo supporre noti – scrive Rickert – la fissità della specie è stata ormai messa in discussione e, con il problema dell'«origine della specie», si è ormai introdotta in biologia una prospettiva storica. In seguito a tale introduzione, si è riflettuto anche sul carattere storico del vivente in generale e di fatto, oggi, in biologia si è soliti considerare il mondo degli esseri viventi come un unico processo storico [...] Perciò si cerca anche di conoscere la storia di tale processo [...] D'altra parte, però, la biologia presenta anche un versante scientifico-naturale nel nostro senso. Essa, anche quando abbandona il metodo descrittivo scientifico-naturale, non si limita a rappresentare la storia degli esseri viventi, ma tende a trovare leggi che regolino la vita degli organismi, o, quanto meno, ad elaborare concetti che valgano nell'ambito degli organismi<sup>68</sup>.

Il sapere biologico, nella misura in cui mira a delineare una genealogia dell'umano, assume il profilo di scienza storica: la sua ricerca intende restituirci la genesi, l'origine del genere umano, ricostruendo quelle tappe che hanno portato alla sua emergenza sulla terra. In tal modo, essa traccia inevitabilmente una storia dei viventi, divenendo, in primo luogo, *Kulturwissenschaft*. Dall'altra lato, però, la ricerca biologica, nell'ottica rickertiana, non è riducibile solo ad un tipo di indagine squisitamente storica. Le scienze della vita hanno, al contempo, come proprio fine la scoperta delle leggi invarianti che dominano il regno

---

<sup>66</sup> Si parla di approfondimento della distinzione windelbandiana da parte di Rickert, perché, come ben sottolineato da Donise, nell'impianto rickertiano, «la distinzione metodologica viene approfondita nel senso che viene connessa all'elaborazione concettuale (*Begriffsbildung*) che caratterizza le diverse discipline» (A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo, Napoli 2002, p. 14). Con tale approfondimento, come osserva Rossi, «questa distinzione assume una nuova fisionomia, poiché dalla differenza di metodo Rickert cerca di derivare anche una distinzione di oggetto in senso gnoseologico, cioè di oggetto definito e caratterizzato attraverso il procedimento di elaborazione concettuale proprio rispettivamente delle due forme di conoscenza». (P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956, p. 168)

<sup>67</sup> Ancor prima di Rickert è Windelband a sottolineare la duplice natura – nomotetica e idiografica – della ricerca biologica: «come sistematica, infatti, questa scienza è di carattere nomotetico, almeno in quanto considera i tipi di esseri viventi rimasti gli stessi in alcuni millenni di osservazione umana, e la loro forma regolata da leggi fisse. Come storia dell'evoluzione, descrivendo la successione degli organismi terrestri come un processo di differenziazione o di trasformazione graduale nel corso del tempo, il cui ripetersi in un qualsiasi altro corpo celeste non solo non è di certo, ma non è nemmeno probabile, è una disciplina idiografica, storica» (W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, op. cit, pp. 163-164).

<sup>68</sup> LEN, 151-152.

organico. In questo preciso senso, essa è scienza naturale, è scienza generalizzante, è scienza di leggi. A partire da questo duplice profilo che contraddistingue, sul piano metodologico, la biologia dalle altre scienze, Rickert appronta una definizione univoca del campo d'indagine biologico identificato con gli enti fisici dotati di un certo teleologismo, a cui si può guardare o da una prospettiva che mira a restituirne la storia o da una prospettiva che ne indaga le leggi:

Questa disciplina si può definire anche come la scienza di corpi fisici che sono strutturati in un'unità teleologica. Quest'unità è così inseparabile dal concetto di organismo, che noi chiamiamo gli esseri viventi "organismi" solo per la loro connessione teleologica. Dunque, un'evoluzione organica è necessariamente un'evoluzione teleologica, e quindi una scienza che si occupa di essa non può mai fare astrazione dalla teleologia<sup>69</sup>.

L'oggetto d'indagine della biologia è rappresentato da quel che Rickert nomina unità teleologiche. La natura teleologica di tali unità rappresenta, nelle *Grenzen*, la linea di demarcazione che distingue la sfera dell'organico dal regno inorganico. Tuttavia, tale teleologismo, che delimita lo spazio del vivente, non è declinabile in termini metafisici: ogni qualvolta Rickert, nel corso del suo *Denkweg*, si confronta con il sapere biologico, egli tende a derubricare il termine teleologismo da ogni ipotesi metafisica, come quella che grava nel campo del vitalismo<sup>70</sup>. Per Rickert, la forma organica, intesa come intero formato da parti che cooperano alla conservazione dell'intero stesso<sup>71</sup>, non è organizzata secondo cause finali, bensì si struttura a partire da una peculiare dinamica che permette di ricollocare l'organico nel campo del meccanicismo fisico, senza tuttavia ridurlo alle sue leggi: l'organico non è un mero complesso puramente meccanico di atomi, ma neppure un ente dotato di una qualche entelechia, come voleva il neo-vitalismo di Driesch. Dunque, se il teleologismo metafisico opera un'inversione nella coppia causa-effetto, incompatibile con i dati empirici, vi è un diverso tipo di teleologia che non entra in conflitto con la catena casuale

---

<sup>69</sup> LEN, 243.

<sup>70</sup> In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* Rickert presenta la metafisica che soggiace al vitalismo quale elemento deleterio per la solida tradizione delle scienze della natura: «se prescindiamo da una parte della ricerca biologica, in cui la mancanza di chiarezza sul significato scientifico-naturale del principio di evoluzione, originariamente del tutto storico, ha causato alcune confusioni, e in cui l'idea di scopo congiunta al concetto di organismo conduce ancor sempre alle inquietanti interpretazioni metafisico-teleologiche del "vitalismo", le scienze della natura godono di una solida tradizione» (H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J.C.B Mohr, Tübingen 1926; trad. it. di L. Rossetti e M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979, p. 59. Tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla KNW)

<sup>71</sup> Cfr. LEN, 244.

meccanicistica e che è intermedio tra il semplice mutamento e lo sviluppo dominato da una causa finale:

Ciò che rientra in questo concetto è sempre una serie di stadi, collegati tra loro da una causalità empirica, in cui ogni stadio costituisce la causa dello stadio successivo, ma l'intero processo viene considerato come se si muovesse in una direzione determinata, cioè verso un fine determinato. Esso viene quindi concepito come un'evoluzione teleologica, in quanto le sue diverse parti cooperano al raggiungimento di questo fine<sup>72</sup>.

Tale *concezione* teleologica non presuppone alcuna causa finale *in senso forte* e costituisce proprio per tale motivo, agli occhi di Rickert, il concetto di evoluzione con meno presupposti metafisici. La finalità è necessariamente posta dal biologo nella comprensione del fenomeno, senza che per questo il fenomeno osservato abbia, *possieda* un fine: non si ha la precedenza di un fine che sia causa dell'evoluzione, seppur si possa cogliere un'ineludibile direzione nella catena causale. Ciò vale sia a livello ontogenetico che filogenetico. Nello sviluppo del singolo organismo, così come nell'evoluzione della specie, non vi è un fine prestabilito, bensì tale sviluppo e tale evoluzione permettono di essere letti *come se* vi fosse un fine. Ora, da questa cornice di riflessioni sorge il seguente problema: come possiamo spiegare tale nozione, per così dire, debole di teleologismo? Come si giustifica il "come se" del muoversi in una direzione?

Il carattere teleologico degli organismi ha, di certo, in primo luogo, per Rickert un valore metodologico. La biologia non può ridurre il suo campo d'indagine a un ammasso di atomi o a una serie di leggi comuni anche all'inorganico: se facesse ciò perderebbe inevitabilmente il terreno a partire dal quale è possibile indagare il vivente nella sua differenza dal non-vivente. Tuttavia, l'appello a un certo teleologismo non risponde, nel reticolato concettuale rickertiano, soltanto a una mera istanza metodologica. Secondo la relazione stabilita tra metodo e oggetto d'indagine nelle *Grenzen*, si può osservare che, benché un medesimo materiale possa essere indagato secondo metodi differenti, vi è comunque una certa corrispondenza tra contenuto e forma, tra oggetto e metodo<sup>73</sup>. A questo proposito, nel caso

---

<sup>72</sup> LEN, 246.

<sup>73</sup> Riguardo alla relazione metodo-materiale, Rickert, nelle *Grenzen*, precisa che «non vorremmo certo favorire una mutuazione acritica dei metodi da un ambito di lavoro scientifico ad un altro, crediamo piuttosto che le peculiarità dei metodi nei *particolari* debbano sempre corrispondere alle peculiarità del materiale da elaborare» (LEN, 100).

specifico del vivente, decisiva è l'argomentazione rickertiana presentata in *Lebenswerte und Kulturwerte*:

Non a causa della loro conformità allo scopo gli organismi sono così come essi ora sono e si possono osservare in questa loro esistenza, bensì perché essi sono diventati così come sono e si possono perciò anche così conservare, essi sono afferrati da se stessi in questa loro esistenza valida come conformi a uno scopo<sup>74</sup>.

In breve, i viventi non sono ciò che sono perché conformi a un fine, bensì, a partire da ciò che essi sono, è possibile coglierli come orientati a un determinato scopo. Sul piano metodologico, potremmo dire che l'oggetto d'indagine è tale per cui esso si lascia afferrare come teleologicamente orientato, senza che questo implichi una qualche ingerenza metafisica nella catena causa-effetto. A riprova di quanto detto fin d'ora Rickert dichiara, in tono perentorio, che «un fine c'è sempre e solo per gli uomini»<sup>75</sup>: l'organismo animale non *ha* un fine, non possiede un fine. A partire da quest'ultima affermazione, sulla quale dobbiamo ora soffermarci, siamo ritornati alla questione da cui avevamo preso le mosse, quella relativa alla differenza antropologica, ossia alla linea di demarcazione tra uomo e animale.

Allo scopo di tracciare tale linea, possiamo osservare che, se, come abbiamo visto, il corpo è caratterizzato da un tecnicismo originario, questo tecnicismo non è assegnato da Rickert all'intero regno dell'organico, ma alla sola dimensione umana: solo l'uomo ha un fine, si pone un fine, di converso l'animale, mosso da una catena causale in una determinata direzione, non possiede un fine, non sa del proprio fine. Il suo corpo è mezzo per la conservazione, è dispositivo di realizzazione di "valori" vitali (quali il sostentamento e la riproduzione). Tuttavia l'animale non sa del proprio corpo come strumento per un fine e per questa ragione lo scopo non stabilisce per esso delle norme, di fronte alle quali prendere posizione. L'animale non *mira* alla propria conservazione, non *ha* di mira la propria sopravvivenza: l'animale meramente vive e nel suo vivere si lascia cogliere come teleologicamente orientato. In questo senso, se si può riscontrare una medesima base istintuale e pulsionale tra uomini e animali (le cui strutture organiche sono unità teleologiche,

---

<sup>74</sup> LW, 149.

<sup>75</sup> LW, 146.

ma, come abbiamo visto, non in senso forte) occorre, tuttavia, registrare tra essi una decisiva differenza che chiama in causa, in ultima istanza, la cultura:

Noi distinguiamo gli oggetti della cultura sia da ciò che viene valorizzato e desiderato da tutti in maniera istintiva, come pure da ciò che deve la sua valutazione come bene non solo al mero istinto, ma anche ai soli impulsi di una disposizione d'animo individuale<sup>76</sup>.

In questo decisivo passaggio della terza edizione de *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Rickert non colloca ciò che è valorizzato da tutti in maniera istintiva o pulsione nell'alveo della cultura: l'universalità dei valori vitali, il semplice fatto che tutti noi ci volgiamo a questi valori, non rende tali valori *Eigenwerte*, ossia valori in senso proprio. Secondo tale prospettiva, possiamo osservare che il corpo umano è strumento di vita dotata di senso, laddove questo senso è cultura, è realizzazione di valori *propri*, mentre, *e converso*, il corpo animale mira, senza *avere* di mira, esclusivamente la propria conservazione. Il senso espresso dal volto dell'animale, così come i valori vitali che persegue pur senza possederli come fini, non fa dell'animale un essere dotato di cultura, ossia di valori in sé. Dunque, se l'organismo animale e quello umano possono essere intesi entrambi come unità teleologiche, si può ora osservare che vi è una seconda forma di finalismo che affranca l'uomo dalla dimensione meramente biologica a cui è inevitabilmente legato: l'essere umano ha come *telos* ciò che Rickert chiama cultura in senso stretto, entro i cui confini la nostra *humanitas* rivela la sua più intima essenza. Ma, se, come abbiamo appena lumeggiato, ciò che distingue l'uomo dall'animale è la *Kultur* (di cui il corpo umano rappresenta uno strumento di realizzazione) è necessario precisare in che modo Rickert traduca questo concetto nei termini valoriali, ovverosia alla luce di quello che, nell'antropologia assiologica, è il dispositivo di comprensione dell'umano.

##### 5. Il profilo comunitario dei valori: l'uomo come animale sociale

Il plesso cultura-natura rappresenta un luogo privilegiato di riflessione nel quadro concettuale offerto da Rickert lungo il suo *Denkweg*. Tale diade è dapprima formalizzata, entro le opere metodologiche, nei termini di ripetizione (natura) e irripetibilità

---

<sup>76</sup> KNW, 72.

(cultura/storia)<sup>77</sup>, per poi essere collocata dal filosofo al centro dell'indagine antropologica presentata nei *Grundprobleme*. Nel tentativo di definizione dei confini dello spazio propriamente umano, la nozione di cultura costituisce, infatti, la pietra angolare su cui Rickert intende erigere la propria *philosophische Anthropologie*: «per l'antropologia la cosa principale posta in questione non è l'uomo naturale (*Naturmensch*), bensì l'uomo culturale (*Kulturmensch*)»<sup>78</sup>.

Ora, il primato di ciò che è definito nei termini di uomo culturale si fonda su un presupposto inaggirabile che informa il procedere dell'indagine antropologica rickertiana: fattualmente non è possibile trovare alcun *Naturmensch*. L'essere umano è già sempre uomo culturale per quanto possa essere *kulturarmen Menschen*, ossia povero di cultura. Secondo tale prospettiva, il *genus humanum* fa la sua comparsa sul globo terrestre nella singolare figura di essere *culturale*, ove *Kultur* è un altro nome per designare la nostra *humanitas*: l'essere umano è, per Rickert, essere culturale.

Tale primato dell'uomo culturale ha come prima inevitabile conseguenza la relegazione della nozione di uomo naturale sullo sfondo delle riflessioni rickertiane, pur rivestendo tale nozione una funzione decisiva nella comprensione della genesi del vivente umano. Come abbiamo già visto per il corpo, la natura costituisce, infatti, la condizione di emergenza della cultura. A questo proposito, potremmo dire che il corpo e la natura sono, agli occhi di Rickert, il *transcendentale*: essi rappresentano la condizione di possibilità dell'esperienza umana nel mondo. Senza il corpo l'uomo non potrebbe avere alcuna vita e tantomeno una vita dotata di senso. Il corpo non rappresenta, dunque, un'appendice posticcia e secondaria nella costituzione della sfera umana, bensì esso è la *conditio sine qua non* della genesi di tale sfera. Proprio a partire da questa premessa, delle cui conseguenze faremo questione in seguito, il filosofo si propone di delineare i tratti di ciò che è natura e ciò che è cultura, coinvolgendo il concetto di valore, nel paragrafo della sua ultima opera significativamente intitolato *Der Mensch und die Kultur*, in cui si coagulano i risultati del suo intero itinerario di pensiero.

---

<sup>77</sup> È opportuno osservare che rispetto alle nozioni di cultura/natura Rickert realizza, come ben osservato da Giugliano, e come approfondiremo nel prossimo capitolo, «una desostanzializzazione critica [...] operando una loro funzionalizzazione e riconcettualizzazione assiologico culturale in termini temporali di: Ripetizione-Iterazione e/o Irripetibilità-Unicità». Tale operazione, di estrema importanza per i nostri fini, si realizza originariamente nelle *Grenzen*. Cfr. A. Giugliano, *Antimetafisica del valore: per un congedo filosofico dal pensiero di Heinrich Rickert*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 3-26, qui p. 13.

<sup>78</sup> GDP, 158.

Come già nella terza edizione di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* e ancor prima nelle *Grenzen*, Rickert avvia la sua ricognizione a partire dall'etimo latino dei termini in questione: «natura viene da *nasci*. L'espressione indica il vegetale, il quale sorge da se stesso senza il nostro intervento e noi lo abbandoniamo alla sua stessa crescita. Perciò esso rimane "naturale". Di contro la cultura è la quintessenza di ciò che noi "curiamo" (*pflügen*)»<sup>79</sup>. Ancorandosi all'origine agreste dei termini e giocando sul duplice significato del verbo *pflügen* (coltivare/curare), Rickert oppone, nel tentativo di presentare le differenti nozioni di natura e cultura, le *Kulturpflanzen* alle *Naturpflanzen*: il primo tipo di pianta è *coltivata* dall'uomo, il secondo sorge spontaneamente.

A partire da questa distinzione, per così dire, 'botanica' si può osservare che noi coltiviamo, curiamo ciò che ha valore, ciò che è, in qualche misura, legato al piano valoriale. La cultura è, dunque, in primo luogo, un concetto di valore (*Wertbegriff*), per cui gli oggetti culturali sono beni (*Güter*), ossia enti a cui inerisce (*haften*) un valore mediante la dimensione intermedia del senso.

Di contro al piano culturale, declinato assiologicamente da Rickert, si erge la natura, che si rivela, invece, indifferente ai valori e che, come abbiamo già avuto modo di notare nel caso del corpo umano, funge da strumento per la realizzazione della sfera di validità. Ma, se, secondo quanto proposto in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* e parallelamente in *Lebenswerte und Kulturwerte*, non è possibile annoverare nell'alveo dei valori propri i cosiddetti valori vitali, è necessario ora chiarire che cosa contraddistingue i valori culturali costitutivi dello spazio propriamente umano. Tale quesito conduce l'indagine rickertiana su quel terreno di ricerca che era stato inaugurato dalla ricerca antropologica di Scheler e Plessner, al cui centro si ergeva la questione capitale: qual è la posizione dell'uomo nel mondo?

La risposta di Rickert a tale quesito è inequivocabile: «uno dei mondi, nei quali l'uomo vive come intero uomo, è chiamato comunità o mondo sociale, e se noi vogliamo comprendere la posizione dell'uomo rispetto al "mondo" (*die Stellung des Menschen zur "Welt"*), dobbiamo prendere in considerazione anche la posizione che l'uomo ha all'interno della comunità o società»<sup>80</sup>. L'uomo è *ein soziales Wesen*, è essere sociale. Fin dalla sua nascita, l'essere umano è accolto in una comunità; la sua esistenza non potrebbe svolgersi se

---

<sup>79</sup> GDP, 158.

<sup>80</sup> GDP, 154.

non all'interno del circolo sociale (*soziale Kreise*), entro le diverse forme che esso assume: famiglia, stato, popolo e intera umanità.

A riprova del carattere sociale dell'uomo, le stesse tendenze antisociali che possono attraversare l'umano presuppongo, nell'ottica rickertiana, una società, una comunità in cui potersi manifestare. Allo stesso modo, l'annosa diatriba tra individualismo e collettivismo/socialismo – molto accesa negli anni della stesura dei *Grundprobleme* – non rappresenta per Rickert alcun problema filosofico rilevante, che metta in discussione la natura sociale dell'uomo, poiché se da un lato «ogni uomo è un individuo, cioè fattualmente diverso da tutti gli altri uomini», dall'altro lato «ogni uomo come individuo, allo stesso tempo, rimane un membro della società in cui vive»<sup>81</sup>: non vi è un qualche primato di un elemento sull'altro.

Tale definizione di uomo, di chiara matrice aristotelica, getta luce su ciò che sia cultura e sul carattere squisitamente sociale dei valori<sup>82</sup>, il quale è lumeggiato da Rickert già nelle sue prime opere. Fin dalle rigorose analisi dell'elaborazione concettuale della scienza storica svolte nelle *Grenzen*, Rickert sottolinea il carattere di universalità/generalità (*Allgemeinheit*) del valore, nel duplice senso – effettivo (*faktische*) e normativo (*normative*) – di un valore «realmente riconosciuto da tutti, oppure un valore che tutti si aspettano che venga riconosciuto»<sup>83</sup>. Ora, tali valori, osserva il filosofo, «si danno solo per gli uomini che vivono in una qualsiasi forma di *comunità*, e che quindi sono esseri *sociali*, in senso lato»<sup>84</sup>. La generalità dei valori presuppone una comunità di individui che li condivide: tale comunità è formata da esseri sociali.

Proprio in virtù del profilo comunitario dei valori in sé, del loro essere condivisi dalla società, non si possono annoverare tra di essi i valori vitali, nella misura in cui tali valori sono perseguiti, come abbiamo visto, a partire da un mero impulso naturale (*Naturtrieb*)<sup>85</sup>. Di contro alle istanze pulsionali incarnate dal singolo, «i valori universali che orientano l'elaborazione concettuale storica devono costituire *un compito comune* a tutti i membri di

---

<sup>81</sup> GDP, 156.

<sup>82</sup> Benché nel sistema dei valori elaborato da Rickert vi siano valori asociali e impersonali, il filosofo specifica che l'individuo fuori dalla società è solo una finzione, per cui anche questi valori sono da comprendere, almeno secondo un certo aspetto, come sociali: «Isoliertes Individuum als Kulturmensch ist Fiktion» Cfr. SP, 49.

<sup>83</sup> LEN, 303.

<sup>84</sup> LEN, 304.

<sup>85</sup> Cfr. LEN, 305.

una comunità»<sup>86</sup>. I valori per essere tali devono essere una *gemeinsame Angelegenheit*, un compito condiviso: essi rappresentano un *affaire* per l'intera società.

A partire da tale profilo sociale-comunitario dei valori, la cultura è definita da Rickert – entro la fitta trama concettuale delle *Grenzen* – nei termini di «nome comune a tutti quei beni che tutti i membri di una società dovrebbero avere a cuore e di cui dovrebbero prendersi cura»<sup>87</sup>. Tale definizione, che coinvolge il prendersi cura in comune di alcuni beni, conduce, tuttavia, a un'apparente aporia nel quadro concettuale rickertiano: è possibile escludere tra i beni di cui l'intera società dovrebbe prendersi cura quelli che sono comunemente e significativamente chiamati beni primari?

Di fronte a tale questione è necessario precisare che gli stessi valori vitali rientrano nella nozione di cultura – seppur non in senso stretto – nella misura in cui essi sono perseguiti dall'intera comunità e non consegnati al solo stato pulsionale e istintuale dell'umano. Le organizzazioni sociali che vengono create dai membri di una comunità al fine di soddisfare i propri bisogni hanno validità comune<sup>88</sup>. Tuttavia, come già visto, tali valori sono solo condizionali: essi sono condizione per la realizzazione di altri valori e, per tale ragione, sono strumenti al pari della tecnica e dell'economica. I *Bedingungswerte* rappresentano, in altri termini, mezzi per dei fini, non valori in sé. Tale capitale distinzione coinvolge, nelle dense pagine dei *Grundprobleme*, la differenza tra i concetti di *Kultur e Zivilisation*:

Noi chiamiamo cultura solo i beni che vanno oltre alla conservazione della vita e beni rimangono anche se essi non possiedono alcun significato per la vita. Con civilizzazione sono da indicare, di contro ai primi, i beni che non sono concepibili senza una relazione alla conservazione della vita naturale o i quali devono essere considerati per altri motivi come mero mezzo per la realizzazione di fini di senso e di valore<sup>89</sup>.

La cultura in senso stretto è dunque formata da valori autonomi, mentre i valori condizionali sono da collocare nell'alveo della più ampia nozione di *Zivilisation* o nel quadro generale onnicomprensivo della *Gesamtkultur*<sup>90</sup>, della cultura generale, in cui rientrano tutti i tipi di valore: *Lebenswerte, Zivilisationswerte e autonome Werte*. I primi sono volti

---

<sup>86</sup> LEN, 305.

<sup>87</sup> LEN, 306.

<sup>88</sup> LEN, 305.

<sup>89</sup> GDP, 170.

<sup>90</sup> GDP, 183.

esclusivamente alla conservazione della vita, i secondi sono mezzi o al servizio della vita o dei valori propri, i quali rappresentano i fini ultimi della nostra esistenza mondana.

A partire da queste brevi considerazioni sul carattere culturale-sociale dell'uomo legato al profilo valoriale, si chiarisce ancor meglio quanto già detto riguardo alla differenza antropologica. L'animale non ha cultura, ovverosia, specifichiamo ora, non condivide valori, poiché – scrive il filosofo – «vi è una cultura solo in una comunità di membri che considerano certi valori come compito comune, ossia come valori normativamente validi, e quindi prendono posizione rispetto ad essi con la loro coscienza del dovere»<sup>91</sup>. Differentemente dall'uomo, gli animali non hanno compiti comuni, non hanno norme di fronte a cui prendere posizione, non informano la loro vita per mezzo di un piano valoriale: essi non sono esseri sociali, benché vivano in comunità. Proprio per tale assenza strutturale di valori condivisi, ogni tentativo di avvicinare le comunità animali a quelle umane è condannato da Rickert a essere solo una deviante analogia, un gioco di specchi:

sarebbe facile mostrare che il trasferimento di concetti della cultura umana alle comunità animali, nella maggior parte dei casi, è un'analogia per gioco e deviante. Che cosa bisogna intendere con la parola "Stato", se essa indica tanto il regno tedesco quanto anche l'alveare; che cosa con la parola "opera d'arte" se con essa ci si riferisce tanto alle tombe micenee di Michelangelo quanto al cinguettio degli uccelli?<sup>92</sup>

Ora, se il carattere squisitamente sociale dell'uomo, il suo avere compiti comuni, è precluso all'animale, vi è un altro elemento che si lega intimamente ad esso ed è a esclusivo appannaggio dell'umano: l'essere umano è il solo animale storico. Le *untermenschliche Gemeinschaften* – così Rickert definisce le società animali nelle *Grenzen* – sono astoriche. Accanto alla socialità, troviamo la storicità quale secondo elemento costitutivo dell'essere umano.

## 6. L'animale storico e il sistema aperto dei valori

Gran parte dei lavori rickertiani assumono come proprio oggetto d'indagine la storia, secondo una duplice prospettiva: in primo luogo, la *Geschichte* è intesa, da un punto di vista

---

<sup>91</sup> LEN, 373.

<sup>92</sup> KNW, 75.

metodologico, nel significato di *scienza storica*, la cui *Begriffsbildung* è sottoposta dal filosofo a una serrata analisi. In secondo luogo, il procedere storico è studiato, da una prospettiva materiale-contenutistica, mediante la nozione di individuo. Questo duplice profilo informa già le prime opere di Rickert, le quali mirano primariamente a elaborare una vera e propria metodologia della scienza storica, potremmo dire, una teoria formale della storia, che coinvolga, però, seppur in modo subalterno e marginale, anche il profilo materiale dell'oggetto storico. Così, se da un lato, nelle *Grenzen*, Rickert intende esibire l'«inapplicabilità del metodo scientifico-naturale all'oggetto storico» al fine di tracciare «i lineamenti» di quella che egli definisce «l'essenza logica della storia»<sup>93</sup>; dall'altro lato, nelle analisi proposte dal filosofo, si fa questione dello stesso individuo storico e con esso della storicità dell'umano. Di questa duplicità<sup>94</sup> sono informate non solo le *Grenzen*, ma anche il saggio *Über die Aufgabe einer Logik der Geschichte*<sup>95</sup> e ancor prima lo scritto *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, risalente, nella sua prima edizione, al 1899.

Più precisamente, con tali opere, Rickert si propone di rivendicare l'autonomia del metodo storico di contro alla pervasiva ingerenza, nell'ambito delle *Kulturwissenschaften*, del metodo generalizzante proprio delle scienze naturali. Tale rivendicazione colloca legittimamente le ricerche di Rickert sul fertile terreno delle indagini del suo maestro Windelband, rivolte, in quegli stessi anni, a emancipare le scienze storiche dal dominio delle scienze naturali. Con le riflessioni di Windelband e Rickert, il problema della storia, affrontato da Dilthey almeno un decennio prima della famosa *Rektoratsrede* di Strasburgo, assume una prospettiva prevalentemente, ma non esclusivamente formale e metodologica, caratterizzante l'impostazione filosofica del neokantismo sudoccidentale, alla cui base vi è la capitale distinzione windelbandiana tra scienze nomotetiche e idiografiche, fondata non

---

<sup>93</sup> LEN, 1-2.

<sup>94</sup> Questa duplicità è messa in luce dallo stesso Rickert, nella quarta edizione delle *Grenzen*, di contro all'accusa troeltschiana di vuoto formalismo mossa al suo impianto teorico: «noi abbiamo tenuto conto tanto del metodo quanto *anche* delle costituzioni interne del materiale (*Material*) della storia; e se in un'introduzione *logica* alle scienze storiche abbiamo posto *in primo piano* il metodo, non lo si può di certo definire una 'forzatura'. Ovviamente per noi è stata sempre decisiva, da un punto di vista metodologico, *in primo luogo*, una 'finalizzazione esterna', affinché non restasse alcun dubbio sulle opposizioni *logiche* più generali, che anche Troeltsch non contesta, ma riconosce esplicitamente. Ma, da quando ci siamo volti verso il concetto di *centro* storico, tutto ha teso a dimostrare come la finalizzazione 'esterna', metodologicamente giustificata, *corrisponde* esattamente all'essenza (*Wesen*) 'interna' del materiale storico centrale». (H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, a cura di M. Catarzi, Soveria Mannelli 2005, p. 84).

<sup>95</sup> H. Rickert, *Über die Aufgabe einer Logik der Geschichte*, in «Archiv für Philosophie», sez. II: «Archiv für systematische Philosophie», vol. 8, a cura di W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Chr. Sigwart, L. Stein, E. Zeller, Berlin 1902, fascicolo 2, pp. 137-163.

sulla contrapposizione oggettiva tra natura e spirito, come voleva Dilthey, bensì sul carattere formale dei loro fini.

Di queste opere rimangono feconde tracce nell'antropologia filosofica rickertiana, la quale accoglie in sé non tanto e non solo le genuine istanze metodologiche promosse da tali lavori, ma anche i risultati raggiunti sul versante contenutistico-materiale, ovverosia nella presa in esame della natura storica dell'uomo: «l'uomo come oggetto dell'antropologia è sempre anche storicamente condizionato. Finché non vi prestiamo attenzione – scrive Rickert nei *Grundprobleme* – noi non abbiamo nulla a che fare con la “piena” realtà dell’“intero uomo”, dunque non ci comportiamo in modo filosofico-universale»<sup>96</sup>. In altri termini, la necessità di restituire un'immagine onnicomprensiva dell'uomo richiede, esige, in seno all'indagine antropologica, di farsi carico della storicità propria dell'umano e della sua cultura: «tutta la cultura sorge gradualmente o costituisce il prodotto di ciò che chiamiamo storia (*Geschichte*)»<sup>97</sup>.

Al fine di comprendere tale storicità della cultura, Rickert si avvale di nuovo, nei *Grundprobleme*, della contrapposizione concettuale *Kultur-Natur*. Se la natura di contro alla cultura appariva, agli occhi del filosofo, come ciò che sorge spontaneamente; essa stessa di contro alla storia appare come ciò che rimane invariato, come ciò che si ripete sempre in modo identico, a differenza di ciò che muta nel corso del tempo: le leggi della natura non subiscono variazioni, laddove la storia è mutamento, crisi e rivoluzione. Per Rickert, in altri termini, la *Geschichte* non segue leggi universali, non è ordinata secondo principi regolatori. Tuttavia, tale assenza nomologica non risolve il procedere storico in un vortice relativistico, che renderebbe impossibile asserire alcunché di valido per tutti gli uomini<sup>98</sup>.

Contro i pericoli filosofici di un tale relativismo, alla cui celebrazione è strettamente legato il successo delle cosiddette filosofie della vita, Rickert contrappone tanto la validità universale di alcuni valori (validità che può essere riconosciuta in ogni epoca storica) quanto la stessa natura, la quale è condizione strumentale permanente di ogni tipo di cultura. Dunque, il filosofo ritiene possibile individuare, nel groviglio di eventi che formano la storia, tanto un set stabile di valori atemporali quanto un sostrato corporeo altrettanto sovra-storico<sup>99</sup>. Da tale presupposto consegue poi la proposta rickertiana, a prima vista paradossale,

---

<sup>96</sup> GDP, 162.

<sup>97</sup> GDP, 161.

<sup>98</sup> Cfr. GDP, 163.

<sup>99</sup> Cfr. GDP, 165.

avanzata già nelle sue prime opere, di un sistema *aperto* di valori che tenga conto del permanere di alcune strutture valoriali nella mutevolezza delle culture umane: vi sono elementi atemporalmente che permettono di comprendere l'essere umano. A proposito dell'apparente contraddittorietà del progetto di un sistema aperto di valori nel saggio *Vom System der Werte* apparso su *Logos* nel 1913 Rickert chiarisce: «L'apertura [del sistema] si riferisce piuttosto solo alla necessità di far giustizia dell'indeterminatezza della vita culturale storica, e la sistematicità vera e propria si può basare su dei fattori che sovrastano ogni storia, senza però entrare in conflitto con essa»<sup>100</sup>.

La possibilità di rintracciare elementi sovra-storici a partire dal fertile terreno della storia – idea mutuata da Windelband, per il quale la storia è «organo della filosofia»<sup>101</sup> – non permette di mettere capo a un sistema chiuso di valori<sup>102</sup>, che sarebbe contraddetto già il giorno successivo alla sua elaborazione – nota ironicamente Rickert<sup>103</sup>. La mutevolezza della storia, la sua strutturale apertura al futuro, non rende legittimo qualsivoglia sistema chiuso, esaustivo, onnicomprensivo. Ma, una volta esclusa la possibilità di realizzare un tale sistema, occorre ora ancora comprendere in che modo sia possibile individuare elementi sovra-storici a partire dalla storia e come essi siano concepiti da Rickert.

Nei *Grundprobleme*, riprendendo gran parte dei risultati filosofici ottenuti nei suoi lavori precedenti, in modo particolare nel *System der Philosophie*, il filosofo presenta come premessa inaggirabile per la realizzazione di tale sistema la distinzione concettuale tra forma e contenuto: ciò di cui si è alla ricerca in un sistema valoriale è la forma, la struttura invariante, non i singoli contenuti che le forme valoriali accolgono nelle varie epoche storiche<sup>104</sup>. Così, se l'analisi fenomenologica dei beni, ossia degli oggetti portatori di valori, è il *medium* privilegiato per la comprensione dello stesso piano valoriale, la filosofia non deve arrestare la propria indagine ai soli beni, ma deve volgersi ai valori che essi incarnano. La singola opera d'arte, ad esempio, non è *il* bello, ma essa è portatrice del valore della

---

<sup>100</sup> VSW, 37.

<sup>101</sup> W. Windelband, *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie* (1907), in Id., *Präudien*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1915, pp. 1-23; trad. it. di R. Arrighi, *La filosofia contemporanea e il suo compito*, op. cit., pp. 17-33, p. 31.

<sup>102</sup> Nell'affrontare il plesso problematico essere/dover-essere, Melandri sottolinea, con estrema precisione e straordinaria vicinanza a Rickert, che «di un sistema di valori acquisito come concluso si potrà parlare soltanto per il passato, relativamente a una civiltà e a un'epoca storica, e anche in questo caso si dovrà esser consapevoli che l'universalità delle nostre qualificazioni non è, al massimo, che innanzi tutto e per lo più» (E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 222).

<sup>103</sup> VSW, 36.

<sup>104</sup> Cfr. GDP, 175.

bellezza e così, attraverso un'analisi di essa, si può gettare luce tanto sulla declinazione che tale valore assume in una determinata epoca quanto sulle strutture invarianti dell'arte. Così – come Rickert affermava già nel suo *System* – «bellezza e verità sono valori formali nella loro astrattezza che prestano il carattere della valorialità alle formazioni di senso (contenutisticamente piene) di vero e bello»<sup>105</sup>. Con tali forme – verità, bellezza, eticità, felicità, per citarne solo alcune – è possibile rendere ragione della storicità dell'uomo senza ingoiarlo in un relativismo a partire dal quale non si potrebbe più restituire dell'umano alcuna immagine globale, sancendo così il fallimento di ogni indagine antropologica che smarrirebbe ineluttabilmente il suo oggetto.

Ora, di tale sistema dei valori e del suo estremo formalismo, contro cui si sono scagliati filosofi quali Heidegger e Troeltsch<sup>106</sup>, tratteremo tra breve, mentre il punto che qui preme sottolineare è la nozione stessa di storia sottesa al progetto di un sistema aperto. Di tale nozione purtroppo Rickert non fornisce decisive indicazioni nei *Grundprobleme*, bensì solo nelle sue opere metodologiche, la cui analisi impegnerà il prossimo capitolo. Ma, rimanendo sul piano dell'accenno, possiamo anticipare fin d'ora che, presupposta a un sistema aperto di valori, vi è una peculiare nozione di storia, intesa come un intero organico – formato da parti – strutturalmente aperto al futuro e orientato alla realizzazione del piano assiologico. I valori estetici, etici, religiosi, erotici e teoretici forniscono così uno stabile approdo per comprendere la storia e l'uomo: essi rappresentano quelle strutture invarianti che si declinano in modo diverso nelle differenti epoche storiche. Ora, la storia intesa come intero aperto, sotteso al sistema valoriale, costituisce, come vedremo nell'ambito di una logica dell'umano, una lente concettuale decisiva al fine di comprendere la sfera umana. Prima, però, di guardare a come questa lente concettuale agisca negli scritti metodologici dei tre

---

<sup>105</sup> H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921, p. 120 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla SYS).

<sup>106</sup> Sul carattere formale e metodologico assunto dal neokantismo sudoccidentale rispetto al problema della storia nello scarto dalla trattazione diltheyana del problema si è espresso a più riprese, in tono esplicitamente polemico, Heidegger che, nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* del 1925, parla di una «banalizzazione dell'impostazione diltheyana da parte di Windelband e Rickert» e attribuisce loro una «vuota metodologia». La polemica heideggeriana sull'impostazione formale di Rickert e Windelband è ripresa un anno più tardi nelle cosiddette conferenze di Kassel dedicate a Dilthey. Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova 1999, pp. 22-23; Id., *Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925), hrsg. von F. Rodi (Bochum), in *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992/93, pp. 143-177; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001, p. 26. Le critiche di Troeltsch all'arido formalismo di Rickert sono presenti in Id. *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen 1922, p. 154, 156.

filosofi, occorre precisare ciò che è coinvolto nella strutturale apertura della storia, ossia quel peculiare concetto di presa di posizione che l'impianto valoriale rickertiano porta da sempre con sé fino ai suoi ultimi sviluppi, ossia entro il campo d'indagine aperto dall'antropologia filosofica.

### 7. *Il soggetto etico tra presa di posizione e libertà*

La nozione di presa di posizione è presentata da Rickert, quale elemento centrale nella comprensione dell'umano, già nella parte dei *Grundprobleme der Philosophie* dedicata all'ontologia e più in particolare al mondo profisico. Dopo aver concentrato la propria attenzione sul mondo psicofisico (*Sinnenwelt*) prima e dell'esperienza (*Erfahrungswelt*) poi, Rickert perviene, infatti, alla nozione di *protophysische Welt*, nella quale si può scorgere la soluzione – che coinvolge il concetto di *Stellungnehmen* – offerta dal filosofo al capitale problema dell'unità del mondo<sup>107</sup> (*Welteinheit*). Il mondo, fatalmente disarticolato in parti sensibili e non-sensibili, realtà e valori, – le quali, sottoposte all'operatività oggettivante delle scienze, danno luogo a ciò che Rickert nomina *Objektwelt* – risulta ineluttabilmente frammentario, disgregato, mancante di unità fintanto che non si risalga al di là di tali oggettivazioni in direzione di una *Vorderwelt*, di un mondo anteriore, identificato con la sfera precategoriale, ossia con il mondo profisico.

Con il neologismo “mondo profisico”<sup>108</sup>, Rickert denomina il pre-supposto (*Voraussetzung*), fino allora inindagato dalla filosofia, che sta al fondo del mondo dell'esperienza oggettivata, del mondo conosciuto. Tale presupposto è identificato dal filosofo, in ultima istanza, con ciò che vi è di più vicino alla dimensione immediata dell'esperienza, la quale precede ogni sintesi e categorizzazione. Questa sfera è costituita dalla diade originaria di io-soggetto (*Ich-Subjekt*) e dato immediato: «al concetto dell'intero del mondo dell'esperienza appartiene allo stesso tempo come al concetto di dato immediato, il concetto di qualcosa d'altro, cioè di ciò per il quale è “oggetto” (*Gegenstand*), e chiamiamo questo qualcosa soggetto»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Cfr. GDP, 111.

<sup>108</sup> Per un'attenta analisi della trattazione rickertiana della sfera profisica si confronti A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., pp. 75-135.

<sup>109</sup> GDP, 113.

In seno a questa diade e alla loro correlazione, Rickert riabilita, nel campo della profisica, il quale precede tanto il mondo sensibile quanto quello dell'esperienza (*Erfahrungswelt*), il soggetto trascendentale, la coscienza in generale: l'io non è l'io psichico, come già insegnava la kantiana *transzendente Apperzeption*, bensì è il soggetto formale che accompagna le nostre rappresentazioni. In particolare, Rickert, riprendendo, seppur in una nuova veste, i risultati ottenuti in campo gnoseologico, sottrae il soggetto alla dimensione psico-fisica al fine di evitare qualsivoglia ricaduta della soggettività sotto lo sguardo oggettivizzante della scienza, entro le cui maglie si realizzerebbe ancora una volta l'indebita trasformazione della stessa soggettività in un mero oggetto tra gli oggetti e la conseguente collocazione di essa nella catena causale. Nella sfera profisica, che intende fare questione della dimensione originaria dell'immediatezza, il soggetto è *vorgegenständliches Subjekt*<sup>110</sup>, è soggetto pre-oggettuale, privo di contenuto specifico: esso è forma, è io formale. Spogliato del profilo sensibile e di qualsivoglia contenuto, ma anche della stessa capacità sintetica, il soggetto, nella sfera anteriore, rivela la sua più intima essenza e con essa l'elemento portante dell'umano: il soggetto prende posizione, è soggetto, per così dire, etico.

Noi sappiamo che ogni conoscenza – scrive Rickert – vuole la verità e ciò significa che essa cerca un pensiero, il cui contenuto di senso sia vero, per sfuggire in primo luogo al pensiero in cui è insito il senso falso. Colui che conosce si comporta dunque anche per questa ragione non in modo meramente “passivo” (...) bensì egli prende posizione di fronte a ciò che è vero o falso. Vero e falso sono, come già sappiamo, una coppia valoriale o una opposizione valoriale, come bene e male, bello e brutto<sup>111</sup>.

Il soggetto conoscitivo non è meramente contemplativo, non è passivo, non è *soggetto* al mondo, ma è soggetto *del* mondo: esso, affermando o negando, prende posizione rispetto a un piano valoriale, al valore di verità, quale valore d'ambito del campo teoretico. Esso – come vedremo meglio sul piano della logica dell'umano – è in questo preciso senso una soggettività giudicante, poiché è solo mediante il giudizio che, agli occhi di Rickert, si realizza la presa di posizione. Nell'attività predicativa è coinvolto, infatti, oltre al soggetto, al predicato e alla loro interrelazione espressa dalla copula, l'affermare (*Bejahung*) e il negare (*Verneinung*), o, verosimilmente, in altri termini, la *Stellungnahme*. Il giudicare è prendere

---

<sup>110</sup> GDP, 115.

<sup>111</sup> GDP, 117.

posizione rispetto al valore di verità. Con il giudizio si afferma o si nega il piano assiologico, che si presenta di fronte al soggetto nella veste di *Sollen*, di dover essere<sup>112</sup>. Tutto ciò sancisce, in termini kantiani, il definitivo primato, promosso in modo particolare dall'idealismo etico di Lotze e Fichte, della ragion pratica in tutte le sfere della vita e quindi anche nell'ambito teoretico.

Ora, alla dinamica del prendere posizione Rickert lega inevitabilmente il concetto di libertà: il soggetto non è determinato *causalmente* dal valore, bensì «deve essere libero al fine di prendere posizione rispetto al valore o al disvalore»<sup>113</sup>. L'atto conoscitivo presuppone la libertà di scelta del soggetto. Solo una soggettività libera – non irretita nella catena fattuale causa-effetto – può prendere posizione rispetto al piano valoriale che le si presenta nell'attività cognitiva. In questa prospettiva, il valore non può agire su di noi come un qualsiasi altro ente del mondo sensibile, ma assume uno statuto peculiare: esso si presenta come un dover essere che lascia libero il soggetto di decidere.

Senza proseguire oltre nella complessa analisi rickertiana del mondo profisico, che chiama in causa nelle sue ultime propaggini una *Zustandslehre*<sup>114</sup>, una dottrina dello stato persistente, ciò che interessa per i nostri scopi è la decisiva traduzione rickertiana in termini antropologici delle genuine istanze guadagnate sul fertile terreno ontologico della sfera profisica:

Per determinare la posizione di questo uomo, noi ci riallacciamo al concetto di libertà che avevamo trattato nella parte profisica dell'ontologia. Libertà era là definita come capacità di prendere posizione rispetto ai valori, indipendente dall'obbligo causale, o come si dimostrò, possiamo ancora dire, come determinazione del soggetto per mezzo di un valore<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> È necessario precisare che il valore è, agli occhi di Rickert, primariamente e originariamente una sfera trascendente il soggetto. Tale sfera, definita dal filosofo validità incondizionata, assume la veste di dover essere solo in relazione alla soggettività stessa.

<sup>113</sup> GDP, 121.

<sup>114</sup> Al centro di questa dottrina dello stato persistente vi è la componente immediata. Dall'analisi rickertiana di tale componente emerge – come ben sottolineato da Donise – che «l'errore sta nel considerare l'elemento immediato come puramente sensibile, privo di ogni forma intellegibile. Ciò che Rickert sostiene è che la stessa caratteristica dell'oggetto nella sua determinazione meno elaborata da un punto di vista formale – ciò che *persiste*, che resiste a ogni tentativo di annullamento, o di interpretazione differente da parte del soggetto, il mondo nella sua datità connessa all'esperienza quotidiana e non al *pensiero costitutivo* – possiede in sé una sua intelligibilità. È, potremmo dire utilizzando un linguaggio soggettivistico, dotata di senso» (A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., p. 17). Tale minimo formale è riconosciuto da Rickert nell'identità dell'oggetto con se stesso.

<sup>115</sup> GDP, 179.

Nell'ambito dell'antropologia, approfondendo la nozione di *Freiheit* offerta dall'ontologia, la libertà, nella veste di determinazione del soggetto per mezzo del valore, si lega al concetto kantiano di autolegislazione (*Selbstgesetzgebung/Selbstgesetzlichkeit*). In tale concetto, sotto la nozione di legge non si intende un dovere causale (*ein kausales Müssen*), ma una norma che deve essere e rispetto alla quale l'uomo prende posizione:

Sotto il termine “legge” – precisa Rickert – non è da comprendere una legge naturale o anche una legge giuridica, cioè non si tratta né di un dovere causale né di un ordinamento umano, al quale perciò dobbiamo ubbidire perché esso è realmente richiesto. La “legge” del comportamento autonomo è piuttosto un valore il quale compare di fronte all'uomo come ciò che in modo incondizionato deve essere (*sein soll*), e precisamente come norma, alla quale l'uomo autonomo si sottomette con una decisione libera. Si presenta dunque un comportamento che si risolve liberamente per un valore<sup>116</sup>.

Il soggetto libero assume su di sé la decisione di affermare o negare un valore, il quale si presenta non come *Müssen*, bensì, come già accennato, nella veste di *Sollen*. Di contro all'inaggrabile necessità delle leggi naturali, alle quali *dobbiamo* sottometterci senza alcuna possibilità di sottrarci a esse, la nozione di dover essere (*Sollen*) lascia spazio alla libertà del soggetto umano: siamo esseri liberi di assentire o dissentire di fronte al dover essere. Ciò presuppone quel che Rickert definisce la volontà cosciente del dovere, ossia la nostra volontà di riconoscimento del piano valoriale: il soggetto vuole, ad esempio nell'ambito teoretico, la verità per la verità.

La medesima dinamica si riscontra nell'ambito della cultura, dove l'uomo tende al riconoscimento e alla realizzazione dei valori propri, i quali sono valutati dal soggetto per se stessi e non come mezzi per altri fini: ad esempio la bellezza per la bellezza in campo estetico, la bontà per la bontà nella sfera etica ecc. L'uomo culturale prende così posizione rispetto al piano valoriale e mira alla realizzazione di tale piano nel campo dei beni storici. Lungo questa via si comprende ancora meglio la distinzione tra beni che incorporano i valori vitali, i beni ricondotti alla civilizzazione e quelli propri: i primi, che fanno parte solo della cultura generale, come già accennato, sono connessi all'uomo “naturale” sovra-storico e sono al servizio della mera vita, mentre i secondi sono al servizio o della vita o dei beni portatori di valori propri autonomi. Questi ultimi beni, legati agli *Eigenwerte*, sono quelli propriamente culturali, rispetto ai quali, infine, l'uomo prende posizione. Il soggetto

---

<sup>116</sup> GDP, 179-180.

culturale è dunque primariamente soggetto “etico” nel senso di un soggetto che agisce prendendo posizione: esso incarna un *ethos*, una postura in relazione al mondo che lo circonda e al profilo valoriale che informa tale mondo.

Riannodando i fili del discorso finora svolto possiamo osservare – come già emergeva nelle lezioni del 1932 – che la posizione dell’uomo nel mondo è connotata dal suo prendere posizione rispetto al profilo assiologico mondano, ovverosia dal suo prendere decisioni di fronte agli opposti valoriali di verità/falsità, bontà/malvagità ecc., i quali gli si presentano, seppur in modo mediato, nell’esperienza che egli fa del mondo. Tale esperienza si realizza primariamente nella sfera sociale, entro la quale l’uomo prende posizione, si decide, decide della propria posizione, della propria postura rispetto a valori normativamente o effettivamente condivisi. I valori sono ciò che esige riconoscimento da parte del soggetto e, specularmente, il soggetto è colui che orienta la sua vita mediante il piano valoriale, entro un continuo processo di riposizionamento che lo informa e che, al contempo, dà forma al mondo stesso.

Ora, per meglio comprendere la natura etica del soggetto – la quale non si lega primariamente alla sfera della moralità, ma indica, quale essenza dell’uomo, il suo prendere posizione in tutte le sfere della vita – è opportuno chiarire il profilo valoriale del mondo e presentare, seppur *in nuce*, la tavola dei valori che Rickert deduce dalla storia, mettendo così capo al senso complessivo della proposta teoretica sottesa all’antropologia assiologica, di cui tentiamo qui di definire, seppur per accenni, i confini.

#### 8. Valutazioni, beni e tavola dei valori

Nella vasta produzione rickertiana è difficile rintracciare una precisa definizione di valore<sup>117</sup>. Benché tale concetto sia considerato da Rickert come «uno dei concetti ultimi e inderivabili mediante i quali noi pensiamo il mondo»<sup>118</sup>, il filosofo non ne restituisce, in modo compiuto, i tratti essenziali. Ciò che, di certo, si può dire del valore è che esso vale

---

<sup>117</sup> Per una dettagliata analisi della nozione di valore in Rickert si confronti A. Donise, *Fenomenologia e genesi del concetto di valore*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, op. cit., pp. 27-48; Id. *Valore*, op. cit., in particolare cap. III.

<sup>118</sup> SYS, 113.

senza dover essere (*was gilt, ohne sein zu müssen*)<sup>119</sup>. Riprendendo tale nozione lotzeana<sup>120</sup>, Rickert colloca il valore sul piano logico, senza attribuirgli alcun tipo di esistenza: il valore è il non-sensibile valente; esso è una struttura formale capace di infinite possibilità di riempimento, senza tuttavia cristallizzarsi in esse. Tale ambito non-esistente è fondamento del senso dell'esistente stesso. Secondo tale prospettiva, tra le due tradizionali dimensioni ontologiche del sovrasensibile e del sensibile, tipiche del realismo platonico, si apre, inizialmente con Lotze, una terza sfera, un terzo ambito: quello spazio logico entro il quale Rickert colloca il valore<sup>121</sup>.

Questa originale operazione di “logicizzazione” della nozione di valore è dettata, nelle sue più profonde ragioni, dalla necessità di liberare tale concetto dall'ipoteca metafisica che l'ha sempre accompagnato lungo l'intera storia della filosofia<sup>122</sup>. Da Platone in poi il valore è stato per lo più inteso nei termini di un essente sovrasensibile, dotato di un proprio peculiare statuto di esistenza. Affrancato dalle pastoie dell'antica metafisica – grazie al gesto filosofico lotzeano – il piano valoriale è così legato da Rickert, sul piano empirico, ai beni a cui inerisce e agli atti di valutazione: i primi sono oggetti o eventi portatori di valori, i secondi

---

<sup>119</sup> Tale espressione è utilizzata da Lask per presentare, nella sua *Logik*, «l'azione liberatrice e chiarificatrice», attribuita per lo più a Lotze, di articolazione della totalità del pensabile nelle sfere di «ciò che è e accade e ciò che vale, senza dover essere». Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Mohr, Tübingen 1911; poi in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 1-282; trad. it. *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016, p. 12 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla LPH). Tale definizione è ripresa – ancor prima che da Lask – dal suo maestro Windelband in *Sub specie aeternitatis*, laddove egli assegna a «ciò che vale senza necessariamente dover essere» l'attributo dell'eternità e con ciò, differentemente da Rickert e da Lask, il peculiare attributo di realtà originaria. Cfr. *Sub specie aeternitatis* (1883), in *Präludien*, op. cit., Bd. II, p. 343.

<sup>120</sup> Distinguendo diversi piani del reale, Lotze chiama in causa la peculiare nozione di validità – come ciò che non è, bensì vale – che avrà un decisivo influsso sul pensiero rickertiano: «diciamo reale una cosa che è in opposizione a un'altra che non lo è; è reale anche un evento che *occorre* o che è occorso in contrapposizione a quello che non occorre; reale è una relazione che *sussiste* in opposizione a quella che non sussiste; da ultimo, chiamiamo veramente reale un enunciato che *vale* in contrapposizione a quello la cui validità è ancora in questione [...] Adesso, le rappresentazioni, che abbiamo e 'afferiamo', possiedono realtà nel senso di un evento, *occorrono* in noi, giacché, in quanto espressioni di un'attività rappresentativa, non sono mai un essere in quiete, ma un divenire continuo. Il loro contenuto d'altro canto, per quanto venga considerato astraendolo dall'attività mentale indirizzata su di essa, non si può dire che *occorre*, sebbene nemmeno esista come *esistono* le cose: semplicemente vale» (R. H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen*, Hirzel, Leipzig 1874; trad. it. *Logica* a cura di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano 2010, pp. 985-987). Sulla nozione di valore in Lotze si cfr. B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R. H. Lotze*, Guerini e Associati, Milano 1993.

<sup>121</sup> Sul diverso ruolo giocato dalle nozioni di *Wert* e *Geltung* in Rickert si confronti B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband, Rickert*, op. cit., in particolare pp. 410 sgg.

<sup>122</sup> Giugliano parla, a ragione, di una «formalizzazione laica della metafisica» operata da Rickert. (A. Giugliano, *Antimetafisica del valore: per un congedo filosofico dal pensiero di Heinrich Rickert*, op. cit., p. 13).

sono atti mediante i quali il soggetto realizza l'unità di valori e realtà. Tra questi due estremi troviamo il valore, il quale, benché riferito ai beni e colto dagli atti, non si lascia ridurre né all'oggetto cui inerisce né alla dimensione psichica entro cui è valutato. Ora, assumendo tale prospettiva, Rickert evita tanto un'indebita soggettivizzazione della nozione di valore, quanto un'ingiustificata dislocazione di esso in un mondo iperuranico, benché vi sia ancora chiaramente la rivendicazione di una dimensione trascendente<sup>123</sup> della sfera assiologica: la verità di una proposizione vera, di un teorema rimane tale, anche se non riconosciuta dal soggetto e perciò indipendentemente dal suo riconoscimento. Al fine di sostenere tale indipendenza del valore dall'atto di valutazione ed evitare qualsiasi forma di relativismo, Rickert introduce, fin dalle *Grenzen*, la capitale distinzione tra giudizi di valore e relazione ai valori.

Nell'analisi dell'elaborazione concettuale della scienza storica, il filosofo, sistematizzando e integrando alcune istanze windelbandiane, riconosce come principio guida nel lavoro dello storico ciò che egli definisce *Wertbeziehung*. Lungi dall'esprimere giudizi di valore sugli eventi, lo storico raccoglie il materiale da elaborare a partire dalla relazione che tale materiale *intrattiene* con i valori: egli non giudica cosa sia sbagliato o giusto, ma seleziona l'oggetto della sua indagine per la sua importanza, per il significato generalmente riconosciuto o da riconoscere a esso. Così, «la realtà diviene storia in riferimento al significato che il particolare, grazie alla sua unicità, possiede per l'uomo che vuole ed agisce, si prospetta subito la possibilità di una *rappresentazione* che è storica anche in senso logico»<sup>124</sup>.

In questa prospettiva, la scienza storica assume come criterio di selezione del proprio oggetto d'indagine la relazione del particolare a un valore riconosciuto: solo gli eventi dotati di significato, ovvero sia relati a un set stabile di valori rientrano nella rappresentazione storica. Questa relazione al piano valoriale, come già accennato, non è però riducibile a un mero giudizio di valore, alla personale opinione dello storico sugli eventi. Un classico esempio a riprova di tale relazione a valore, affrancata da una dimensione squisitamente

---

<sup>123</sup> Centi precisa che «questa è l'unica definizione che Rickert dà della trascendenza del valore: esso è necessità che si incarna nel giudizio grazie all'atto dell'affermare o del negare in cui consiste il senso "irreale" del giudicare [...] Rickert parla dunque di trascendente e di trascendenza senza nessuna accezione realistica o ontologica, ma nell'intento di rendere comprensibile la specificità del valore, la sua indipendenza oltre che da ogni forma di realtà, anche dal soggetto» (B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband, Rickert*, op. cit., p. 415-416).

<sup>124</sup> LEN, 191.

soggettivistica della sfera assiologica, è offerto da Rickert nel campo politico, dove le divergenze di opinioni non inficiano il significato di taluni fatti:

Una delle due persone potrebbe essere un democratico radicale e liberista e l'altra un aristocratico radicale e protezionista. Certamente esse, nei loro giudizi di valore su processi attuali o passati di politica interna o estera, concorderebbero molto raramente, ma questo significa forse che ciascuna di loro seguirà con interesse avvenimenti politici individuali che sono del tutto indifferenti all'altra? Certamente no. Anche per i politici di opposte tendenze sono sempre gli stessi processi individuali a costituire l'oggetto delle loro dispute. Le diverse valutazioni che essi esprimono devono pur sempre riferirsi ad una concezione comune della realtà, altrimenti non parlerebbero delle stesse cose né potrebbero discutere sul loro valore<sup>125</sup>.

Nonostante le differenti opinioni in merito a un medesimo processo, il valore del processo stesso non è messo in discussione: ad esempio, oggi, attualizzando l'esempio rickertiano, potremmo affermare che il cambiamento climatico è un tema di valore al di là delle differenti posizioni che politicamente sono sorte rispetto ad esso. In tale prospettiva, ha valore ciò che è importante, interessante entro la dimensione comunitaria, sociale e, nel caso della scienza storica, ciò che ha importanza per la storia.

A partire da questa indipendenza del piano valoriale, si può meglio cogliere l'idea che Rickert mutua da Windelband di un sistema di valori sovra-storici, rintracciabili sul fertile terreno della storia: nelle diverse epoche si sono offerti differenti beni i quali sono stati e sono tuttora portatori di valori. Ancorandosi a una analisi di tali beni, il sistema dei valori non intende essere un che di meramente apriorico disancorato dal reale, bensì si propone di restituire alcune strutture invarianti del mondo, alcune forme, a partire proprio dal mondo concreto dei beni entro i quali tali strutture si offrono all'indagine. Ora, l'analisi di tali beni conduce Rickert a stilare una vera e propria tavola dei valori – suddivisa in sei ambiti nella sua prima versione e in otto nella seconda – la quale tende a restituire la dimensione umana secondo la prospettiva assiologica. Tali risultati si ritrovano coagulati *in nuce* nell'antropologia filosofica presentata nei *Grundprobleme*. Ora, senza restituire l'intera complessa tavola rickertiana, ciò che qui ci interessa presentare è la relazione tra settore, beni e valori e la loro peculiare declinazione nei diversi ambiti valoriali così da poter cogliere, solo per accenni, il quadro generale offerto dal sistema.

Nel primo abbozzo di tale sistema, presentato nel saggio del 1913 *Vom System der Werte*, troviamo le linee principali e invarianti che costituiranno la base degli ulteriori sviluppi della

---

<sup>125</sup> LEN, 196.

riflessione rickertiana. In primo luogo, il filosofo individua alcuni criteri meta-storici di classificazione per i beni nelle coppie persone/cose e nel rapporto attivo/contemplativo che noi intratteniamo con essi: «non possiamo pensare a dei beni che non siano né persone né cose, e con cui non stiamo in un rapporto né attivo, né contemplativo»<sup>126</sup>. Accanto a questi criteri Rickert riconosce, inoltre, altri elementi formali, che permangono nel sistema al di là dei cambiamenti storico-culturali: i valori validi, i beni reali portatori di valori irreali – «i valori sono reperibili solo nei beni»<sup>127</sup> – e i soggetti che prendono posizione. A partire dall'analisi dall'atteggiamento valutativo del soggetto, Rickert delinea poi una precisa gerarchia di valori, alla cui base vi è una stretta corrispondenza tra valutazioni, beni e valori, senza alcuna indebita riduzione di un elemento all'altro: «il principio dell'ordine gerarchico evidenziato dall'atteggiamento del soggetto deve diventare valido anche per la scala dei valori dei beni e dei valori stessi»<sup>128</sup>.

In linea con tale impostazione, Rickert avvia la sua indagine presentando il soggetto umano nella veste di ciò che abbiamo definito soggetto etico: esso si pone obiettivi, ricerca e realizza i valori nei beni. La disposizione comportamentale di tale soggetto, volta alla realizzazione di beni, è definita da Rickert nei termini di tendenza al perfezionamento (*Voll-Endung Tendenz*)<sup>129</sup>. La peculiare grafia del termine *Voll-Endung* è impiegata dal filosofo per evidenziare l'aspirazione umana al raggiungimento di un fine (*End*), di una fine, che sia completa, piena (*Voll*), perfetta.

Ora, la realizzazione di un valore coinvolge un contenuto di cui la forma è portatrice e, precisa Rickert, «questo contenuto lo possiamo considerare come un tutto composto da parti»<sup>130</sup>. Data l'immensità del piano contenutistico, ossia la sua strutturale composizione di un numero infinito di parti, e il contrasto tra tutto infinito e parti finite, Rickert distingue diversi tipi di realizzazione di beni e conseguentemente differenti tipologie di beni. In primo luogo, vi è una totalità in-finita di beni qualora la tendenza al completamento si riferisce al materiale infinito della vita, per cui il soggetto non ha alcuna possibilità di completamento, di piena realizzazione, poiché le mete raggiunte sono solo fasi di un'evoluzione sempre aperta. A questo tipo di beni futuri appartiene la scienza – quale ricerca inesauribile – che assume come proprio valore la verità e, per tale motivo, rientra nel settore più ampio della

---

<sup>126</sup> VSW, 39.

<sup>127</sup> VSW, 41.

<sup>128</sup> VSW, 41.

<sup>129</sup> VSW, 42.

<sup>130</sup> VSW, 42.

logica. La scienza – che è un bene asociale e contemplativo, poiché «se qualcosa è vero, lo resta anche in assenza di una comunità»<sup>131</sup> – non può mai superare lo iato tra soggetto/oggetto e forma/contenuto, ossia non può mai giungere a una perfetta conoscenza discorsiva/giudicativa dell'oggetto che gli sta di fronte, ma rimane sempre aperta al futuro, sempre perfezionabile.

Di contro a questa totalità in-finita il soggetto può, però, rivolgersi solo a una parte del materiale, realizzando se stesso nell'ambito della particolarità compiuta o perfetta. A questo ambito appartiene l'arte che riceve il suo pieno significato nel presente: essa è un bene asociale, oggetto di contemplazione, avente come set valoriale i cosiddetti valori estetici, tra cui *in primis* la bellezza. Nell'arte non si riscontra più la frattura predicativa fra forma e contenuto – coinvolta nella scienza per sua essenza discorsiva – ma quella tra soggetto-fruitori e oggetto-opera d'arte: tra di essi vige una distanza.

Prima di presentare il terzo ambito di beni impersonali individuato nel *System der Werte* del 1913, è importante precisare che il carattere asociale della scienza e dell'arte non confligge con il profilo comunitario dei valori sul quale Rickert insiste a più riprese lungo il suo intero *Denkweg* e di cui abbiamo fatto questione precedentemente. Nei *Grundprobleme*, Rickert osserva che «entrambi i modi del bene, il vero e il bello, si lasciano pensare staccati concettualmente dal vivere attivo, sociale e personale, benché essi sorgano sempre in una connessione sociale di persone attive»<sup>132</sup>. Presupposto della cultura è l'uomo sociale iscritto nella comunità, i cui prodotti sono tanto dipendenti fattualmente dal contesto storico-sociale in cui sorgono, quanto pensabili indipendentemente da tale contesto, assumendo così, in ultima istanza, un profilo impersonale. Solo per offrire un esempio: una scoperta scientifica si realizza entro una determinata comunità di ricercatori, in una precisa epoca storica, acquisendo un certo valore sociale, ma la legge cui mette capo – sottolineerebbe Rickert – è impersonale, ossia svincolata dall'orizzonte culturale in cui è sorta.

La stessa dinamica è poi ravvisabile per il terzo ambito di beni a-sociali individuato nella sintesi, alquanto problematica, dei primi due, la quale è definita dal filosofo “totalità compiuta”. Tale totalità si realizza solo nel campo della religione e in particolare della forma religiosa promossa dal panteismo, dove ogni frattura è superata. Anche qui siamo in presenza di valori asociali e impersonali legati alla contemplazione, i quali si offrono, però, sempre a

---

<sup>131</sup> VSW, 48.

<sup>132</sup> GDP, 185.

partire da una dimensione sociale. Tuttavia, differentemente dalla scienza, ove permane una duplice frattura, e dall'arte, in seno alla quale vi è ancora una certa distanza tra soggetto e oggetto, nell'ambito mistico «il soggetto si annullerebbe nell'universo»<sup>133</sup>. Nell'ottica rickertiana, la dimensione religiosa, nella sua declinazione mistica-panteistica, eliminerebbe tutte quelle dicotomie che informano le altre sfere valoriali, occupando così l'apice della gerarchia dei valori impersonali, accanto alla quale il filosofo presenta specularmente un'ulteriore tripartizione nell'ambito dei beni sociali e attivi, i quali sono legati non alle cose, ma alle persone.

Il primo ambito di beni personali è quello dell'eticità, dei valori etici sociali: «il bene etico, in tal senso, è sempre la personalità nel contesto sociale, ed il valore che la rende un bene è la libertà all'interno della società, o l'autonomia sociale [...] Tutta la vita sociale deve essere intesa come promotrice di persone libere ed autonome»<sup>134</sup>. La libertà e la volontà autonoma del dovere costituiscono gli elementi valoriali alla base di questo settore, il quale ha come propri beni le personalità colte nella propria sfera comunitaria. Secondo l'ottica rickertiana, le istituzioni devono favorire la forma della libertà personale: esse devono realizzare il valore-libertà. In questo ambito, la tendenza umana al perfezionamento rimane strutturalmente aperta: nell'etica abbiamo a che fare con beni futuri e con «l'idea dell'infinito sviluppo incessantemente progressivo»<sup>135</sup>, poiché, per Rickert, le istituzioni e le persone non potranno mai offrire garanzia dell'autonomia sociale del singolo nella sua peculiarità; vi sarà sempre una discrepanza tra dovere ed essere.

Accanto a questa dimensione, in cui vi è in gioco la realizzazione di beni ultra-personali, Rickert individua un altro ambito in cui il soggetto attivo possa giungere a una certa completezza, a una forma di perfezione già nel tempo presente. A questo proposito il filosofo parla dei beni della vita personale attuale, differenziandoli da quelli etico-sociali futuri<sup>136</sup>: l'amore, la bontà, l'amicizia, la socievolezza sono solo alcuni di quei beni che informano la nostra esistenza quotidiana. Di questa sfera fanno parte i valori rubricati da Rickert sotto il titolo di valori dell'esistenza personale attiva e sociale, di cui la filosofia si è scarsamente occupata, ma nei quali la vita umana è profondamente radicata. A capo di questa sfera vi è quello che Rickert chiama il principio di unione personale: «i singoli tipi di valore coesistono

---

<sup>133</sup> VSW, 50.

<sup>134</sup> VSW, 53.

<sup>135</sup> VSW, 54.

<sup>136</sup> Cfr. VSW, 55.

nella stessa persona»<sup>137</sup>. Secondo tale principio, la vita quotidiana è contraddistinta da una serie di valori che si affastellano nell'esistenza del singolo e che le offrono un significato.

Ora, entro l'analisi di tale sfera di valori, di cui sono offerti solo alcuni accenni nel saggio del 1913, Rickert attua la capitale distinzione tra i beni cui si rivolge la cura della donna e quelli che informano la vita dell'uomo. Di quest'analisi, che vede il femminile impegnato nella realizzazione dei beni del presente e l'uomo volto per lo più ai beni del futuro, risente ovviamente il contesto storico-culturale entro il quale il filosofo appronta il proprio sistema. Lo spirito del tempo, ossia della società europea-borghese di inizio Novecento, in cui Rickert vive e scrive le sue opere, si riverbera nelle riflessioni del filosofo, che riconoscono nell'uomo il traino dell'«evoluzione della cultura pubblica», mentre assegnano alla donna la cura dei beni presenti, individuando una sintesi tra essi nell'amore quale «valore più alto della vita perfezionatasi nel presente»<sup>138</sup>.

Dall'unione terrena offerta dall'amore tra uomo e donna Rickert si sposta poi al gradino più alto della sintesi, realizzabile, ai suoi occhi, nella fede in un dio personale. Così, se nella gerarchia dei valori impersonali si giungeva a un monismo panteistico, la scala dei valori personali approda a un dualismo che intende non tanto risolvere il mondo in seno a dio, bensì mantenere l'autonomia del mondo e di dio in un pluralismo ontologico ricco e fecondo: il mondo non è dio e dio non è riducibile al mondo.

Accanto a questi settori, Rickert aggiungerà poi nel *System* del 1921 – rielaborando alcune intuizioni già presenti, ma solo abbozzate, nel sistema dei valori del 1913 – l'ambito dell'erotica. Tale ambito coinvolge *in primis* l'amore tra uomo e donna (l'amore sessuale indifferente ai valori e l'amore in senso stretto quale sintesi immanente) e più in generale le relazioni quotidiane, la sfera politica ed economica. Un secondo nuovo ambito riscontrabile nella versione del 1921 è quello del sistema della filosofia quale dottrina delle visioni di mondo, con il quale si completa la tavola dei valori. Di questi due ambiti, come dell'intero sistema, troviamo numerosi approfondimenti nei corsi di lezioni dedicati all'antropologia filosofica e alla filosofia sociale, laddove la stessa indagine antropologica «può ottenere, sul fondamento di un sistema di valori, una visione d'insieme sulla molteplicità delle visioni del mondo e può ordinarle sistematicamente»<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> VSW, 58.

<sup>138</sup> VSW, 61.

<sup>139</sup> GDP, 151.

Ora, di questo sistema dei valori, rimasto incompiuto lungo l'intero *Denkweg* rickertiano, si coglie tanto la fecondità quanto la problematicità. Le strutture invarianti in esso lumeggiate, tacciate di essere squisitamente formali, restituiscono alcuni elementi dell'umano troppo spesso obliati in seno all'indagine antropologica-filosofica: la distinzione tra uomo e donna, spesso risolta e dimenticata sotto il titolo generale di essere umano, l'amore sessuale, i valori della vita media, così come l'analisi del piano estetico e teoretico, restituiscono alcune intuizioni feconde, seppur evidentemente gravate, in una certa misura, sul profilo contenutistico, dal contesto culturale in cui Rickert stilava la sua tavola dei valori. Per tale ragione, si può osservare una duplice dinamica che attraversa e informa l'intero sistema offerto dal filosofo. Da un lato, la nozione di valore – nella sua declinazione lotzeana-rickertiana derubricata da qualsivoglia peso metafisico – costituisce un dispositivo decisivo nella comprensione dell'essere umano, che è restituito dalle strette maglie del sistema nella sua natura poliedrica, poliforme. D'altro lato, tale dispositivo, come abbiamo visto, non riesce a superare quel relativismo storico contro il quale Rickert, così come Windelband prima di lui, si scaglia sul piano filosofico. Proprio a causa di questa incapacità di fuoriuscire da quello che il filosofo chiama «condizionamento storico» si può, dunque, leggere questa tavola dei valori nei termini di un fedele dipinto dell'orizzonte spirituale entro il quale essa è sorta – restituendoci le istanze dominanti nella vita culturale dell'Europa di inizio Novecento – senza, tuttavia, ridursi alla sola rappresentazione di una determinata società: nelle sue pieghe emergono, come appena accennato, alcune decisive forme dell'umano che, come vedremo, sono fortemente presenti anche nel nostro orizzonte culturale. In questo senso si può cogliere, oltre i limiti evidenti, anche la fecondità del progetto rickertiano di un sistema aperto, di un sistema strutturalmente rivolto al futuro: esso accoglie integrazioni e rettifiche, volgendosi ai mutamenti e alle crisi che segnano ineluttabilmente il procedere storico.

Ora, benché l'analisi dell'attualità e della fecondità dei diversi elementi che costituiscono i confini del sistema rickertiano sarà svolta solo nel terzo capitolo del presente lavoro, è opportuno tracciare fin d'ora il senso generale dell'antropologia assiologica promossa dal filosofo, per cogliere poi – attraverso un lavoro di scandaglio per così dire genealogico – quella logica dell'umano che a tale antropologia filosofica è sottesa, e che coinvolge, come vedremo nel secondo capitolo, la *Wertphilosophie* di Windelband e Lask.

### 9. Il senso dell'antropologia rickertiana: per una visione cosmologica ed eterologica

Sebbene l'antropologia filosofica rickertiana non sia collocabile in seno ai confini dell'Antropologia Filosofica, i cui padri furono Scheler, Gehlen e Plessner (accomunati nelle loro differenti proposte teoretiche da un *Identitätskern*<sup>140</sup>), essa rimane per molti versi affine a tale Antropologia, guadagnando uno spazio liminare nella storia della filosofia. Infatti, l'antropologia assiologica, non dislocabile sul piano di una generale riflessione sull'umano – anche per l'impiego pienamente consapevole da parte di Rickert del termine *philosophische Anthropologie* – né riconducibile alle specificità proprie dell'Antropologia Filosofica, si presenta nell'originale veste di meditazione sull'umano consapevolmente in cammino verso quella *Heimat*, quella patria, troppo spesso denigrata, che tale disciplina filosofica conquistò legittimamente solo nella seconda metà del Novecento. L'attenzione alla dimensione corporea-organica, la riflessione sulla sfera sociale-politica-erotica dell'umano, la presa in considerazione di una certa posizionalità dell'essere-uomo tradotta in un prendere posizione, abbarbica il pensiero di Rickert su di un solido terreno che oltrepassa le linee solitamente tracciate attorno a quell'ampio capitolo della storia della filosofia che va sotto il titolo di neokantismo, approdando, infine, a un ambito squisitamente antropologico-filosofico, che troverà la sua massima espressione nella *Philosophische Anthropologie* di Scheler, Plessner e Gehlen.

Questa “evasione” dal quadro squisitamente neokantiano, che Rickert stesso disegnò attorno al suo pensiero, assunse la forma di un vero e proprio destino in cui si intrecciarono i fili della complessa trama teoretica ordita dal filosofo nel suo itinerario di pensiero. Come si è visto nel corso del capitolo, già nel presentare, seppur per accenni, le linee generali dell'antropologia rickertiana, il rimando alle opere metodologiche e gnoseologiche del filosofo rimaneva ineludibile, inaggirabile, esibendo una straordinaria continuità teoretica, seppur nelle differenti prospettive assunte dal pensatore nel suo *Denkweg*.

A partire da quanto detto finora, possiamo affermare, come verrà dimostrato ampiamente nel prossimo capitolo, che l'ultimo Rickert condensa e rielabora i risultati della sua ricerca filosofica in seno al reticolato concettuale offerto – alla fine del suo percorso –

---

<sup>140</sup> Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2008, pp. 526-527.

dall'antropologia filosofica e dalla corrispondente nozione di uomo, posta accanto a quella di soggetto trascendentale. Tale operazione ha un duplice effetto: da un lato, ridefinisce il campo stesso della *philosophische Anthropologie*, dall'altro lato, come vedremo nel corso della nostra indagine, "antropologizza" i risultati filosofici raggiunti da Rickert nella sfera di riflessione prevalentemente metodologica e formale.

Per quanto riguarda il primo effetto, si può osservare che l'antropologia rickertiana, non riducibile alle tre tradizionali antropologie – scientifica, filosofica e teologica – individuate da Scheler in apertura a *La posizione dell'uomo nel cosmo*<sup>141</sup>, né ancorata a un principio metafisico, quale poteva essere lo spirito, la ragione o Dio, si basa, già nelle sue premesse, sul dettato kantiano *Menschenkenntnis ist Welterkenntnis, Welterkenntnis ist Menschenkenntnis*. La conoscenza del mondo è conoscenza dell'uomo, laddove però il mondo assume, nelle riflessioni rickertiane, un profilo squisitamente valoriale e un peculiare statuto: quello – che giustifica la stessa *Reflexion* kantiana – di *Welt und Mensch*. In base a tale co-appartenenza di uomo e mondo, l'antropologia filosofica assume in Rickert l'originale veste di antropologia *universale*, poiché intende restituire l'immagine dell'*intero* uomo nell'*intero* mondo, potremmo dire, in altri termini, l'immagine complessiva dell'*universo*. In questo preciso senso, tale antropologia si rivela *cosmologica*: essa si propone di cogliere il mondo, l'universo, nella sua poliedrica e irriducibile ricchezza ontologica. Come abbiamo visto, tale ricchezza chiama in causa, allo stesso tempo, la sfera del sensibile e del non-sensibile, del reale e dell'irrealtà: tutte queste sfere sono indagate da Rickert a partire dalla loro processualità, dal loro essere legate l'un l'altra nei beni storicamente dati – persone o cose che essi siano – senza essere ricondotte in seno a una prospettiva monistica e riduzionistica.

Ora, con questa aspirazione a rimontare a una visione globale, complessiva, della sfera umana nel mondo – dove i confini tra mondo e uomo sfumano inevitabilmente – Rickert sembra realizzare quel passaggio, quella feconda integrazione tra il fisiologico e il pragmatico, che Plessner enunciava come principio primo di ogni indagine antropologica realmente filosofica. Se, per Kant, l'antropologia deve guardare esclusivamente all'aspetto pragmatico, ossia deve determinare quello che l'uomo, come essere libero, «fa ovvero può e deve fare di se stesso»<sup>142</sup>, evitando qualsiasi sconfinamento nella sfera del biologico-

---

<sup>141</sup> M. Scheler, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, op. cit., p. 90.

<sup>142</sup> Nella prefazione alla sua *Antropologia*, Kant presenta i due tipi di indagine nei seguenti termini: «una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente (antropologia), può dirsi tale o da un

fisiologico, agli occhi di Plessner, l'antropologia deve assegnare pari dignità a tutti quegli aspetti che possano illuminare la sfera dell'umano. «Nessuno dei due ordini di considerazioni [pragmatico e fisiologico] – scrive Plessener – può essere subordinato all'altro. Volgarmente detto: a ogni aspetto che può rivendicare la pretesa di rivelare l'essenza umana, sia esso fisico, psichico, etico-spirituale o religioso va riconosciuto uguale valore per la scoperta della piena essenza umana»<sup>143</sup>.

A questo principio sembra attenersi lo stesso Rickert, che, seppur senza raggiungere la profondità d'indagine dell'Antropologia Filosofica e mantenendo comunque un evidente primato della dimensione pragmatica, ha saputo prendere in esame, nel corso della sua indagine antropologica, le diverse sfere che compongono la vita umana nel mondo, restituendole nell'immagine complessiva del soggetto etico. Attraverso lo scandaglio delle diverse dimensioni umane – da quella erotica a quella etica, da quella fisica/organica a quella religiosa – Rickert ha saputo riconoscere l'essenza dell'umano nel suo essere un soggetto che prende posizione.

Ora, è qui importante osservare come tale visione globale, onnicomprensiva, che contraddistingue l'analisi antropologica rickertiana, sia profondamente legata e informata, da un punto di vista metodologico, a quello che il filosofo nomina il principio eterologico. Secondo tale principio, originaria è la diade e non l'uno, ovvero ogni pensiero pone accanto alla tesi ciò che egli nomina l'eterotesi, quale suo elemento complementare. Tra tesi ed eterotesi non vi è alcuna sintesi che livelli le differenze, bensì i due relata mantengono la loro autonomia ontologica.

Alla luce di tale eterologia si chiarisce la posizione assunta da Rickert di fronte ai tradizionali dualismi di natura/cultura, individuo/società, corpo/psiche, i quali costituiscono, agli occhi del filosofo, coppie di concetti non escludenti, ma per l'appunto complementari. L'applicazione di tale principio nel campo antropologico risulta estremamente feconda: essa affranca il procedere rickertiano dalla possibilità di cedere alle lusinghe di qualsivoglia

---

punto di vista *fisiologico* o da un punto di vista *pragmatico*. – La conoscenza fisiologica dell'uomo ha di mira l'indagine di ciò che la *natura* fa di lui, mentre quella pragmatica mira a indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso». Cfr I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS VII; trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, p. 99.

<sup>143</sup> H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, op. cit., qui p. 47.

monismo, che ridurrebbe fatalmente la poliedrica realtà umana, e più in generale la realtà mondana, a un'unica monocolore dimensione ontologica.

Come mostreremo nel prossimo capitolo, questa visione globale e pluralistica è guadagnata da Rickert a partire dai suoi scritti metodologici/gnoseologici e dal suo sistema di valori. Gran parte delle genuine istanze che tali lavori veicolano convergono in seno all'antropologia filosofica a partire dalla nozione-guida di valore, al fine di restituire un mosaico complessivo di quella che è la nostra vita nel mondo. Il risultato ultimo di tale operazione è, dunque, una radicale risemantizzazione, in campo antropologico, di quegli elementi che sono presentati nei lavori metodologici rickertiani, e che riuniti in una visione d'insieme tracciano – accompagnata dai lavori laskiani e windelbandiani – quella logica dell'umano, di cui intendiamo rintracciare qui i lineamenti.

## Capitolo II

### Dall'antropologia filosofica alla logica dell'umano.

#### La prima struttura invariante dell'uomo: l'essere mondano

##### 1. La logica dell'umano tra Wertphilosophie, Wissenschaftslehre e Kulturphilosophie

In seno al neocriticismo sudoccidentale, nell'alveo delle molteplici vesti che tale movimento di pensiero ha assunto entro lo scenario culturale a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento – quali, ad esempio, quelle di *Wertphilosophie*, *Wissenschaftslehre* e *Kulturphilosophie* – è possibile ravvisare una teoria formale dell'uomo. Tale teoria, che intende rimontare alle strutture invarianti dell'umano, emerge, seppur in filigrana, nell'ambito delle riflessioni avanzate da Windelband, Rickert e Lask tanto a livello di teoria dei principi della conoscenza del reale quanto di teoria dei principi del reale. Tali teorie, come ben osservato da Krijnen, procedono insieme<sup>1</sup>, benché nei tre autori vi sia un primato delle determinazioni formali, metodologiche e logiche rispetto a quelle materiali. In virtù di tale primato, la riconsiderazione formale delle scienze naturali e culturali, cui volge principalmente la *Badische Schule*, precede guidando l'analisi ontologico-materiale della natura e della cultura.

È nell'ambito di tale tipo di analisi, rubricate sotto il titolo di *Wissenschaftslehre*, che si profila quella teoria formale dell'uomo che proponiamo di chiamare – in ragione della peculiare foggia assunta da tale indagine sulla *Begriffsbildung* delle scienze e sul loro risvolto oggettuale – una logica dell'umano, nel senso di una considerazione filosofica dei principi di *conoscenza* dell'uomo, la quale fa la sua comparsa con lo studio delle determinazioni formali dei concetti di cultura e società, pervenendo, infine, a una teoria dei principi della *realtà* umana. I due piani, in questo preciso senso, procedono in modo speculare: gli strumenti di conoscenza riflettono la natura dell'oggetto d'indagine. La logica dell'umano, come vedremo, mette capo, dunque, a un'indagine che, a partire dal piano

---

<sup>1</sup> C. Krijnen, *Heinrich Rickert e la fondazione del sociale dal punto di vista della filosofia dei valori*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, op. cit., pp. 69-85, qui p. 75.

formale, delinea i confini della nozione di realtà umana, o sarebbe meglio dire i principi di questa realtà e, al contempo, della conoscenza a essa correlata.

Tale operazione di rilettura delle opere dei tre autori, realizzata attraverso il prisma concettuale offerto dalla nozione di umanità, appare legittimata dalla veste che il neocriticismo del Baden, ma più in generale il neokantismo, ha assunto quale *Kulturphilosophie*, quale filosofia che scandaglia – usando una felice espressione di Luft – lo «spazio della cultura»<sup>2</sup>. Tale spazio è, come già visto nell'antropologia filosofica rickertiana, lo spazio proprio dell'umano: l'uomo è uomo culturale. Per tale ragione, indagare l'ambito della cultura è porre a oggetto della ricerca filosofica la nostra stessa umanità.

A partire da questa prospettiva, si può osservare, con maggiore precisione, che, con Windelband, il neocriticismo badense si è posto il fine di una fondazione *critica* della cultura, ossia, come sottolineato da Ferrari, di «una fondazione dell'ambito culturale su un sistema di norme»<sup>3</sup>. Tale tipo di fondazione intende risalire alle strutture invarianti della *Kultur*, ossia ai limiti di quello spazio umano al cui interno la sfera culturale si declina e si è declinata, in modo sempre nuovo, nelle diverse epoche storiche. In altri termini, con essa vi sono in gioco, come osservava Windelband in *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, i presupposti generali di ciò che nominiamo cultura<sup>4</sup>. Questi presupposti chiamano in causa la terza veste che il neocriticismo sudoccidentale ha assunto nel suo intero sviluppo: quella di *Wertphilosophie*.

All'identificazione dello spazio umano con quello culturale segue, nella scuola di Windelband, la definizione della nozione di *Kultur* in termini valoriali. Il problema della validità e dei valori è al centro tanto della ricerca gnoseologica quanto della filosofia della cultura: si tratta, in entrambi i casi, di cogliere le norme della sfera umana, ossia le condizioni di possibilità della conoscenza e, più in generale, del mondo culturale<sup>5</sup>. Secondo tale prospettiva, il neocriticismo, nelle sue diverse ramificazioni, si presenta nella peculiare

---

<sup>2</sup> Cfr. S. Luft, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* (Cohen, Natorp & Cassirer), Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>3</sup> M. Ferrari, *Neukantianismus und Kulturphilosophie*, in C. Krijnen, M. Ferrari, P. Fiorati (Hrsg.) *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. von H. Holzhey, E. W. Orth, Bd. 34, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, pp. 11-34, qui p. 19.

<sup>4</sup> Cfr. W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, in «Logos» 1, 1910-11, pp. 186-196.

<sup>5</sup> Cfr. M. Ferrari, *Neukantianismus und Kulturphilosophie*, op. cit., p. 21.

foggia di filosofia trascendentale della cultura. Tale filosofia, declinata in termini valoriali nella scuola sudoccidentale, si può vedere all'opera primariamente nel *System der Werte* elaborato da Rickert. Infatti, tale sistema mira a redigere una tavola dei valori strutturante il campo della vita umana, cercando di «offrire per così dire un luogo trascendentale alla cultura»<sup>6</sup>. I valori, rintracciati nella storia, costituiscono lo strumento di comprensione dell'umanità.

Ora, dopo aver chiarito il luogo di emergenza dei lineamenti di quella teoria formale dell'uomo che informa trasversalmente il neokantismo del Baden, investendo i suoi diversi e convergenti ambiti, è opportuno volgere l'attenzione alle strutture invarianti dell'umano, lumeggiate da Windelband, Rickert e Lask, che di tale logica costituiscono le categorie.

## 2. Rickert. Dalla matematica alla logica del mondo: l'uno e l'altro

Durante il corso di lezioni del 1932 dedicato alla filosofia sociale, Rickert, nel definire l'oggetto della ricerca filosofica qual è il mondo nella sua totalità, si avvale della coppia concettuale *Welt und Mensch*, specificando, come abbiamo visto, la peculiare dinamica per cui l'uomo è parte del mondo, è fatto di mondo, e, allo stesso tempo, esso è di fronte al mondo di cui è parte. Ora, strettamente legata a questa peculiare definizione mondana ve ne è un'altra, altrettanto *sui generis*, impiegata dal filosofo, nello stesso corso di lezioni, al fine di spiegare la natura diadica del mondo quale oggetto dell'indagine filosofica-antropologica: il mondo è *das Eine und das Andere*, è l'uno e l'altro. In questa diade, in cui si scorge il filtro del principio eterologico, si può riscontrare una peculiare dinamica, un'originale *kinesis*, che ci colloca direttamente al centro di quella logica dell'umano, di quella teoria formale sull'uomo sviluppata a partire da una peculiare definizione di mondo, la quale coinvolge rickertianamente le nozioni di Uno e Altro.

Tale diade è in primo luogo oggetto di una serrata indagine realizzata dal filosofo nel saggio *Das Eine, die Einheit und die Eins*, risalente, nella sua prima edizione, al 1911 – due decenni in anticipo rispetto alle riflessioni antropologiche – e riproposto, in seconda edizione, nel 1924. Più precisamente, il saggio ha come oggetto di studio il rapporto reciproco – troppo spesso confuso – tra logica e matematica: la matematica è

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 27.

tradizionalmente ridotta a un ramo della logica o fatta coincidere con essa<sup>7</sup>. Contro questa indebita riduzione o equiparazione delle due discipline, Rickert procede a una dettagliata analisi dello statuto ontologico del numero, mettendone in luce il profilo alogico, così da rifiutare qualsivoglia derivazione di tale nozione dal campo proprio della logica. In altri termini, se da un lato il numero non è soggetto a mutamento o modifica come avviene invece per gli enti mondani, dall'altro lato, agli occhi del filosofo, esso non è neppure un che di puramente logico.

Allo scopo di mettere in luce tale peculiare *status* ontologico, Rickert propone innanzitutto di abbandonare tanto la teoria empirista del numero, per la quale i numeri sono concetti astratti legati a gruppi di oggetti mondani, quanto la teoria razionalista, dominante a partire da Frege, secondo cui i numeri costituiscono un regno ideale in sé, dotato di proprie leggi e svincolato dagli oggetti reali, e quindi rappresentante, in ultima istanza, una sfera di strutture puramente logiche. Di fronte a queste due teorie, che si abbarbicano rispettivamente sul terreno dell'esperienza e del pensiero, Rickert identifica una via mediana in quello che egli definisce «empirismo trascendentale»<sup>8</sup>.

Nel presentare tale peculiare forma di empirismo, il filosofo si preoccupa, in primo luogo, di definire l'articolazione interna dell'oggetto teoretico. Svincolando tale oggetto da qualsivoglia riduzione agli atti soggettivi, Rickert lo presenta nei termini di qualcosa che sia indipendente dal nostro pensiero e, allo stesso tempo, contenutisticamente indeterminato. L'oggetto teoretico è il “qualcosa vuoto” costituito da forma e materiale: la prima è puramente logica, mentre il secondo è estraneo alla sfera del logico. Secondo tale impostazione, possiamo riscontrare nell'“oggetto in generale” un momento logico e uno alogico, ove il secondo momento non è ancora un contenuto determinato contenutisticamente, bensì semplicemente, come ben osservato da Oliva, il «“luogo” logico per l'Alogico»<sup>9</sup>. L'oggetto teoretico si colloca, infatti, nello *spazio* puramente formale, entro il quale non si presenta ancora un oggetto peculiare, ma la struttura che accomuna l'intero

---

<sup>7</sup> Cfr. H. Rickert, *Das Eine, Die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1911<sup>1</sup> e 1924<sup>2</sup>; trad. it. a cura di L. Oliva, *L'Uno, l'Unità e il Numero Uno. Osservazioni sulla Logica del Concetto di Numero*, Edizioni Cusl, Milano 2008 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla UUU).

<sup>8</sup> UUU, 23. Il termine empirismo trascendentale è coniato da Hessen per definire la filosofia rickertiana. Cfr. S. Hessen, *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, in «Kant-Studien», *Ergänzungshefte*, 15, 1909.

<sup>9</sup> L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto. Uno studio sul neokantismo di Heinrich Rickert*, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 214.

campo oggettuale: l'oggetto in generale è *contenuto formato*. Esso è insieme, legame, collegamento di forma generale e contenuto generale<sup>10</sup>. In termini più precisi, ripresi poi da Rickert in campo antropologico, l'oggetto puramente logico è *relazione di relata*, dell'Uno e dell'Altro, di identità formale e alterità contenutistica:

L'identità richiede con necessità logica la diversità o, come preferiamo dire, l'*alterità*, così come la forma richiede il contenuto come suo Altro. Detto oggettivamente: l'un momento sussiste come Uno solo in rapporto o relazione all'altro momento. Soggettivamente: con l'Uno viene sempre "posto" anche l'Altro. Non possiamo pensare niente senza relazioni. Anche l'oggetto puramente logico si può cogliere nella sua interezza solo come *relazione di relata*, cioè come l'Uno e l'Altro o come forma e contenuto [...] come minimo dell'oggettività puramente logica in generale non può venire indicato l'Uno di per sé, che come oggetto non c'è, bensì solo l'Uno e l'Altro [...] Nella determinazione di ogni oggetto teoretico che vogliamo pensare logicamente è necessaria l'*eterologia*<sup>11</sup>.

Il principio eterologico informa l'intera riflessione rickertiana sull'oggetto teoretico, articolando l'oggetto stesso non in elementi semplici autonomi – che sarebbero a loro volta costituiti da forma e contenuto – ma in momenti o pre-oggetti connessi tra loro mediante un riferimento necessario. In virtù di tale dinamica, non vi è una preminenza né ontologica né logica di un momento sull'altro né un'antitesi tra di essi: l'altro non è negazione dell'uno, bensì l'uno coinvolge già sempre l'altro. In questa prospettiva, originario è l'oggetto teoretico, l'insieme dell'uno e dell'altro: «l'Uno e l'Altro si *completano* reciprocamente in modo positivo e formano insieme l'intero puramente logico»<sup>12</sup>. Ma occorre ora domandare: come avviene il completamento dei momenti pre-oggettuali? Come si realizza, agli occhi di Rickert, la sintesi di elementi eterogenei in seno all'oggetto?

Tale sintesi è intesa dal filosofo, ancora una volta, nella veste di *relazione di relata*, ossia di unità della molteplicità. Essa costituisce il vincolo di congiunzione, il nesso tra momento formale e materiale – rappresentato linguisticamente dalla 'e' – quale ulteriore momento pre-oggettuale, quale *medium* eterogeneo:

L'Uno come forma, oltre all'Altro come contenuto, infine la E come il nesso di entrambi (ossia della forma in generale e del contenuto in generale): questi sono i tre "preoggetti" in cui

---

<sup>10</sup> Occorre precisare che, nella prospettiva rickertiana, forma e contenuto non sono pensabili separatamente dall'unità dell'oggetto, altrimenti dovrebbero essere concepiti come ulteriori oggetti: la forma richiederebbe un'ulteriore forma.

<sup>11</sup> UUU, 29.

<sup>12</sup> UUU, 30.

consiste il più semplice oggetto pensabile, ossia l'oggetto puramente logico, in quanto suoi momenti logici non autosussistenti. [...] Come nome per l'intero, l'unità può essere in definitiva solo unità della molteplicità, ossia relazione di relata<sup>13</sup>.

A partire da questa definizione triadica dell'oggetto logico – il quale è determinato, in ultima istanza, dalla peculiare unità dell'uno e dell'altro – Rickert intende poi rimontare al problema dal quale la sua analisi aveva preso le mosse: il problema del numero, ovvero la questione se dai momenti costitutivi dell'oggetto logico si possa derivare la successione dei numeri naturali interi o, in altri termini, se la matematica sia una branca della logica. Senza ripercorrere qui la complessa disamina rickertiana della nozione di numero, che individuerà, alla fine del percorso teoretico, il pensiero quale elemento alogico nella serie numerica, volgiamo ora la nostra attenzione all'analisi dell'oggetto logico in connessione al problema del mondo.

Di tale connessione fa questione lo stesso Rickert nel *System der Philosophie* del 1921, laddove invita a pensare il mondo nei termini di oggetto teoretico<sup>14</sup>. Il mondo nella sua totalità (*Weltall*) non è né una cosa tra le altre né la terra, oggetto d'indagine delle scienze naturali. La sfera mondana deve essere pensata secondo la medesima dinamica che struttura l'oggetto logico. Il mondo è forma e contenuto e tali momenti sono tra loro indisciungibili: non vi è l'uno senza l'altro.

Ora, tale dualità costitutiva del mondo è, in primo luogo, identificata da Rickert – nel *System der Philosophie* così come, anni prima, in *Vom Begriff der Philosophie* – con la coppia concettuale io e mondo: esso è il «primo concetto di totalità-del-mondo»<sup>15</sup> a cui corrispondono due tradizionali *Weltanschauungen* – l'oggettivismo e il soggettivismo. La relazione tra soggetto e oggetto – tema centrale del *Gegenstand* rickertiano – diviene il punto di partenza per la comprensione della nozione di *Welt* intesa come intero logico. Tuttavia, Rickert sottolinea, fin dall'inizio dell'analisi, che la ricerca della *Voll-endliche Totalität* non si può arrestare alla mera suddivisione del reale nella dualità gnoseologica di soggetto e oggetto: vi è qualcosa di ontologicamente diverso nella sfera mondana; qualcosa che si spinge, che si sporge oltre tale dualità. Accanto alla dimensione reale psico-fisica vi è, infatti,

---

<sup>13</sup> UUU, 32.

<sup>14</sup> SYS, 50. Per un'attenta ricognizione del problema della totalità-del-mondo rimandiamo a A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., in particolare pp. 82-86.

<sup>15</sup> SYS, 70.

ciò che il filosofo nomina «il non reale»<sup>16</sup> identificato con la sfera valoriale e più in generale con le formazioni non esistenti di senso<sup>17</sup>. Valore e realtà sono gli elementi ultimi costitutivi del mondo. Dunque, seguendo l'invito rickertiano a pensare il mondo come oggetto teoretico, possiamo osservare che tra tali elementi/momenti si instaura quella medesima relazione eterologica che informa l'oggetto logico: il mondo è costituito dall'uno e dall'altro, dal reale e dai valori e solo insieme i due elementi – secondo una dinamica in cui non vi è *Aufhebung*, bensì integrazione<sup>18</sup> – formano il mondo nella sua interezza.

Ora, a partire da quanto abbiamo detto finora, si può individuare, nello scritto sul concetto di numero così come nel *System*, il retroterra “formale” da cui è potuta sorgere la nozione di mondo intero nel campo dell'antropologia rickertiana. Tale nozione affonda le proprie radici in quella logica dell'umano che stiamo qui delineando e le cui ultime propaggini si possono riconoscere nell'impiego della coppia uno/altro in seno alla definizione per così dire “antropologica” di mondo: «*wir denken Welt als Welt und Mensch, also als das Eine und das Andere, und erst beide zusammen sind das Ganze*»<sup>19</sup>. In essa si riconosce facilmente la struttura logica appena lumeggiata – l'uno e l'altro insieme sono l'intero – dimostrando quella continuità nella differenza che denota la svolta antropologica rickertiana come *Kehre* e che ci aiuta a comprendere meglio, a partire dal piano logico, il medesimo movimento concettuale presente nell'antropologia assiologica.

Secondo il principio eterologico chiarito dall'analisi rickertiana sul numero, l'intero del mondo coinvolge, sul modello dell'oggetto logico, due momenti irrinunciabili alla propria costituzione: il mondo, inteso come uno, e, nell'analisi antropologica, l'uomo inteso come l'altro. Riprendendo la dinamica concettuale presente nelle riflessioni avanzate sul piano della logica dell'umano, possiamo ora osservare che il mondo intero, anche nell'indagine *antropologisch*, è relazione di relata. I momenti costitutivi del mondo sono interdipendenti e, allo stesso tempo, irriducibili l'uno all'altro: essi si completano vicendevolmente, mettendo capo all'intero logico. In questa prospettiva, il mondo non è riducibile all'uomo,

---

<sup>16</sup> SYS, 85.

<sup>17</sup> Nel *System*, come messo in luce da Donise, Rickert individua l'ultima dualità del mondo esistente. Il mondo è «composto da oggetti reali e sensibili, ma anche da oggetti ideali e non percepibili dai sensi, come quello identificato dal dualismo psicofisico [...] insieme alle formazioni non esistenti (del tipo: il senso di una proposizione vera)» (A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., pp. 88-89).

<sup>18</sup> TH, 98.

<sup>19</sup> SP, 8.

non è una sua emanazione: esso presenta una propria autonomia ontologica<sup>20</sup>. Specularmente, l'essere umano si differenzia dal mondo, non è mera cosa tra le cose, in virtù della sua natura *etica*, del suo prendere posizione: il suo posto nel mondo è caratterizzato dal suo prendere posizione di fronte a esso. La 'e' che congiunge un mondo di beni e l'uomo non appiattisce l'una dimensione sull'altra, ma le richiama come necessarie: la congiunzione è *medium* eterogeneo. In altri termini, possiamo ancora dire che l'intero logico del mondo è uomo e mondo insieme: non vi può essere l'uno senza l'altro e l'uno non è la negazione dell'altro, bensì costituisce il suo completamento positivo. Il mondo nella sua interezza è relazione, è congiunzione, è unità che lascia vincere l'eterogeneità, la molteplicità.

Il discorso rickertiano così impostato sul piano formale di quella che chiamiamo logica dell'umano chiarisce ancor meglio l'oggetto stesso dell'indagine antropologica; oggetto riconosciuto dal filosofo nel «senso della vita nel mondo»<sup>21</sup>. Secondo la logica appena lumeggiata, che costituisce il fondamento delle riflessioni antropologiche, la vita dell'uomo può aver senso solo nel mondo. Il senso, in questa prospettiva, appartiene tanto all'uomo quanto al mondo stesso<sup>22</sup>, così come il mondo non rimane chiuso in sé, ma è strutturalmente aperto all'uomo. Mondo e uomo si co-appartengono, senza alcuna indebita riduzione dell'uno all'altro, senza che l'uno incorpori l'altro. I due momenti insieme sono il mondo nella sua interezza. Il senso del mondo è, dunque, realtà, vita a cui è dato valore, a cui il piano valoriale inerisce mediante il senso.

Secondo tale dinamica eterologica, dovrebbe ormai emergere chiaramente anche la cifra della riflessione antropologica rickertiana: l'uomo nel suo prendere posizione non tradisce un primato sul mondo così come il mondo, nella sua articolazione ontologica, non ingloba l'uomo come sua semplice parte. La specificità del mondo intero non è violata né da un primato assegnato a una visione naturalistica-oggettivistica, quale quella delle scienze, che riduce l'uomo a mero oggetto, né da una predominanza del soggetto umano sugli enti che metterebbe capo a una posizione solipsistica. Per l'indagine antropologica è necessario un pluralismo ontologico che non violi la poliedrica ricchezza mondana.

Lungo questa via si può comprendere anche l'impostazione dell'ultima opera rickertiana. Nei *Grundprobleme*, l'indagine antropologica ha il suo fondamento in un'ontologia

---

<sup>20</sup> In tale autonomia si potrebbe riscontrare un effetto della cosiddetta svolta ontologica rickertiana. Di svolta ontologica parla J. Farges, *Philosophie de l'histoire et système des valeurs chez Heinrich Rickert*, in «Les études philosophiques», 1, 2010, pp. 25-44.

<sup>21</sup> SP, 10.

<sup>22</sup> Cfr. SP, 10.

mondana che mette in luce, in un crescendo, il mondo sensibile, il mondo dell'esperienza, la sfera profisica e il mondo sovrasensibile: lo sguardo sull'uomo è indisgiungibile dall'indagine sull'essere mondano, di cui l'uomo fa parte. L'antropologia, in questo senso cosmologica, guarda, infatti, alla vita umana *nel mondo*, alla vita *mondana*, mentre, specularmente – occorre di nuovo sottolineare – l'ontologia guarda al mondo, di cui l'uomo è membro non riducibile alle altre parti. In questa duplice dinamica è coinvolta la peculiare foggia della filosofia quale *Ganzheitswissenschaft*. La scienza filosofica, articolata in antropologia e ontologia, ha come oggetto il mondo intero, formalizzato da Rickert, nelle opere precedenti ai *Grundprobleme*, mediante la diade composta dall'Uno e dall'Altro, dalla coppia forma e materiale, al cui fondo vi è la dualità originaria di *Wert und Sein* che accompagna e articola quella di *Welt und Mensch*.

Nella logica dell'umano troviamo così sviluppato, su un piano squisitamente formale, attraverso la coppia concettuale uno/altro, quel mondo *umano* che si collocherà, al termine del *Denkweg* rickertiano, al centro dell'indagine antropologica. Dai primi scritti metodologici fino ai *Grundprobleme*, il mondo sarà sempre, agli occhi del filosofo, l'uno e l'altro, valori e realtà insieme, e – secondo una differente prospettiva che chiamerà in causa la *Menschenfrage* nelle ultime diramazioni del pensiero rickertiano – uomo e mondo insieme. Ora, all'ultima dualità 'mondana' di valori e realtà si volge anche la ricerca laskiana, che, senza mai giungere a delineare un'antropologia filosofica, condivide due genuine istanze con il pensiero di Rickert. Tali istanze si collocano al centro della logica dell'umano: la filosofia è scienza dell'intero e questo intero mondano è formato lotzeanamente-windelbandianamente da ciò che è e ciò che vale senza dover essere.

### 3. Lask. La dualità del mondo tra antropologia e scienza originaria

In apertura al corso universitario del 1911/12 dedicato a Platone<sup>23</sup>, Lask compendia il senso di ogni *ethos* filosofico, e così del suo stesso *Denkweg*, nei termini di

---

<sup>23</sup> Come ben osservato da Centi, «la teoria delle idee di Platone è il costante punto di riferimento di un agguerrito dibattito che si dipana per oltre mezzo secolo sulla natura delle validità e del valore e che tenta di definire un *altro modo* dell'essere, sempre al limite della indefinibilità, ma sempre anche nella convinzione di aver aperto un nuovo ambito di pensiero grazie alla filosofia e per la filosofia» (B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband, Rickert*, op. cit., p. 402). Alla teoria platonica delle idee ha rivolto la sua attenzione dapprima Lotze e poi il suo allievo Windelband, fino a giungere a Rickert e Lask. Sull'interpretazione lotzeana

un'interrogazione originaria, di una *letzte Angelegenheit*, per cui «la domanda ultima è sempre questa: c'è qualcosa d'altro rispetto al mondo spazio-temporale; ma qual è la costituzione di questo altro? Questo è il tema di tutta la filosofia, il compito mai superato ed eterno!»<sup>24</sup>.

A tale compito insoluto, e forse insolubile, che fa questione di una differenza, e ancor più di una dualità originaria entro cui si iscrive la domanda sull'altro dal sensibile, Lask tenta di corrispondere in un decisivo passaggio della *Logik der Philosophie*. Nell'introduzione al suo *opus maius* il filosofo offre, infatti, una risposta, seppur provvisoria, alla domanda sulla totalità del pensabile, riconducendo tutte le dicotomie che si sono alternate nella storia della filosofia all'ultima e decisiva scissione – inaugurata da Lotze – tra essente e valente, tra «ciò che è e accade e ciò che vale, senza dover essere»<sup>25</sup>.

Agli occhi di Lask, il mondo è, in altri termini, costituito dalla stessa dualità originaria, presentata da Lotze prima e ripresa da Windelband e Rickert poi, di realtà e valori. A tale dualità Lask lega due elementi portanti di quella teoria formale dell'umano che emerge dagli scritti dei tre pensatori. Il primo di tali elementi è rintracciabile nelle parole vergate dal filosofo nella lettera destinata a Rickert – datata 24 settembre 1911 – che ha per oggetto la scansione tematica del corso su Platone, preparato da Lask per il semestre invernale dello stesso anno:

Nel corso caratterizzerò i presocratici ovviamente solo in modo introduttivo, e precisamente come monisti, come rappresentanti dell'«unità inviolata» di «natura» e «spirito», di sensibile e sovrasensibile. Platone compie poi il grande filosofema del dualismo. In mezzo a ciò sta la preparazione antropologica del dualismo metafisico nella forma del problema di valori: i Sofisti e Socrate<sup>26</sup>.

Nel ricostruire lo sviluppo della filosofia greca dai suoi albori fino a Platone, Lask ravvisa nella fase presocratica un radicale monismo, in cui convivono indistinte le sfere della natura

---

di Platone, con cui si confrontano i massimi rappresentanti del neocriticismo badense, si veda S. Besoli, *Il valore della verità*, op. cit., pp. 90 sgg. Per l'interpretazione laskiana di Platone si confronti l'articolo di J. Cohn, *Emil Lask: Gesammelte Schriften*, in «Kant-Studien» 29, 1924, pp. 482-488; F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata 2010, in particolare pp. 76-86; R. Pagano, *L'interpretazione della Zweiweltheorie di Emil Lask nel suo confronto con gli antichi*, in «Syzetesis», 1, 2015, pp. 33-47.

<sup>24</sup> E. Lask, *Platon* (1911/12), in Id., *Gesammelte Schriften*, 3 Bde, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, Bd. III, pp. 1-51, qui p. 4 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla P).

<sup>25</sup> LPH, 12.

<sup>26</sup> Lettera di Lask a Rickert del 24 settembre 1911, conservata presso il *Nachlass* di Lask alla Heidelberg Universitätsbibliothek con la sigla Heid. Hs. 3820.347.

e dello spirito, mentre con Socrate e i Sofisti si apre uno spazio d'indagine *antropologica* che si ha solo con una visione dualistica del mondo. Secondo tale lettura, l'antropologia, il discorso sull'uomo, si struttura a partire dalla dualità di valori e realtà o di sensibile e non-sensibile: senza tale dualismo non si ha una sfera squisitamente umana come campo di studio.

Vi è così nella lettura laskiana della filosofia greca un'intuizione di straordinaria fecondità che si collocherà al cuore della stessa antropologia rickertiana: l'altro dal sensibile, declinato in termini valoriali, rappresenta il dispositivo di comprensione dell'umano. In altri termini, il vivente diventa vivente *umano* con l'emergenza – entro l'originaria indistinzione di natura e spirito – della sfera valoriale e culturale: l'uomo è *Kultur Mensch*, come insegnerà Rickert nelle lezioni del 1932. A questa prima feconda istanza si lega una seconda.

Per Lask, l'indagine filosofica sull'uomo non è svincolabile dalla conoscenza dell'intero mondo. Nelle note laskiane di *Zum System der Wissenschaften* – all'interno delle quali è abbozzata un'articolazione e sistematizzazione del sapere scientifico – troviamo la definizione di filosofia nei termini di scienza della totalità. Tale identificazione del campo filosofico con il mondo intero coinvolge, ancora una volta, la dualità originaria di sensibile e non-sensibile:

Conoscenza è mera contemplazione, esplorazione, chiarificazione. Dunque ricercare come stiano le cose con la totalità della regione originaria. Il tutto, il giocare insieme di entrambi i mondi: questo è il grande tema della scienza. Dunque, il mondo non-sensibile e il ruolo del sensibile come luogo di manifestazione del non-sensibile, includendo l'intero mondo fisico. Da ciò nascono tutte le formazioni... Questa scienza che esplora a fondo la totalità, è la scienza, scienza senza aggiunte: la filosofia è scienza originaria<sup>27</sup>.

Anteriormente alla declinazione e differenziazione in natura e cultura – a cui si rivolgono le scienze positive – le sfere del sensibile e del non-sensibile, nella loro veste originaria, sono oggetto d'indagine privilegiato della filosofia, la quale assume su di sé la totalità del mondo, lo stare insieme dei diversi mondi. La filosofia quale scienza dell'intero guadagna così, con Lask, la veste di *Urwissenschaft*, ossia di scienza della regione originaria, sullo sfondo della quale il mondo si articola poi in *Kultur* e *Natur*. Al fondo della conoscenza filosofica vi è,

---

<sup>27</sup> *Zum System der Wissenschaften* (1913/14), in Id., *Gesammelte Schriften*, op. cit., pp. 237-293, qui p. 240 (d'ora in poi tale opera sarà citata con la sigla ZW).

dunque, quella polarità di sensibile/non-sensibile, valore/realtà, che è costitutiva dell'intero mondo.

A partire da queste considerazioni si può riscontrare un primo tratto della logica dell'umano che sarà presente anche nell'antropologia assiologica: la definizione diadica del mondo. Tale nozione di mondo rappresenta il presupposto inaggirabile da cui può prendere le mosse l'indagine antropologica, la quale, assunta nella peculiare foggia di logica dell'umano, mira a cogliere le diverse sfere mondane nella loro processualità. Secondo tale prospettiva, l'uomo è quel peculiare membro del mondo che assume il mondo intero quale oggetto della sua indagine, investendo con il suo sguardo stereoscopico, al tempo stesso, il mondo e il proprio essere mondano. In tal modo, si risolve anche quel paradosso che si presentava al cuore dell'antropologia rickertiana nella veste di qualcosa di inusitato e singolare. Secondo tale paradosso, l'uomo è parte di quel mondo da cui egli stesso si distacca per porsi di fronte, per farne oggetto di conoscenza. Con tale opera di distanziamento dal mondo – possiamo chiarire ora – l'uomo non prende distanza solo dal mondo, ma anche da se stesso in quanto parte del mondo, guadagnando, in un sol colpo, come oggetto della sua indagine, il mondo e se stesso insieme, poiché, come abbiamo visto sul piano formale, non vi è l'uno senza l'altro: non vi è mondo senza uomo e viceversa. La sfera mundana è un intero *logicamente* articolato.

Ora, il mondo nella sua duplice forma, quale oggetto proprio dell'indagine filosofica, è teorizzato, ancor prima che da Lask e Rickert, dal loro comune maestro Windelband, il quale traccia, seppur in modo frammentario, i confini di uno spazio teoretico da cui emerge una peculiare riflessione sull'umano. Questa riflessione, senza mai guadagnare lo statuto di antropologia filosofica, assume la veste di *Kulturphilosophie*, concorrendo, in tale veste, a tracciare quella teoria formale dell'uomo che deve la sua origine proprio alla peculiare rielaborazione realizzata, entro la filosofia windelbandiana, di alcune istanze kantiane.

#### 4. Windelband. Il nome della filosofia e il mondo come intero organico

Il primo paragrafo dell'introduzione al windelbandiano *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, apparso per la prima volta nel 1892, reca il significativo titolo di *Name und Begriff der Philosophie* – nome e concetto della filosofia. In questo paragrafo introduttivo,

Windelband mira a delineare il campo di ciò che si può nominare filosofia. Nel fare ciò, egli ricostruisce il destino a cui il nome e il concetto di filosofia si sono piegati nella storia dell'umanità: dall'originaria definizione greca di aspirazione alla sapienza fino alla più recente di trattazione scientifica dei problemi universali, non è possibile rintracciare in esse un elemento comune per definire il campo dell'intera scienza filosofica. A causa di tale difficoltà, Windelband, nel testo destinato all'insegnamento della filosofia nelle scuole, si limita ad offrire una definizione *negativa* dei confini dell'indagine filosofica, distinguendola dall'ideologia, dalla morale e, in modo particolare, dalle imprese delle scienze particolari. Per quanto la filosofia sia scienza, essa non è riducibile né alle scienze positive né tantomeno deve essere intesa come *summa* dei risultati raggiunti da quest'ultime<sup>28</sup>.

Differentemente dal *Lehrbuch*, una risposta positiva al quesito sullo statuto della ricerca filosofica è offerta da Windelband nel saggio *Was ist Philosophie?*, ove è ricostruita, ancora una volta, la «strana sorte, quella del nome “filosofia”»<sup>29</sup>. In questa ricostruzione, che evidenzia ancora una volta l'impossibilità di pervenire a una nozione comune di filosofia, Windelband riconosce a Kant il merito di aver dato vita al metodo critico, realizzando la «trasformazione più importante che la filosofia ha subito»<sup>30</sup>. Con tale trasformazione, il filosofo di Königsberg ha offerto una peculiare definizione del sapere filosofico che, benché non possa essere esaustiva o condivisa da tutti, è, agli occhi del maestro di Rickert e Lask, la più valida:

senza misconoscere la fluidità storica del nome filosofia e senza contestare a nessuno il diritto di chiamare filosofia ciò che preferisce, faccio io stesso uso di questo diritto, che è la conseguenza della mancanza di un significato storico stabile, se con filosofia in senso sistematico (non storico) non comprendo altro che la *scienza critica dei valori universalmente validi*. La scienza dei valori *universalmente validi*: questo definisce gli oggetti; *critica*: questo definisce il metodo. Sono convinto che questa concezione non è altro se non il compimento del pensiero fondamentale di Kant<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1903), hrsg. von Heinz Heimsoeth, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, *Einleitung*, § I. *Name und Begriff der Philosophie*, pp. 1-7.

<sup>29</sup> W. Windelband, *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)* (1882), in Id., *Präludien*, Bd. I, op. cit., pp. 112-46; trad. it. di R. Arrighi, *Che cosa è la filosofia? (Sul concetto di filosofia)*, in Id., *Preludi*, op. cit., pp. 34-72, qui p. 34.

<sup>30</sup> Ivi, p. 49.

<sup>31</sup> Ivi, p. 54.

In quel movimento di «ritorno a Kant» che ha il suo manifesto programmatico nella prolusione del 1862 di Zeller<sup>32</sup>, Windelband presenta la filosofia nell'originale veste di scienza dei valori *pretesi* validi universalmente, ritenendo di perfezionare con essa il pensiero *critico*, inaugurato dal filosofo di Königsberg, attraverso una sua estensione al campo della cultura. Come già accennato, tale scienza ricerca le strutture invarianti della cultura in seno allo sviluppo storico, il quale assume la funzione di teatro, di palcoscenico su cui si realizzano i valori<sup>33</sup>. Nella prospettiva windelbandiana, tali valori rappresentano, a loro volta, la misura assoluta a cui deve volgersi qualsiasi atto di valutazione realizzato nei diversi campi del sapere e dell'agire: quello estetico (bello/brutto), etico (buono/cattivo) e teoretico (vero/falso)<sup>34</sup>. In tal modo, la filosofia investe tanto le realtà empiriche quanto la dimensione valoriale, facendo così questione del mondo nella sua totalità, benché esso sia indagato in funzione del piano di valore, la cui validità universale «non è effettiva, ma ideale, non è una validità reale, ma che soltanto dovrebbe esserlo»<sup>35</sup>.

Nell'ottica windelbandiana, seppur con un decisivo sbilanciamento a favore della sfera assiologica, il quale condurrà il filosofo a ricercare, nelle ultime ramificazioni del suo pensiero, i valori *assoluti* in una prospettiva ontologizzante<sup>36</sup>, il mondo si articola secondo la duplicità di valori e realtà, ove la dimensione empirica assolve a una funzione

---

<sup>32</sup> Il riferimento è a E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, in Id., *Vorträge und Abhandlungen*, Fues's Verlag, Leipzig 1877, pp. 479-526. Di manifesto programmatico a proposito della prolusione accademica di Zeller parla Besoli, il quale traccia, in modo preciso, il contesto filosofico in cui si iscrive la filosofia windelbandiana, collocata tra il pensiero di Lotze e di Kuno Fischer. Cfr. S. Besoli, *La coscienza delle norme. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Vallecchi Editore, Firenze 1996, p. 8.

<sup>33</sup> Cfr. W. Windelband, *La filosofia contemporanea e il suo compito*, op. cit., p. 31. Nello stesso modo, Rickert afferma in *Vom Begriff der Philosophie* che «la strada verso l'ultrastorico passa necessariamente attraverso la storia. La filosofia deve dunque prendere coscienza dei valori come tali, con il materiale storico». (Cfr. SCF, 18)

<sup>34</sup> Cfr. W. Windelband, *Che cosa è la filosofia?*, op. cit., p. 60.

<sup>35</sup> Ivi, p. 63. La validità universale, che si impone come *Sollen*, apre lo spazio umano della libertà e non quello della necessità che governa le leggi naturali. La loro unità è, tuttavia, per Windelband, originaria, per cui «il regno della libertà è, nel centro del regno della natura, quella provincia in cui solo la norma vale» (W. Windelband, *Preludi*, vol. II, op. cit., p. 98).

<sup>36</sup> Per Rossi, al termine del percorso filosofico windelbandiano, «il senso della storia rimane determinato in un fondamento assoluto, cioè nella relazione della cultura a un mondo di valori trascendenti – che posseggono validità universale. E questa relazione si configura come la relazione tra due piani ontologicamente distinti: l'uno il piano della realtà empirica che è in rapporto con qualche valore e che ne trae il proprio senso, l'altro il piano dei valori che dà e stabilisce questo senso. La stessa prospettiva della teoria dei valori rivela nel proprio interno un orientamento metafisico, il quale procede all'ontologizzazione dei valori in un mondo a sé stante». Cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, op. cit., pp. 190-191. Centi osserva che «l'eterna validità di una *Urwirklichkeit*, che va al di là dell'esperienza, è così l'esito ultimo del pensiero di Windelband» (B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband, Rickert*, op. cit., p. 410). Di «una adesione a un platonismo – a prima vista un po' schematico – che presuppone la presenza di un regno di valori ideali indipendenti» parla a ragione Besoli di Windelband in *La coscienza delle norme. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., p. 16.

squisitamente strumentale rispetto al piano non-sensibile: «noi consideriamo la storia come la realizzazione progrediente di valori della ragione, come sviluppo della cultura»<sup>37</sup>. In altri termini, il mondo informato, nelle sue ultime radici, dalla duplice dimensione di valori e realtà, è mondo storico, sviluppo culturale, realizzazione del piano valoriale nella sfera reale<sup>38</sup>.

Ora, con il tipo di indagine teoretica proposta da Windelband – che si abbarbica sul fertile terreno della storia – l’oggetto della filosofia è rappresentato dai principi costitutivi del mondo culturale. Dunque, la filosofia *critica*, attraverso il gesto inaugurale windelbandiano, ricerca tali principi e con essi mira a realizzare – secondo la precisa espressione di Gigliotti valida per l’intero neocriticismo – «la conciliazione di *natura e idea*»<sup>39</sup>, di apriori e a posteriori, ossia dei due elementi ultimi del mondo, realizzando un’unità che ne rispetti le differenze<sup>40</sup>.

Si può così osservare che il pensiero windelbandiano, ampliando il campo di applicazione del criticismo kantiano, dischiude, allo stesso tempo, un peculiare quadro di riflessioni – condiviso da Lask e Rickert – al cui centro si colloca la definizione originariamente diadica del mondo (benché la sfera mondana si articoli poi, a partire da questa diade fondamentale, in modo più complesso nei tre autori in questione<sup>41</sup>).

---

<sup>37</sup> W. Windelband, *La filosofia contemporanea e il suo compito*, op. cit., p. 31.

<sup>38</sup> Come egregiamente osservato da Besoli, tale realizzazione non avviene secondo una causalità di segno meccanicistico, ma teleologico: «in quanto sprovvisti di realtà, i valori non possono fungere infatti da elementi causalmente determinanti: non trattandosi di *Sache*, essi non possono rivestire nemmeno il ruolo di *Ur-sachen*. Come *prius* logico, espressione di un ideale *dover essere*, i valori non anticipano in alcun modo gli enti, giacché – recuperando il senso di quella forma di dialettica che Lotze contrapponeva a quella hegeliana – Windelband li fa agire *a fronte* e non già *a tergo*, sottraendoli perciò a un quadro di “*dipendenza reale*”, nel quale s’impone una necessità di tipo naturalistico, scandita dall’univocità e dalla non permutabilità della successione temporale degli eventi considerati. E il fatto che non si possa operare alcuna forma di deduzione dal piano della validità a quello dell’essere sta ancora una volta ad affermare che la necessità riconosciuta ai valori non è assimilabile al semplice risultare o conseguire di segno meccanicistico-causale, ma che il nesso che li lega agli enti è di ordine puramente teleologico, e cioè sorretto da un principio di libertà e di apertura, che si qualifica come il solo atto a conferire *senso* alla realtà» (S. Besoli, *La coscienza delle norme. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., pp. 54-55).

<sup>39</sup> G. Gigliotti, (a cura di), *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, p. 13.

<sup>40</sup> A questo proposito Gigliotti afferma che «il problema della conciliazione di *natura e idea*, di *a posteriori* e *a priori* è affrontato sapendo di non potersi mai spogliare della discorsività della ragione, di non poter attingere la concretezza dell’esperienza al di fuori delle forme della ragione, apprendendo però direttamente dalla vita i “modi” del suo esprimersi e del suo acquistare coscienza di sé» (G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, op. cit., p. 14).

<sup>41</sup> Rickert osserva in *Vom Begriff der Philosophie* che «l’ultimo problema è quello dell’unità tra valori e realtà; la filosofia deve dunque cercare un terzo mondo che unifichi i due mondi finora esaminati singolarmente» (SCF, 19). In Lask, invece, in seno al non sensibile si distingue il sovrasensibile e l’a-sensibile, pur identificando la dualità originaria nei termini lotzeani di ciò che è e ciò che vale. Tali ulteriori specificazioni non mettono in discussione una definizione diadica del mondo, bensì esse si offrono proprio a partire dal dualismo originario. A riprova di ciò si veda anche quello che afferma Rickert: «se vogliamo giungere

Accompagnata a tale definizione diadica del mondo troviamo poi, nei massimi rappresentanti del neocriticismo sudoccidentale, come abbiamo visto, una peculiare concezione del sapere filosofico. Tale sapere assume la veste di scienza della totalità, che, seppur declinata principalmente nei termini di *Wissenschaftslehre*<sup>42</sup>, guadagna al suo interno una logica dell'umano quale parte di quella logica del mondo e del sapere sul mondo a cui tende l'intera *Badische Schule*.

È ora opportuno precisare che il mondo nella sua totalità, in virtù del dualismo tra sensibile e non-sensibile, è inteso dai tre filosofi non come mera somma delle parti empiriche, ma come un intero organico, ossia come qualcosa di diverso dalla semplice totalità psicofisica. A questo proposito sono chiari i termini con cui Windelband nei *Prinzipien der Logik* – che aprono il primo volume della *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften* – definisce il mondo in riferimento alla dimensione epistemica:

Il rapporto categorico (*kategorial*) fra sapere ed essere, fra indagabile ed impenetrabile, non è quello di fenomeno e cosa in sé, bensì il *rapporto delle parti con il tutto*. La realtà assoluta non è qualitativamente diversa dall'essere conosciuto; essa è il *tutto uno e vivente* da cui noi cogliamo frammenti che trasformiamo in materia dei nostri mondi scientifici. Ma questo tutto, se è lecito concepirlo per mezzo di una categoria, è organicità ordinata, che le sue parti non saprebbero ricomporre<sup>43</sup>.

Nell'attribuire alla conoscenza umana l'incapacità di afferrare il mondo nella sua totalità, Windelband definisce l'intero mondano nei termini di un *tutto uno e vivente*, contraddistinto da una singolare organicità. Secondo tale prospettiva, il mondo è, in termini più precisi, un intero *organico*, le cui parti interdipendenti sono afferrabili esclusivamente mediante un'ineludibile lacerazione dell'intero stesso; un intero che si presenta, a sua volta, come

---

ciononostante a un terzo mondo che unisca valore e realtà, ed in cui potremmo sperare di trovare la *Weltanschauung* cercata, si dovrà trattare di un'unità tale da garantire al contempo la dualità e la particolarità delle due sfere congiunte» (SCF, 22).

<sup>42</sup> Nell'offrire quattro significati di filosofia, Windelband chiarisce l'emergenza dell'ultimo di tali significati, a cui si collega l'impresa kantiana e la declinazione di essa realizzata da Fichte con la dottrina del sapere: «non appena infine la vita scientifica ridiventa libera, la filosofia torna ad essere una conoscenza del mondo che vale per se stessa e quando la soluzione di un problema così immenso appare irraggiungibile, la filosofia si trasforma in teoria del sapere» (W. Windelband, *Che cos'è la filosofia?* op. cit., p. 48). Questo sembra essere il senso della filosofia nel neocriticismo del Baden: da conoscenza del mondo, e con essa dell'uomo, a dottrina della scienza.

<sup>43</sup> W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, in *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, in Verbindung mit W. Windelband, hrsg. von A. Ruge, Erster Band, *Logik*, Tübingen, 1912, pp. 1-60; trad. it., *I principi della logica*, a cura di B.A. Sesta, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di A. Ruge, pp. 1-58, qui p. 57.

impenetrabile al nostro intelletto, la cui attività cognitiva è relegata da Windelband entro i confini di un'inaggirabile discorsività<sup>44</sup>.

Tale organicità, di cui è informato l'intero mondano, è rinvenibile anche nella nozione rickertiana di *Welt*: la presenza dei principi ordinatori valoriali non permette, agli occhi del filosofo, alcuna riduzione del mondo alla mera somma delle sue parti empiriche. Il mondo è un intero formato da parti, il cui valore dipende dal ruolo che tali parti rivestono nello sviluppo della totalità orientata assiologicamente. La sfera mondana, come abbiamo visto sul piano della logica dell'umano, non è scindibile nelle sue componenti originarie – uomo e mondo, valori e realtà – legate tra loro in modo indissolubile: non vi è l'uno senza l'altro<sup>45</sup>. Le parti sono condizioni dell'intero e viceversa.

Allo stesso modo, benché non si parli di organicità delle parti, tale dinamica è presente anche nella sfera originaria di cui fa questione la scienza filosofica nella forma a lei assegnata da Lask. Come abbiamo visto, il filosofo definisce il tutto nei termini di un giocare insieme delle parti, ossia dei mondi del sensibile e del non-sensibile che si richiamano l'un l'altro: solo nella loro interazione hanno luogo le diverse formazioni di senso, nelle quali il sensibile assume la veste, secondo la prospettiva già windelbandiana-rickertiana, di luogo di manifestazione del non sensibile. Possiamo, dunque, concludere osservando che la sfera mondana è, agli occhi dei tre filosofi, un tutto organico, di cui l'uomo è membro legato a essa da una peculiare relazione e in cui originaria è l'unità delle sfere e non la loro separazione.

##### 5. La duplicità dell'uomo: l'aver mondo ed essere mondo

Mediante la complessa analisi logica della nozione di mondo, il neocriticismo badense individua una prima struttura invariante dell'uomo nella sua correlazione al mondo, nel suo essere mondano. La definizione diadica della *menschliche Welt* e l'istanza, condivisa dai tre

---

<sup>44</sup> Ai limiti della conoscenza umana si lega in Windelband il concetto di caso. Cfr. W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin 1870.

<sup>45</sup> Benché in Rickert la sfera valoriale sia *transcendente* rispetto al mondo umano, la correlazione tra soggetto valutante e valori, entro l'impianto complessivo del filosofo, risulta inaggirabile, così come quella di realtà e valori nella formazione del mondo: «ci sono oggetti che esistono e oggetti che non esistono o in particolare: *realtà* e *valori*. Soltanto tutte e due *insieme* costituiscono la totalità del mondo che forma l'oggetto della filosofia» (SYS, 116). Per tale motivo, ha ragione Centi nel riconoscere quale problema principale di Rickert «quello di comprendere, in tutte le sue articolazioni, il dualismo interno al mondo dell'esperienza, della divisione in *sinnliches und unsinnliches Sein*» (B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband, Rickert*, op. cit., p. 427).

autori, di indagare la cultura e i valori a partire dalla dimensione storica mettono in luce ciò che abbiamo precedentemente nominato con il titolo di originaria co-appartenenza di uomo e mondo – indagata formalmente da Rickert nei termini di uno e altro.

Lumeggiando tale peculiare statuto dell'umano, il neocriticismo sudoccidentale esibisce la duplice dinamica che si instaura tra *Mensch* e *Welt*. In virtù di tale dinamica l'uomo è soggetto *del* mondo ed è soggetto *al* mondo. Da una parte, egli è attore, è colui che ha mondo come oggetto del suo agire e del suo conoscere, è colui che, in termini più precisi, *prende posizione*. Dall'altra parte, l'uomo è mondo, è luogo di manifestazione della sfera mondana, è figura *del* mondo. Secondo tale peculiare relazione, l'uomo ha mondo ed è mondo: il soggetto umano è membro del mondo, è fatto di mondo, e, allo stesso tempo – come osservava Rickert nella sua antropologia – è *aperto* al mondo, *avendolo* di fronte.

Ora, una volta chiarita tale relazione strutturale, dobbiamo precisare che la co-appartenenza con il mondo è, agli occhi dei tre autori, esclusivamente appannaggio della nostra specie: solo l'uomo *ha* il mondo nella sua interezza, ossia un campo d'azione composto dall'inaggrabile dualità di valori ed essere sensibile, mentre all'animale è precluso qualsiasi accesso al profilo significativo che si presenta nel mondo. Ciò è messo in luce da Lask, a chiare lettere, in un decisivo passaggio della sua *Logik der Philosophie*, laddove, al fine di perimetrare il campo cognitivo squisitamente umano – per cui «la conoscenza dell'essere è più e altro rispetto alla semplice esperienza vissuta sensibile estranea al significato»<sup>46</sup> – riattiva nel suo discorso la differenza dall'animale:

Potremmo forse ben figurarci nella fantasia una tale esperienza vissuta meramente sensibile, un tale semplice lasciar-fluire-a-sé le impressioni, in cui non avremmo alcuna “coscienza” del contenuto categoriale della verità, che vale lì dentro e di contro a noi; [un'esperienza vissuta in cui, insomma, non avremmo alcuna] “coscienza” di oggettività e cosalità. In questo stato saremmo, per così dire, dimentichi del mondo, cioè dimentichi dell'essere e dell'effettualità, e ancora dimentichi della cosalità e della causalità: ci troveremmo a dover subire tutto, senza che questo però possa mai divenire un mondo di cose e accadimenti [...] Così si comporta qualsiasi animale, le cui reazioni al “mondo esterno” non si elevano, verosimilmente, al pensiero del mondo, della cosa e della causa. È l'istinto anzi a far indietreggiare [un animale] per lo spavento dinanzi alla dura parete, che gli si pone di contro; [a farlo indietreggiare sono], dunque, alcuni complessi sensibili di singolarità nello stato d'animo, ad esempio, il riaffiorare, richiamato associativamente, di passati sentimenti tattili di dispiacere che si legano alle attuali impressioni ottiche. Ma, in tutto questo viluppo di sensazioni e riproduzioni di sensazioni, la parete non può presentarsi come realtà<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> LPH, 79.

<sup>47</sup> LPH, 80.

L'animale preso dal vortice di istinti e di singole impressioni, tutt'al più legate per mezzo di associazioni – secondo una prospettiva squisitamente umana – non incontra mai la *realtà*, un mondo di cose e avvenimenti, inteso come mondo di significati, così come non incontra, seguendo l'esempio laskiano, la parete che improvvisamente lo ostacola nel suo incedere, gettandolo nella paura, e questo perché la parete, così come ogni altra cosa, nel turbine di sensazioni in cui è irretito, non può presentarsi come realtà, come qualcosa. L'animale non ha un mondo di significati.

Con straordinaria vicinanza alla posizione assunta da Heidegger, due decenni di distanza dal passo della *Logik* appena citato, potremmo dire che per Lask, ma lo stesso discorso vale anche per Windelband e Rickert, l'animale è stordito<sup>48</sup>, è povero di mondo, perché non fa laskianamente il passo verso il categoriale, verso il non-sensibile: l'animale è preso dagli istinti, da un'esperienza immediata pre-riflessiva, ove il vivere «si riduce strettamente a ciò che è estraneo al significato»<sup>49</sup>. Dunque, possiamo ora chiarire che l'animale non ha mondo perché non ha quella sfera non-sensibile che, accanto al sensibile, articola il mondo nella sua totalità. All'animale pertiene esclusivamente il regno del sensibile.

Per tale ragione, quasi a indicare l'impossibilità di oltrepassare la soglia umana dalla quale parla, ossia quell'apertura al mondo che è costitutiva dell'umano – apertura teorizzata tanto da Scheler quanto da Plessner, seppur secondo prospettive differenti – Lask precisa che questa esperienza meramente sensibile, nella quale non abbiamo coscienza dell'oggettività, è pensabile, solo *in der Phantasie*, nella fantasia, ossia immaginando di «dimenticare il mondo» con le sue cose. Tale esplicito ricorso alla fantasia per introdurre l'esperienza immediata di contro all'esperienza mediata dalle forme logiche indica – approfondendo l'abisso dato dalla differenza antropologica – come proprio dell'uomo un mondo dotato di senso, nel quale egli vive, e non un mondo formato da singole impressioni e sensazioni estranee al significato, al quale possiamo pensare solo mediante l'immaginazione. In altri termini, l'uomo è il solo animale immerso nella dimensione fattuale e veritativa, ove «fattualità significa stare nella verità, coesione cosale e causale dell'effettualità significa *coappartenenza nella verità*»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Heidegger parla di stordimento dell'animale in *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

<sup>49</sup> LPH, 72.

<sup>50</sup> LPH, 34-35.

Tale idea, nelle sue linee generali, è condivisa tanto da Rickert quanto da Windelband. Per Rickert, come abbiamo già visto, l'uomo è posto di fronte a un mondo dotato di senso a cui attecchiscono i valori, per cui «il trasferimento dei concetti della cultura umana alle comunità animali, nella maggior parte dei casi, è un'analogia per gioco e deviante»<sup>51</sup>. Per utilizzare la terminologia dei *Grundprobleme*, possiamo precisare che l'animale è confinato nel reticolato del solo mondo psicofisico, mentre all'uomo è data la *Erfahrungswelt*, il mondo dell'esperienza in cui è coinvolta la dimensione del senso. Senza dimenticare poi che, oltre ad avere accesso a questi modi di essere del mondo, l'uomo volge il suo sguardo anche alla dimensione sovrasensibile, con cui si chiude l'analisi ontologica rickertiana. A tale mondo metafisico l'animale non ha alcun accesso, neppure mediato.

In linea con Rickert e Lask, infine, Windelband sostiene che l'essere dell'uomo emerge col riferimento al piano valoriale quale dover essere, fuoriuscendo in tal modo dalla dimensione meramente biologica. Per cui, se il filosofo ammette una certa comunanza tra uomo e animale, tale comunanza viene meno quando si approda al piano formale della legalità: «la vita dell'anima umana nelle forme di connessione sottostà alle stesse leggi di quella animale, e solo perciò noi possiamo sperare di comprendere talvolta la vita psichica dell'animale. Ma appena all'interno della legalità formale si tratta della costruzione del contenuto psichico, giungiamo dall'uomo naturale all'uomo sociale e perciò all'uomo etico»<sup>52</sup>. L'animale difetta, anche nella prospettiva windelbandiana, del regno valoriale e con esso della sfera sociale ed etica: il primo è condizione delle seconde. Alla legalità psichica, in altri termini, si aggiunge nell'uomo una legalità etico-formale.

Possiamo così concludere osservando che la logica dell'umano – rintracciabile nei testi di Windelband, Rickert e Lask – identifica un primo elemento proprio dell'uomo nel suo essere *mondano stricto sensu*. Differentemente dall'animale, a cui si dischiude solo il regno del sensibile, l'uomo articola la sua esistenza in base alla dimensione di senso e di valore, che informa il suo mondo e che fa del mondo una struttura co-originaria alla sua stessa natura. È proprio in virtù di questa co-appartenenza che l'essere umano assume la peculiare foggia di essere storico e sociale.

---

<sup>51</sup> KNW, 75.

<sup>52</sup> W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlass von W. Windelband*, hrsg. Wolfgang Windelband und B. Bauch, in «Kant-Studien», 38, 1916; trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, Edizioni 10/17, Salerno 1992, p. 92.

Tale storicità, come vedremo ora, è indagata da Windelband, Rickert e Lask nelle opere metodologiche, chiamando in causa ancora una volta la coppia concettuale intero/parte, nella sua declinazione organica, secondo una precisa dinamica. Indagare tale dinamica significa volgere l'attenzione all'aspetto storico dell'umano, che coinvolge la nozione di mondo a partire da una visione non più sincronica, come quella assunta finora, bensì diacronica.

### Capitolo III

#### La seconda struttura invariante: l'uomo come animale storico

##### 1. Windelband. Causalità meccanica e struttura organica: la natura e la storia

Nella celebre prolusione del 1894, tenuta all'Università di Strasburgo, dal significativo titolo *Geschichte und Naturwissenschaft*, Windelband dichiara, in modo quasi aforistico, che «l'uomo, per variare una formula antica, è l'animale che ha una storia»<sup>53</sup>. La variazione windelbandiana della definizione aristotelica di uomo quale animale razionale è sintomo di una svolta epocale: la storicità dell'uomo, il suo essere storico, che lo distingue dal resto del regno animale, si colloca non solo al centro dello sforzo speculativo della scuola filosofica del Baden, bensì, più in generale, al crocevia di un intero secolo. Nel saggio *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*, risalente al 1907, Windelband riconosce – offrendo una precisa diagnosi dello statuto delle scienze – che «il secolo XIX è stato detto, e con eguale diritto, il secolo delle scienze matematiche e della storia. [...] In realtà il fatto più caratteristico nel quadro scientifico del secolo XIX – confessa poi il filosofo – fu che in esso l'indagine storica nacque, si formò consapevolmente e indipendentemente, trovò la sua via e la sua fortuna organizzazione»<sup>54</sup>.

Ora, se l'indagine storica guadagna uno spazio privilegiato di riflessione nello scenario culturale a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, essa riveste un ruolo ancor più preponderante nell'opera windelbandiana, che mira a integrare la prospettiva kantiana, rivolta per lo più ad uno studio della natura<sup>55</sup>, mediante un'indagine filosofica sulla dimensione storico-culturale dell'uomo. Una buona parte dei saggi raccolti nei celebri *Präludien* vedono, infatti, Windelband impegnato a individuare le strutture invarianti della cultura unitamente a un criterio di classificazione delle scienze, il quale eviti ogni indebita

---

<sup>53</sup> W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, op. cit., p. 168.

<sup>54</sup> W. Windelband, *La filosofia contemporanea e il suo compito*, op. cit., p. 25.

<sup>55</sup> Windelband ravvisa nell'impostazione kantiana un limite strutturale, ossia l'aver preso in esame solo la natura. Al fine di superare tale limite il filosofo propone di estendere l'indagine alla storia: «in tutta la sua critica della conoscenza non si tratta che di studio della natura, mentre il sapere storico non è considerato una scienza e non costituisce l'oggetto della critica della ragion pura. Questo è il punto in cui, per quanto io veda, la dottrina della scienza deve essere ampliata e completata» (Ivi, p. 26).

ingerenza delle scienze naturali nel quadro delle scienze storiche e che, al contempo, restituisca dignità al singolo, all'individuo quale oggetto d'indagine, la cui conoscenza è deprezzata dalle scienze naturali volte esclusivamente all'universale.

Come già accennato, il principio di suddivisione proposto da Windelband è squisitamente teleologico. Differentemente dalla posizione diltheyana, che chiama in causa la differenza tra *Erklären* e *Verstehen*<sup>56</sup>, tale principio si basa sui fini delle scienze più che sui loro oggetti d'indagine: le scienze naturali o, nella terminologia windelbandiana, nomotetiche ricercano leggi universali, mentre le scienze idiografiche restituiscono i singoli fatti storici, i singoli accadimenti. Nelle prime, si riscontra una tendenza all'astrazione, alla generalizzazione, in cui non vi è considerazione per il singolo caso se non in funzione di una legge; nelle seconde, invece, si registra una tendenza all'intuizione e all'individualizzazione. Ora, accanto al differente scopo e alle diverse modalità cognitive, Windelband riconosce un'altra differenza che risulta altrettanto decisiva nella comprensione della peculiarità presentata dall'elaborazione concettuale della scienza storica rispetto a quella naturale. Mettendo in luce il predominio – presente già nei Greci – del processo generalizzante entro il campo dell'indagine scientifica, Windelband sottolinea che

lo scopo essenziale di ogni sapere singolo, quello cioè di inserirsi in un grande tutto, non si limita affatto alla subordinazione induttiva del particolare al concetto della specie o al giudizio generale: si realizza anche quando la caratteristica singola si ordina come parte integrante di una viva conoscenza complessiva<sup>57</sup>.

Secondo tale prospettiva, ciò che contraddistingue il procedere di ogni sapere scientifico non è riconducibile esclusivamente al procedimento che sussume il particolare sotto una legge generale, bensì, accanto a tale procedimento, è possibile riconoscerne un altro che ordina il particolare come parte di una totalità. A tale peculiare procedimento Windelband assegna l'indiscusso merito di considerare il singolo nella sua unicità e non nella veste di

---

<sup>56</sup> Per quanto riguarda la differente posizione di Windelband rispetto a Dilthey risulta puntuale l'osservazione di Melandri, per il quale «la distinzione tra *Erklären* e *Verstehen* non è isomorfa come quella fra “spiegazione” e “descrizione”, ossia fra il generale e l'individuale. La differenza è data dal fatto che la prima distinzione non è “a terzo escluso”, come invece lo è la seconda nell'uso di Windelband e Rickert. In Dilthey l'ermeneutica funge da terzo incluso. E la sua logica, che dipende dal principio di analogia, permette l'unificazione trascendentale dei due ambiti “natura” e “spirito”. Infatti, l'ermeneutica è un procedimento essenzialmente “trascrittivo”, cioè insieme descrittivo ed esplicativo» (E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet 2004, p. 51).

<sup>57</sup> W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, op. cit., p. 169.

mero esemplare di una specie o semplice caso di una legge. Si possono così distinguere due differenti modalità in cui la dinamica intero/parte, identificabile con quella generale/particolare, si declina a seconda che si faccia riferimento alla conoscenza storica volta all'accadimento individuale o allo studio della natura che mira a stabilire leggi generali:

La scienza naturale scompone i complessi percettivi nei suoi elementi e li isola per separazione reale od ideale, per esperimento od analisi a fin di studiarne la natura di ciascheduno nella sua regolarità. Così procedono fisica, chimica, e psicologia, ognuno a proprio modo. La ricostruzione dell'esperienza in queste discipline ha luogo secondo il principio *della causalità meccanica*; le complesse formazioni fisiche e psichiche vengono cioè intese e spiegate nel senso che il tutto viene considerato come il risultato delle sue parti e da queste esclusivamente determinato. Ma per la sfera della conoscenza storica una costruzione dell'oggetto di questo genere è insufficiente. Nella storia, si tratta di personalità con i loro piani e conseguenti azioni, o di popoli colle loro lingue e stati, coi loro costumi [...] esse verranno sempre concepite in quella struttura che avremo occasione di chiamare *organica*, in cui il tutto determina tanto le parti come queste il tutto<sup>58</sup>.

Secondo il principio della causalità meccanica – sotteso al procedimento tipico delle scienze naturali – il tutto è composto dalla mera somma delle parti. Mediante un duplice movimento, lo scienziato della natura opera dapprima, attraverso il procedimento analitico, una dissezione reale o ideale degli elementi del campo percettivo, per poi ricostruire l'esperienza mediante una sintesi in virtù della quale il tutto è determinato esclusivamente dalla giustapposizione delle parti. Con tale duplice operazione – osserva Windelband – le scienze nomotetiche mirano a scoprire le leggi che governano i singoli fenomeni, riducendo gli stessi fenomeni a mero caso, a esemplare di un generale.

In ciò che il filosofo rubrica, invece, sotto il titolo di 'struttura organica' il generale non è identificabile con una legge invariante, ma con il concetto hegeliano di generale concreto, ossia con l'unità vivente, «per cui il generale nella sua unità vivente si differenzia nel particolare; qui il singolo è compreso nella misura in cui è conosciuto come parte integrante e necessaria di una totalità dotata di senso»<sup>59</sup>. Differentemente dalla causalità meccanica, il cui intero coincide con il generale astratto, la causalità organica riconosce il valore che il singolo ha nell'intero valoriale. In quest'ultimo caso si stabilisce una dinamica specifica: le parti, insostituibili, hanno valore in base alla "posizione" che occupano, ossia al ruolo che rivestono entro l'intero di cui sono parti, così come, specularmente, l'intero guadagna il suo

---

<sup>58</sup> W. Windelband, *I principi della logica*, op. cit., p. 43.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

significato dall'interconnessione delle parti. Secondo tale distinzione, l'indagine storica e lo stesso oggetto della storia si presentano secondo una struttura organica: essa non è riconducibile a leggi valide per ogni sua parte; a suo fondamento non vi è una causalità meccanica, ma una particolare relazione che lega l'intero alle parti e che restituisce valore e dignità ontologica al singolo individuo nella sua insostituibile peculiarità. La storia, secondo la teoria formale windelbandiana, è perciò un intero di cui il particolare, le parti – i singoli avvenimenti e personalità – hanno valore, perché membri che contribuiscono allo sviluppo dell'intero. Ora, riassumendo i risultati pervenuti in ambito metodologico, Windelband propone il seguente schema per distinguere i diversi strumenti concettuali di cui si avvalgono le scienze razionali (in questo caso la matematica) e le scienze empiriche, a loro volta articolate in scienze della natura e della cultura:

il rapporto logico fondamentale fra il generale e il particolare, per i tre tipi fondamentali di scienze particolari, si specifica nel modo seguente: per *l'intuizione* matematica, questo rapporto fra il tutto e le parti, è indipendente da ogni questione circa la genesi di questo rapporto e concerne soltanto i rapporti di grandezza; per il pensiero naturalistico il concetto *astratto* o la legge è il generale, che determina il particolare nel suo essere e il divenire: per esso il particolare è spiegato, quando si riveli caso speciale del generale. L'indagine della scienza della cultura invece tien fermo alla categoria del *generale concreto* escogitata dall'Hegel, per cui il generale nella sua unità vivente si differenzia nel particolare: qui il singolo è inteso e spiegato qualora si riveli parte integrante e necessaria di una organica totalità<sup>60</sup>.

A questa prospettiva squisitamente metodologica, che chiama in causa la nozione di generale concreto, secondo una precisa logica intero/parte, in seno alle scienze idiografiche, segue, specularmente, nella riflessione windelbandiana, una filosofia della storia che trova espressione soprattutto nella celebre *Kriegsvorlesung* del 1916 e che traduce le strutture formali sul piano materiale. Nella lezione di guerra – ultimo scritto di Windelband, rimasto incompiuto e pubblicato postumo a un anno dalla morte – vi è, infatti, il definitivo confronto del filosofo con il problema della storia nella sua duplice veste di conoscenza storica e di storia.

Secondo tale duplice piano che informa l'andamento dell'opera, ritroviamo nelle ultime parole del filosofo – in una alternanza di riflessioni metodologiche/formali e materiali e di istanze metafisiche e criticiste – la straordinaria intuizione, già guadagnata nei *Präludien*, che riconosce nella storia un intero di valore, a cui si accompagna l'idea, in senso kantiano,

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 44.

di umanità quale «unità vivente in cui si sviluppa un senso razionale unitario»<sup>61</sup>. In questa prospettiva, storico è tutto ciò che concorre o ostacola la realizzazione di tale idea di umanità, in cui la ragione spinge l'uomo oltre il mero campo istintuale – tracciato dal sostrato biologico – in direzione di un piano valoriale, che si presenta nella veste di dover essere.

A partire da tale fondamentale istanza, la riflessione windelbandiana si arricchisce spiegando non solo quali siano gli strumenti di comprensione della storia, ma anche che cosa sia la storia. La dinamica intero/parte, che contraddistingue la conoscenza storica, si connette alla dimensione concreta, permettendo di distinguere, ancora sul piano formale, due differenti concetti di intero: l'umanità come intero biologico, genere zoologico, e come intero storico-culturale. Solo con il secondo tipo di intero emerge l'uomo:

L'umanità come intero e unità significa da un lato il concetto biologico da un punto di vista scientifico-naturale del genere come di una specie zoologica, ma dall'altro significa il centro delle determinazioni di valore dello storico nella scelta e nella sintesi dell'accadere. Qui «Umanità» significa qualcosa di totalmente altro. Si deve dire che la vita umana che si estende nel tempo e nello spazio sui pianeti e nei secoli deve significare un tutto unitario non semplicemente nel senso logico di una subordinazione a un concetto di genere zoologico, piuttosto in quello di una realtà ricca di valore. Ma in questo senso l'umanità non è data come realtà concettuale, bensì, nel senso kantiano della parola, è assegnata come idea<sup>62</sup>.

Per Windelband, il senso di ciò che sia umanità non è riducibile e identificabile semplicemente con una specie zoologica accanto alle altre presenti nell'universo. Oltre al genere umano – quale concetto scientifico-naturale – formato da tutti gli esemplari di tale specie, vi è qualcosa d'altro. La relazione al valore, che contraddistingue il criterio di scelta del materiale da parte dello storico, trova specularmente sul piano materiale una realtà umana ricca di valore, per cui occorre distinguere tra uno sviluppo naturale e uno storico. La storia, come già Windelband osservava sul piano formale, è un intero, i cui membri sono orientati teologicamente alla realizzazione dei valori promossi dalla ragione – tra i quali *in primis* vi è la libertà – smarcando così la stessa umanità dal piano esclusivamente biologico sul quale rimangono abbarbicate le altre specie viventi. Si comprende, in tale modo, la definizione windelbandiana di uomo quale unico animale che ha una storia: egli è il solo vivente la cui esistenza coinvolge un piano trascendente che ne orienta la vita e che coinvolge necessariamente una comunità, un popolo, una nazione, entro cui l'uomo può concretizzare

---

<sup>61</sup> W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, op. cit., p. 93.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

il piano valoriale, realizzando se stesso e tracciando, al contempo, quella che definiamo storia. La dimensione valoriale, che si presenta nella veste di *Sollen*, di dover essere, è dunque ciò che affranca l'uomo dal suo destino biologico, facendo di esso un essere libero di decidere, di scegliere tra i diversi opposti valoriali.

Ora, tale filosofia della storia è elaborata da Windelband, come abbiamo visto, a partire dalle riflessioni svolte sul piano metodologico e dalla suddivisione formale delle scienze da lui proposta, che identifica lo spazio, il territorio proprio delle discipline idiografiche – intese come scienze di accadimenti – nel concetto hegeliano di generale concreto, chiamando in causa la logica intero/parte. Tale intuizione, come vedremo ora, avrà una decisiva ricaduta dapprima sui lavori metodologici di Rickert e poi, in seguito, sul pensiero laskiano, guadagnando, nelle riflessioni dei due filosofi, un profilo sempre più formale e una maggiore chiarezza concettuale.

## 2. Rickert. Per una mereologia della storia

Se Windelband, in seno alle sue indagini metodologiche sulle scienze, considera il plesso intero/parte – identificato con la coppia generale/particolare e declinato in causalità meccanica e organica – un elemento portante dell'elaborazione scientifica, Rickert distingue, in modo più preciso rispetto al maestro, due modelli concettuali differenti entro l'elaborazione concettuale delle diverse scienze, le quali sono suddivise, nella scia della distinzione tra discipline nomotetiche e idiografiche, in generalizzanti e individualizzanti. Nel paragrafo delle *Grenzen* dedicato alla nozione di contesto storico, Rickert scrive che

il contesto storico generale è un *intero* (*Ganzes*) di cui i singoli individui sono *parti*. Invece, il generale presente è sempre un *concetto* con contenuto generale a cui i singoli individui appartengono in qualità di *esemplari*, e non dovrebbe essere necessario dimostrare che il rapporto intero e parti è diverso dal rapporto tra esemplari e concetto esemplato [...] Perciò, non solo è necessario distinguere la generalità del *concetto* scientifico-naturale dalla generalità del *valore*, ma bisogna anche contrapporre ad entrambe la generalità del *contesto* storico, in qualità di *intero* comprensivo di parti<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> LEN, 211.

Integrando e rivisitando le riflessioni windelbandiane sull'indagine scientifica, Rickert presenta diversi concetti di generale – già a partire dal celebre *Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte*<sup>64</sup> – che coinvolgono differenti modelli concettuali: il modello intero/parte proprio della scienza storica e la logica generale/eseplare che segna l'incedere delle scienze naturali. L'uso del primo modello nel campo della storia – in cui il generale è identificato con l'intero – appare giustificato, agli occhi del filosofo, dalla necessità, per la conoscenza storica, di considerare il singolo nel suo *contesto*: «il singolo (*das Einzelne*) non si può identificare con ciò che è isolato (*das Vereinzelte*)»<sup>65</sup>. In altri termini, al fine di comprendere l'individuo, la storia in quanto scienza di realtà deve collocare il proprio oggetto in seno al contesto storico, ossia all'intero di cui è parte. Come abbiamo visto, tale contesto è inteso da Rickert come generale, ma in una accezione differente rispetto a quella di generale astratto: esso è un intero formato da parti.

Ora, tale distinzione tra il generale astratto e il contesto storico può essere confusa, per il filosofo, solo qualora l'intero storico, di cui l'individuo è parte, sia riconducibile a un concetto generale già esistente – come avvenne per esempio nella concezione collettivistica della storia, che, a partire da questa indebita sovrapposizione concettuale, intese estendere, all'inizio del secolo scorso, il metodo generalizzante anche all'indagine storica. Di contro a tale tendenza – osserva Rickert – l'intero è nel caso delle collettività sì “generale”, ma nel senso del *genere* (*Gattung*).

Con l'introduzione della nozione di genere, Rickert mira a fare chiarezza sulla linea di demarcazione che separa le due diverse logiche, la quale sembra crollare laddove si prendano a oggetto d'indagine le collettività storiche intese come generali. Contro tale confusione il filosofo sostiene che un individuo può appartenere a un certo genere, ma questo non è ancora da intendersi nei termini di generale, poiché – precisa Rickert – il termine *Gattung* ha un duplice e ambivalente significato: esso indica tanto il concetto generale scientifico naturale quanto il genere concreto. In questa seconda veste, l'individuo non può essere considerato come esemplare di un generale, ma come parte di un intero:

---

<sup>64</sup> H. Rickert, *Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte*, in Id., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften*, 5ª ed., Mohr, Tübingen 1929, pp. 737-754; trad. it. di E. Massimilla, *I quattro modi del “generale” nella storia*, in «Archivio di Storia della Cultura», Anno XX – 2007, pp. 576-594.

<sup>65</sup> LEN, 210.

Ad esempio, il Rinascimento italiano è un individuo storico allo stesso modo di Macchiavelli, la Scuola Romantica è un individuo storico allo stesso modo di Novalis. Perciò, per indicare la parte di un intero considerata solo per ciò che ha in comune con le altre parti dello stesso intero, parleremo di *esemplare* (*Exemplar*) di un concetto di genere, invece per indicare la parte di un intero colta nella sua realtà individuale, ossia in ciò che la distingue da tutte le altre parti del genere parleremo di *membro* (*Glied*) individuale del genere concreto<sup>66</sup>.

Riassumendo, possiamo osservare che la differenza capitale intorno a cui ruota il discorso rickertiano è quella tra il contenuto generale di un concetto e l'estensione generale: nel primo caso, il contenuto è generale, poiché è identificabile con ciò che è comune a tutti gli individui, i quali, secondo tale prospettiva, non sono altro che esemplari di un genere inteso come concetto generale scientifico naturale. Nel secondo caso, invece, si tratta della totalità numerica degli individui che sono definiti, in termini rickertiani, come membri individuali dell'intero o generale concreto: essi si distinguono dalle altre parti in virtù della loro specifica individualità.

Secondo tale logica, la scienza storica presenta la *Geschichte* nella veste di un intero aperto formato da individui insostituibili, ove con la nozione di individuo, come abbiamo visto, si intende non solo il singolo membro, ma anche un insieme, una collettività, un gruppo di parti considerato nella sua peculiarità, ossia nella sua realtà individuale. In questo caso, l'insieme quale individuo storico – ad esempio la Scuola Romantica – farà parte di un intero più ampio, assunto a sua volta come individuo storico o contesto.

Nella prospettiva così delineata, il rapporto di inclusione sussistente tra intero e parti è sempre relativo e connotato da una peculiare dinamica: la molteplicità estensiva è anche molteplicità intensiva per cui «ogni individuo si deve poter considerare tanto come parte di un tutto, quanto come un intero formato di parti»<sup>67</sup>. In termini più chiari, nell'intero storico, ogni parte è diversa qualitativamente dalle altre, ogni parte è singolare e, allo stesso tempo, ogni parte è a sua volta un intero, è composta da parti. Secondo tale logica, risulta evidente che, nel concetto storico, l'aumento dell'intensione è proporzionale all'aumento dell'estensione, laddove nelle scienze della natura avviene il processo opposto; all'aumentare dell'estensione del concetto si accompagna una diminuzione dell'intensione o, in altri termini, tanti più casi sono sussunti sotto un concetto quanto più tale concetto è generale o vuoto<sup>68</sup>:

---

<sup>66</sup> LEN, 212.

<sup>67</sup> LEN, 212.

<sup>68</sup> LEN, 219.

I concetti scientifico naturali hanno un'estensione inversamente proporzionale al loro contenuto. Per l'elaborazione concettuale storico-scientifica, invece, il rapporto si inverte. Il concetto di un intero storico ha sempre un contenuto più ricco di quello dei concetti delle sue parti. Addirittura, il suo contenuto è l'aggregato di tutti gli elementi concettuali di cui constano i concetti storici delle sue parti<sup>69</sup>.

L'intero, potremmo dire, è dotato di quella struttura organica di cui faceva questione già Windelband nelle sue considerazioni metodologiche: esso non è la mera somma delle parti, non è la semplice totalità di elementi omogenei. L'intero è composto da membri *eterogenei* teleologicamente ordinati, che concorrono alla realizzazione dell'intero stesso dotato di senso. Si può così osservare, a partire dall'analisi rickertiana dell'intero logico del mondo, che tali membri non sono autosussistenti, ma si richiamano vicendevolmente. L'intero è *relazione di relata*, è sintesi non livellante del molteplice, è collegamento tra le parti che non le risolve in sé. L'intero è condizione delle parti e le parti sono costitutive dell'intero.

Ora, tale dinamica intero/parte, presentata sul piano della *Begriffsbildung*, si collega allo statuto stesso del reale, mettendo in luce una relazione strutturale tra sfera formale e materiale. Per Rickert, infatti, l'esigenza di includere i singoli individui nel loro contesto è legata ineluttabilmente al fatto che gli accadimenti – gli eventi della vita nel mondo – si presentino sempre in una connessione *causale*: «non vi è una parte della realtà empirica che non sia effetto di altre parti e, a sua volta, non ne costituisca una causa»<sup>70</sup>. Secondo tale prospettiva, la realtà empirica, considerabile, sul piano concettuale, tanto nella veste di natura quanto in quella di storia, procede secondo un'ineludibile concatenazione causale. Tuttavia, Rickert, pur riconoscendo tale determinazione causale dell'essere empirico, affranca il concetto di causalità storica dall'indebita identificazione con quello di legge di natura, che giustificerebbe l'applicazione del metodo generalizzante anche nel campo storico.

Al fine di evitare tale ingerenza, il filosofo distingue tre concetti di causa. Il «principio fondamentale di causalità» (*Grundsatz der Kausalität*) o «principio causale» (*Kausalprinzip*), secondo il quale vi è un integrale condizionamento causale dell'essere; «*la connessione causale storica*», ovvero sia la connessione individuale reale di causa ed effetto e, infine, «*la legge causale*» (*Kausalgesetz*) che contiene solo ciò che si ripete nelle diverse

---

<sup>69</sup> LEN, 218.

<sup>70</sup> LEN, 219.

connessioni causali. Con questa tripartizione – causalità storica, causalità scientifico-naturale e principio universale di causalità – Rickert esclude che la rappresentazione storica coinvolga leggi di natura: il collegamento causale non implica alcuna conformità alla legge. Le singole connessioni causali non sono riconducibili a leggi, se non attraverso un processo di generalizzazione: «il concetto di condizionamento causale non coincide con quello di condizionamento conforme a leggi»<sup>71</sup>. Ma non solo. Differentemente dalla conformità alla legge, il condizionamento causale, agli occhi di Rickert, informa tutto il reale, «perché solo il particolare è ciò che accade realmente»<sup>72</sup> e così solo le connessioni casuali individuali, ossia quelle storiche, sono presenti realmente: la realtà è, in questo senso, intrinsecamente storica e tale storicità presenta, come abbiamo visto, una certa organicità. Con la nozione di condizionamento causale, che struttura il reale, abbiamo guadagnato una prima corrispondenza tra piano formale e materiale, per cui, se a livello concettuale, nelle scienze storiche, si utilizza una logica intero/parte, tale impiego appare pienamente giustificato dalla natura dell'oggetto d'indagine.

Ciò rende chiaro un ulteriore elemento di distinzione tra logica intero/parte e generale/particolare. Tale elemento coinvolge il piano ontologico: nella prima logica, la connessione tra le parti si rispecchia, sul piano mondano, in una relazione reale; nella seconda, invece, la connessione è solo astratta. Nel processo di sussunzione del particolare sotto l'universale, non è possibile rinvenire alcun nesso concreto tra il singolo esemplare e il concetto generale. Nella connessione storica, e più in generale nell'inclusione del membro nell'intero, vi sono, al contrario della prima, relazioni reali e viventi tra le diverse parti. Tale distinzione si ricollega evidentemente alla divisione tra generalità astratta della legge e generalità concreta dell'intero: vi può essere una relazione reale solo entro il modello *organico* intero/parti, già messo in luce da Windelband.

La logica della storia, secondo l'ambiguità del termine *Geschichte*, che designa sia la scienza storica sia la storia, è, dunque, pensabile solo attraverso ciò che proponiamo di chiamare con il titolo di mereologia organica. Con tali termini, intendiamo indicare quella peculiare logica intero/parte, in cui – come ammonisce Rickert – «non bisogna mai perdere di vista l'intero che si sviluppa, e come esso si realizza gradualmente attraverso il concorso della totalità delle sue parti essenziali, perché solo così i diversi stadi non sono semplici

---

<sup>71</sup> LEN 222.

<sup>72</sup> LEN, 136.

momenti preliminari, ma membri necessari, con ciascuno il suo significato»<sup>73</sup>. Ma sorge ora una questione capitale: se il significato delle parti dipende dal ruolo che esse giocano nello sviluppo dell'intero, a che cosa è orientato l'intero stesso e in che modo le parti concorrono allo sviluppo dell'intero, distinguendosi l'una dall'altra?

Per rispondere a tale quesito occorre chiamare in causa, in primo luogo, la nozione di valore e il peculiare statuto che essa assume nella riflessione metodologica. Smarcandosi dalla generalità propria dei concetti scientifico-naturali, Rickert definisce la *Allgemeinheit* del valore in questi termini:

Il valore generale, invece, non deve comprendere più valori individuali come suoi esemplari, ma deve essere solo un valore riconosciuto da tutti, ossia un valore per tutti. Inoltre ciò che ha un significato generale, in quanto viene riferito ad un valore generale, non è qualcosa di generale esso stesso. Al contrario, il significato generale di un oggetto può persino essere direttamente proporzionale alle differenze tra questo ed altri oggetti, e quindi la storia, proprio perché narra solo ciò che sta in relazione ad un valore generale, dovrà narrare l'individuale e il particolare. Allora l'individuo storico è significativo per *tutti* grazie a ciò che lo rende *diverso da tutti*<sup>74</sup>.

Per Rickert, la generalità del valore non è pensabile nella veste di generalità di una legge, secondo la quale i singoli valori sono esemplari del valore generale. La sua *Allgemeinheit* risiede piuttosto nell'essere riconosciuto da tutti, nell'essere condiviso o da condividere, ossia nell'essere significativo per il decorso storico, al di là delle diverse posizioni personali assunte dai singoli rispetto a esso. Ciò che distingue le parti dell'intero è, dunque, il riferimento al valore. Come abbiamo già visto, la relazione al valore diviene, sul piano metodologico, il principio di selezione dell'oggetto storico: «la storia non può rappresentare tutti gli individui, ma solo quelli che risultano essenziali in una relazione ad un valore generale». Possiamo così rispondere alle nostre domande: l'intero si volge alla realizzazione di valori e ciò che distingue le diverse parti è la diversa relazione a valori generali. Di fronte a tale risposta occorre, però, sollevare un'ultima questione: come si realizza, sul piano materiale, questa distinzione tra le parti? In che modo la parte si relaziona concretamente al valore?

Ora, se tale *Wertbeziehung* è il principio di selezione dell'oggetto storico individuato da Rickert sul piano metodologico, è necessario osservare che il filosofo stabilisce un

---

<sup>73</sup> LEN, 250.

<sup>74</sup> LEN, 193.

collegamento tra il piano formale della scienza e quello oggettuale-reale<sup>75</sup>, in virtù del quale il criterio della relazione al valore deve avere un risvolto nel campo costitutivo del mondo. Guardando al piano dell'oggetto-mondo, possiamo rinvenire, nelle opere metodologiche, tale risvolto oggettuale nella corrispondenza stabilita da Rickert tra l'essere psichico che scrive la storia e l'essere psichico che è oggetto della storia: entrambi *prendono posizione di fronte al mondo*; lo storico e l'oggetto storico affermano o negano un piano valoriale. In altri termini, lo storico – lo scienziato che scrive la storia – seleziona il proprio materiale, prendendo ad oggetto della sua indagine il soggetto, l'essere psichico, che prende posizione di fronte ai valori, che dice sì o no al mondo, rimodellando attraverso la propria presa di posizione la sfera mundana<sup>76</sup>. La relazione al valore generale quale criterio di scelta di ciò che è storico non è perciò riducibile a un atto arbitrario a carico dello scienziato, bensì trova un suo corrispettivo sul piano materiale: *l'oggetto della storia è il soggetto che prende posizione, incarnando o rigettando certi valori*. Il prendere posizione di un soggetto, il suo *ethos* coinvolgente valori universali e non semplici inclinazioni personali, è ciò che lo distingue dalle altre parti ed è ciò che ne fa un soggetto storico, il quale concorre, in ultima istanza, alla realizzazione dell'intero dotato di senso: ecco la risposta al nostro quesito. La *Stellungnahme* è ancora una volta, anche nelle riflessioni sviluppate nelle *Grenzen*, il dispositivo di comprensione dell'umano, in questo caso, dell'essere umano nella sua peculiare foggia di essere storico. Da ciò deriva l'originale definizione rickertiana dell'oggetto della storia nei termini di centro storico, ossia di essere che prende posizione rispetto ai valori:

vogliamo chiamare *centri storici* tutti quegli oggetti storici che prendono autonomamente posizione rispetto ai valori che orientano la rappresentazione, e che sono sempre esseri psichici. Vediamo che, quando tali centri si trovano nel materiale della rappresentazione, la storia riferisce necessariamente tutto il resto ad essi<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. LEN, 100.

<sup>76</sup> Decisivo è osservare che, per Rickert, lo stesso scienziato è soggetto che prende posizione di fronte ai valori nella costruzione della propria rappresentazione ed è proprio in virtù di questa comunanza formale, ma non necessariamente contenutistica, con l'oggetto storico, che lo studioso può immedesimarsi, attraverso la propria immaginazione produttiva, con ciò che è definito da Rickert centro storico. Sulla problematicità della posizione rickertiana nel suo complesso si confronti G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, in particolare pp. 247-277.

<sup>77</sup> LEN, 37.

Ora, del complesso impianto delle *Grenzen* rickertiane, ciò che interessa sottolineare, per i nostri fini, è il seguente punto: con l'introduzione della nozione di centro storico come essere psichico che prende posizione, si può riscontrare una peculiare corrispondenza tra logica della storia e oggetto storico, in virtù della quale l'oggetto storico non è altro che il soggetto umano, ossia quel soggetto che abbiamo precedentemente definito etico e che sarà, tre decenni dopo le *Grenzen*, al centro dell'indagine antropologica rickertiana. L'essere psichico, chiamato in causa nella ricerca prevalentemente metodologica-formale, presenta, infatti, la stessa natura, la medesima foggia dell'essere umano indagato dal filosofo nell'alveo dell'antropologia. Per tale ragione, possiamo osservare, ancora una volta, come la logica dell'umano fornisca il fertile terreno da cui prende le mosse l'antropologia filosofica rickertiana, che individua, in ultima battuta, nella *Stellungnahme* l'essenza propria della nostra umanità. A riprova di questa continuità tra teoria formale dell'uomo e antropologia, si può riconoscere, nel tracciato delle *Grenzen*, la presenza delle medesime strutture invarianti che Rickert assegnerà – alla fine del suo itinerario di pensiero – al soggetto propriamente umano.

In primo luogo, come già accennato, ciò che rende l'essere psichico oggetto della storia è la sua presa di posizione di fronte ai valori generali. L'atto del prendere posizione è l'elemento che contraddistingue il soggetto storico e più in generale umano. Ma non solo. Già nelle *Grenzen*, come avverrà poi anche nei *Grundprobleme*, l'essere umano, quale oggetto storico, è definito nei termini di essere sociale: l'individuo, il quale è un intero unitario, unico e indivisibile, è sempre collocato in un intero storico (una comunità, un popolo, una nazione). È entro l'intero storico che l'individuo prende posizione rispetto ai valori, i quali possono, a loro volta, essere generali solo in seno alla sfera sociale.

In questa prospettiva, la storia assume le vesti di un processo volto alla realizzazione del piano valoriale. Il soggetto è dunque originariamente storico nel suo prendere posizione, nel suo affermare ciò che ha valore. Più precisamente, nella continua presa di posizione, l'uomo ridefinisce il suo essere individuo e il mondo circostante, "scrivendo", al tempo stesso, la storia – così come verrà messo in luce da Rickert anche nell'indagine antropologica. Per questo motivo, si può comprendere la ragione che spinge lo storico ad interessarsi esclusivamente degli esseri psichici che affermano o negano, che dico sì o no: la storia si ha solo nelle parti che concorrono alla realizzazione dell'intero valoriale mediante la *Stellungnahme*; esse soltanto possono divenire oggetto d'interesse scientifico.

Ora, la formalizzazione rickertiana dell'oggetto storico, che assume la veste di una vera e propria mereologia della storia, in cui la relazione tra parte e intero è declinata in senso organico, è approfondita e ripresa da uno dei più promettenti allievi di Rickert e Windeband: Emil Lask. Nella sua dissertazione dottorale *Fichtes Idealismus und die Geschichte* svolta sotto l'egida dello stesso Rickert, Lask mira a rimontare all'origine della logica della storia promossa dalle ricerche della scuola badense, rintracciando in Fichte l'antecedente filosofico di tale logica e, al contempo, lumeggiandone alcune genuine istanze. Rivolgere l'attenzione alla riflessione laskiana è, dunque, necessario per comprendere le ultime implicazioni del discorso rickertiano sulla storicità dell'uomo.

### 3. Lask. La storia tra logica analitica ed emanatistica

La ricerca laskiana sulla struttura logica della storia, consegnata alla *Doktorarbeit* del 1902, si innesta dichiaratamente sul fertile terreno d'indagine dissodato dagli studi metodologici dei suoi due maestri. Differentemente da tali studi, il lavoro di Lask appare, a prima vista, storiografico: egli, riconoscendo alla *Geschichtsphilosophie* di Fichte «il merito di una prima conoscenza metodologica significativa della peculiarità logica dell'oggetto storico»<sup>78</sup>, rivolge lo sguardo a essa nel tentativo di ricostruirne i lineamenti. Tuttavia, tale ricostruzione si rivela ben presto piegata a un precipuo interesse teoretico: Lask intende offrire, con la sua prima opera, «un contributo al problema dell'individualità e dell'irrazionalità logiche»<sup>79</sup>. Tale problema è al centro delle riflessioni di Windelband prima e Rickert poi: entrambi si confrontano, lungo il loro *Denkweg*, con quel nodo problematico rappresentato dalla relazione individuo/valori, laddove il primo termine della relazione, l'individuo<sup>80</sup>, è – da un punto di vista gnoseologico – irrazionale, indeducibile e irriducibile al piano formale.

---

<sup>78</sup> E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), in Id., *Sämtliche Werke*, 2 Bde, Scheglmann, Jena 2003, Bd. I, pp. 1-228, qui p. 19 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la siglia FG).

<sup>79</sup> FG, 19.

<sup>80</sup> Sulla questione dell'individuale nell'alveo del neokantismo si confronti K. W. Zeidler, *Das Problem des Einzelnen. Heinrich Rickert und Hermann Cohen zum 'härtesten Problem der Logik'*, in C. Krijnen, A. J. Noras (hrsg.), *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. von H. Holzey und E. W. Orth, Band 28, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 175-204.

Di fronte allo *hiatus irrationalis* che separa le sfere del reale e del valore, la nozione fichtiana di *Wertindividualität* sembra incarnare, agli occhi del giovane Lask, una possibile soluzione al problema dell'individuale. Tale soluzione risulta tanto più feconda quanto più in essa il giovane filosofo scorge l'antecedente filosofico del concetto rickertiano di individuo, il quale è informato dalla nozione di *Wertbeziehung*.

Ora, nel tentativo di ricostruire il concetto di individualità valoriale elaborato da Fichte, avendo sempre sullo sfondo le indagini metodologiche dei suoi maestri, Lask propone un serrato confronto tra la filosofia fichtiana della storia e le logiche del valore di Kant e Hegel, esibendo, in modo particolare, l'originale posizione che in esse assumono i concetti di individuo e valore<sup>81</sup>. In tale confronto, Lask riattiva i due modelli concettuali tratteggiati da Rickert in seno alla distinzione tra scienze naturali e culturali, indagandone le dinamiche ed esibendone i momenti cruciali tanto sul versante oggettuale quanto sul piano formale. Vediamo come ciò avvenga.

Lask avvia la sua indagine sulle logiche del valore a partire da Kant, di cui restituisce un'immagine fortemente debitrice dell'esegesi che Windelband offre del filosofo di Königsberg nel trittico di saggi costituito da *Was ist Philosophie?*, *Immanuel Kant e Kritische oder genetische Methode?*, a cui il giovane filosofo si rivolge *dichiaratamente* nella propria disamina della filosofia critica. In particolare, Lask, muovendo dalle considerazioni windelbandiane raccolte in *Kritische oder genetische Methode?*, assegna al padre del criticismo – liberandolo così dal ruolo di ultimo rappresentante dell'illuminismo, sebbene condivida con i suoi maggiori esponenti una concezione teleologica della storia<sup>82</sup> – il titolo di *Neubegründer*, di rifondatore della *Geschichtsphilosophie*. Lask assegna a Kant tale titolo per aver consapevolmente introdotto *anche* nella riflessione sull'oggetto storico, accanto al metodo esplicativo (*erklärender*) delle scienze naturali, il metodo valutativo (*wertbeurteilender*), che ha come proprio oggetto il *valore*. Con l'introduzione di tale

---

<sup>81</sup> Per l'interpretazione laskiana di Hegel e Kant, in ambito *geschichtsphilosophie*, mi permetto di rimandare al mio R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, Quodlibet, Macerata 2016, da cui sono tratte le seguenti considerazioni.

<sup>82</sup> Più precisamente, per Lask, Kant condivide con i maggiori illuministi «la rappresentazione di uno scopo finale comune e unitario che dirige l'umanità». Nonostante tale consonanza, la concezione illuministica della storia è, però, secondo l'analisi laskiana, inevitabilmente affetta da una «spensieratezza acritica» e quindi risulta in ultima istanza «dogmatica». Per il confronto delineato da Lask tra la filosofia kantiana della storia e quella elaborata nell'epoca dei lumi si confronti FG, 4-6.

metodo, il filosofo di Königsberg giunge a elaborare quel *Dualismus der Methode* che costituisce, agli occhi di Lask, il «principio fondamentale del criticismo»<sup>83</sup>.

Il merito di Kant è, dunque, riconosciuto, entro la prospettiva che Lask mutua da Windelband, «nella determinazione formale del punto di vista valoriale per il concetto di cultura e di storia»<sup>84</sup>, grazie al quale la nozione di valore entra legittimamente in scena nella comprensione dell'oggetto storico. È, infatti, solo a partire dal metodo valutativo kantiano che è possibile, secondo Lask, identificare la cultura con ciò che, nella vita umana, ha pieno valore (*wertvoll*) dal punto di vista della ragione, e riconoscere che «la cultura nel suo sviluppo è storia»<sup>85</sup>. È solo attraverso la prospettiva valoriale, l'«apriori filosofico-culturale», ossia l'introduzione consapevole di un *Leitfaden*, di un filo conduttore che è possibile cogliere un progresso nelle molteplici e caotiche vicende che intessono la storia dell'umanità, o «almeno», e qui l'allievo di Windelband e Rickert chiama in causa direttamente Kant, «per rappresentarci come un sistema quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe aggregato di azioni umane»<sup>86</sup>.

Con tali riflessioni sul filosofo di Königsberg, Lask riprende, in modo particolare, dell'insegnamento windelbandiano, la distinzione tra metodo critico e metodo genetico, declinandola in quel dualismo di metodo valutativo ed esplicativo, che deve il suo sorgere alla filosofia kantiana e che, nella *Habilitationsschrift* del 1905 dedicata alla *Rechtsphilosophie*, è definito come «il principio fondamentale – fatto valere in epoca contemporanea soprattutto da *Windelband* – di ogni riflessione filosofica»<sup>87</sup>.

Con lo sforzo speculativo di Kant che ha dato vita al metodo critico, infatti, la filosofia, in primo luogo, come teoria della conoscenza non è più riducibile, per Windelband, a una teoria genetico-psicologica dedita a indagare l'origine fattuale di quei giudizi a cui si attribuisce una validità universale e necessaria, bensì essa ricerca «i principi» a priori della conoscenza stessa ed esprime così, come per i giudizi logici anche per quelli morali ed estetici, «l'esigenza di un valore che sia del tutto indipendente dal modo della loro genesi

---

<sup>83</sup> FG, 5.

<sup>84</sup> FG, 18.

<sup>85</sup> FG, 6.

<sup>86</sup> FG, 6. Lask cita qui I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in Id., *Berlinische Monatsschrift*, nov. 1784, pp. 385-411; trad. it. a cura di G. Solari e di G. Vidari, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti postumi*, Utet, Torino 1965, pp. 123-139, qui p. 137.

<sup>87</sup> E. Lask, *Rechtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, op. cit., pp. 275-331; trad. it. di A. Carrino, *Filosofia giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1984, p. 25 (tale opera verrà d'ora in poi citata con la sigla RPH).

psicologica»<sup>88</sup>, alla quale, invece, è rivolta esclusivamente l'analisi genetica, che fa dei meccanismi psicologici-empirici il fondamento delle proprie ricerche. La necessità di una misura assoluta, di un fine, di una norma è ancor più decisiva nel campo della filosofia della storia, dove la nozione stessa di progresso «presuppone una validità assoluta da cui giudicare il divenire storico»<sup>89</sup>. È solo assumendo, in altri termini, quello che poi Rickert, declinando *a suo modo* l'insegnamento di Windelband, chiama «relazione al valore» che è possibile distinguere, nella molteplicità di tutto l'accadere, l'oggetto della storia.

Nel riconoscere a Kant il merito di aver affermato l'indispensabilità di un criterio di valutazione per lo storico, Lask raccoglie così al suo convitto filosofico le istanze teoretiche windelbandiane-rickertiane appena ricostruite, al centro delle quali si erge il concetto di valore. Alla luce di tale concetto la filosofia diviene, nella definizione di Windelband, allievo, oltre che di Fischer, anche di Lotze, e maestro di Rickert, come abbiamo già visto, una «*scienza critica dei valori universalmente validi*»<sup>90</sup>.

Ora, se l'apporto di Kant è riconosciuto da Lask nella centralità assegnata al momento del valore per il concetto di storia, è tuttavia nel rapporto tra tale momento e l'effettualità empirica che il giovane filosofo riconosce i limiti della concezione kantiana della storia e li esprime nei termini di una *Beschränkung auf formale Werte*, ossia «nella restrizione al valore formale, all'abitudine di valutare il singolo soltanto come portatore di *generalità di valore*»<sup>91</sup>. Con una tale *Beschränkung*, Lask individua nel pensiero kantiano una peculiare dinamica: il rilievo dato al momento valoriale identificato esclusivamente con l'universale-generale conduce a una radicale svalutazione del singolo, dell'individuo, ridotto a mero latore di valore, al meramente empirico, che si rivela così esso stesso *wertlos*, ossia «privo di valore»<sup>92</sup>.

L'intera strumentazione filosofica così approntata da Kant per la comprensione della storia è ricondotta in ultima istanza da Lask allo schema concettuale costituito dalla coppia genere/esemplare; coppia caratterizzata da un netto sbilanciamento a favore del primo termine, identificato con l'elemento valoriale, rispetto al quale l'individuale, il singolare è

---

<sup>88</sup> W. Windelband, *Che cosa è la filosofia?*, op. cit., p. 52.

<sup>89</sup> W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883), in Id., *Präludien*, Bd. II, op. cit., pp. 99-135; trad. it. di R. Arrighi, *Metodo critico o genetico?*, in Id., *Preludi*, op. cit., pp. 129-155, qui p. 144.

<sup>90</sup> W. Windelband, *Che cosa è la filosofia?*, op. cit., p. 54.

<sup>91</sup> FG, 9.

<sup>92</sup> FG, 10.

ridotto a una mera «esemplificazione di un valore generale»<sup>93</sup>, a cui l'esemplare stesso è subordinato. Con tale subordinazione, la diade genere/esemplare, che informa l'intera riflessione kantiana, assume quindi, agli occhi di Lask, una struttura relazionale di tipo gerarchico, nella quale l'individuale è per l'appunto subordinato, o sussunto al generale, e così il reale all'ideale. Tale subordinazione al momento astratto non coinvolge, però, come potrebbe apparire a prima vista, unicamente l'individuale, bensì, anche e ancor prima, la totalità stessa del fattuale, ridotta, come il singolo, al rango di mero latore di valori: «Kant osserva l'intero non come una totalità che basta a se stessa, bensì esclusivamente come *supporto di certi valori astratti*. Ma con ciò è anche la valutazione del singolo come insostituibile membro di una grande connessione unitaria che viene distrutta alla radice»<sup>94</sup>.

L'intero e l'individuo, nella loro concretezza empirica, appaiono così, nella lettura laskiana del criticismo kantiano, come altro dal momento astratto e formale e perciò del tutto privi di valore senza di esso: ciò che conferisce validità al particolare non è, infatti, la sua posizione nella connessione reale dell'intero, che è esso stesso, in Kant, mero supporto di valori, bensì soltanto la sua relazione *ideale* al momento valoriale-formale sempre identico a se stesso, nel quale ogni diversità, ogni peculiarità, e così la molteplice ricchezza di contenuto dell'accadere storico è livellata e uniformata secondo certi caratteri astratti.

L'*imperdonabile*<sup>95</sup> errore a cui va così incontro la concezione kantiana della storia è, quindi, riconosciuto da Lask nella riduzione del singolo, dell'individuo a certi momenti astratti. Tale riduzione consegna definitivamente lo schema critico, caratterizzato da una prospettiva meramente formale, a una radicale insufficienza di fronte al compito di pensare il singolo evento storico nella sua unicità e irripetibilità: l'individuo diviene esemplare di un genere, perdendo la sua individualità, il suo peculiare statuto.

Di contro a tale concezione dello storico e più in generale alla *Logik des Wertens* kantiana, nella quale la realtà individuale è ridotta a mero esemplare di una generalità di valore, Lask afferma con un tono quasi aforistico: «Nell'individualità storica c'è sempre di più»<sup>96</sup>. È su questo qualcosa di più, su questa "sovraabbondanza" dell'individuale rispetto al valore

---

<sup>93</sup> FG, 11.

<sup>94</sup> FG, 7.

<sup>95</sup> Se, agli occhi di Lask, la considerazione dell'intero secondo «un'indicazione di determinazione formale» è ancora «perdonabile» (*entschuldbar*), in quanto non è possibile all'intelletto umano comprendere intuitivamente la totalità, tale considerazione astratta-formale non vale per l'individuo, di cui siamo capaci di cogliere l'individualità attraverso il «rivivere» (FG, 8).

<sup>96</sup> FG, 11.

astratto, del materiale rispetto alla forma, che si gioca lo scarto tra la concezione kantiana della storia e quella hegeliana, a cui va il merito di aver introdotto, nella definizione dell'oggetto storico, il concetto di individualità di valore e la corrispondente nozione di intero valoriale. Tali concetti costituiscono quello che il giovane filosofo rubrica sotto il titolo di metodo o pensiero della *Wertindividualität*.

Questo metodo presenta, agli occhi di Lask, l'indiscusso merito di sostituire alla coppia concettuale genere/esemplare dello schema valutativo astratto – insufficiente ad afferrare l'evento storico – il rapporto logico intero/parte, secondo il quale «il singolo non è subordinato come esemplare a un genere, bensì è incluso come componente di una totalità valoriale»<sup>97</sup>.

La relazione tra individuo e valore assume così nella teoria hegeliana una nuova figura, quella dell'inclusione, la quale prende le distanze da ogni forma di subordinazione e sussunzione che lega l'esemplare al concetto astratto di genere e che ha come radicale conseguenza l'isolamento del singolo e l'«atomizzazione di tutta la struttura sociale»<sup>98</sup>. Infatti, se, con Kant, l'intero, come si è visto, non ha di per sé alcun valore e il singolo individuo storico è titolare di una validità effettiva solo in relazione al momento astratto del genere e della generalità – per cui ogni esemplare è indistinto dagli altri, in quanto tutti livellati sul momento formale, che li isola, li astrae dal reale<sup>99</sup> – il punto di vista dell'individualità valoriale considera l'individuo nella sua relazione vivente: «chi prende le mosse da un intero culturale reale comprenderà anche il singolo nella sua relazione non a un generale, bensì proprio a questo intero» giungendo così ad afferrare, a comprendere «il singolo nella sua concretezza e unicità, non come esemplare di valore, bensì come individualità valoriale»<sup>100</sup>.

Nella prospettiva delineata da Hegel, l'individuo guadagna così senso e significato mediante la posizione che esso assume nell'intero valoriale, attraverso le relazioni specifiche che intrattiene con gli altri individui storici e che caratterizzano la sua insostituibile unicità. È a questa connessione reale tra le parti e l'intero che si deve l'emancipazione del singolo dalla nullità di valore a cui è destinato entro lo schema valutativo astratto di esemplare e genere, nel quale si apre inevitabilmente un abisso, una frattura tra la componente ideale e

---

<sup>97</sup> FG, 13.

<sup>98</sup> FG, 14.

<sup>99</sup> A questo proposito Lask dichiara che «mentre Kant ricerca il rapporto della personalità con la legge etica universale, egli astrae proprio da ogni reale collegamento o comunità degli individui tra loro» (FG, 14).

<sup>100</sup> FG, 14.

quella materiale dell'oggetto storico, tra dover essere ed essere. Tale frattura, nella filosofia hegeliana, è definitivamente saldata grazie all'identità di reale e razionale, con la quale Hegel mira a una «piena riconciliazione della speculazione e della storia»<sup>101</sup>. Se, però, la proposta hegeliana di pensare l'oggetto storico secondo la logica intero/parte, con la quale si conferisce piena legittimità all'individuo nella sua unicità, appare vincente dal punto di vista valoriale, è sul piano dello statuto di esistenza del singolo che essa rivela, per Lask, tutti i suoi limiti.

Lask mette in luce tali limiti, non già nell'*Einleitung* del *Fichte-Buch*, dove si trova l'esposizione delle logiche dei valori di Kant e Hegel, bensì indirettamente nell'analisi della prima fase del pensiero di Fichte, definita significativamente «l'emanatismo logico trascendentale del 1794»; fase che vede *La dottrina della scienza* pienamente informata di quella logica emanatistica che avrà il suo massimo rappresentante in Hegel. Qui Fichte assume interamente la logica intero/parte, secondo la quale

L'individuale può essere pensato dall'emanatista (*Emanatisten*) non come isolato, non come una struttura indipendente in sé, bensì solo come un membro dipendente, come parte di realtà di un intero sovraindividuale, il quale si leva come sovrastruttura metafisica oltre la quantità delle singole cose empiriche. Ma questo tutto [...] è prima delle parti, non un "compositum", bensì un "totum", non il prodotto, bensì l'ultimo fondamento delle sue parti, le quali sono soltanto "limitazioni" di esso<sup>102</sup>.

Per questa via, il Fichte emanatista giunge a teorizzare la relazione tra finito e infinito, in cui l'infinito costituisce l'«assoluto criterio di misura» per la «caratterizzazione ontologica»<sup>103</sup> del finito. In altri termini, il finito è pienamente dipendente dall'infinito, a cui deve non solo il suo valore, ma anche la sua stessa esistenza. L'individuo è, infatti, solo una *limitazione* dell'infinito e come tale, come individuo, non esiste, è una «negatività ontologica»<sup>104</sup>.

È così identificato da Lask, nell'*ontologischen Negativität*, il limite della logica del valere presentata dalla prima fase del pensiero fichtiano e proposta nella sua più alta espressione da Hegel. Infatti, se da un lato tale logica riconosce valore all'individuale in quanto parte, momento dell'intero, dall'altro lato nega l'esistenza autonoma di tale parte, assegnando a

---

<sup>101</sup> FG, 13.

<sup>102</sup> FG, 67.

<sup>103</sup> FG, 67.

<sup>104</sup> FG, 219 n. 303.

quell'intero che gli conferisce validità un primato ontologico: le parti sono dipendenti da esso non solo valorialmente, ma anche esistenzialmente. Da tutto ciò deriva ciò che Lask chiama il profilo *emanatistico*<sup>105</sup> della logica hegeliana; profilo che verrà sempre più in luce nel proseguo della parabola filosofica percorsa nel *Fichte-Buch*, su cui occorre ora riflettere.

Attraverso la complessa operazione messa in atto nelle fitte pagine dell'*Einleitung* e non solo, qui brevemente ripercorse, Lask evidenzia delle costruzioni concettuali di Kant e Hegel tanto la grandezza quanto i limiti, accentuando soprattutto questi ultimi. Tali limiti possono essere ricondotti a una medesima matrice concettuale, la quale condanna, in entrambi i casi, seppur per vie diverse, l'individuo a essere soggetto *ai* valori piuttosto che soggetto *dei* valori: nel caso della concezione kantiana l'individuo è, infatti, il semplice ostensore di valori, il mero esemplare subordinato, sussunto al generale e in questo stesso senso *subiectum*, ossia posto al di sotto di ciò che vale, cioè dell'universale, divenendo così di per sé privo di valore; nella concezione hegeliana, invece, non ne va tanto e solo del valore dell'individuo, comunque subordinato a quello dell'intero, bensì della sua stessa esistenza, del suo essere<sup>106</sup>, il quale viene ricondotto a mera limitazione dell'intero stesso che lo precede e dal quale dipende. Di fronte a queste due vie s'impone la questione se ne esista, per Lask, una terza, che assegni una nuova postura, una nuova posizione all'individuale, al temporale rispetto ai valori e alla loro dimensione oltre-empirica.

Tale via è affidata da Lask al pensiero di Fichte (successivo alla prima fase emanatistica) a cui spetta l'audace compito di far convivere due anime filosofiche distinte in un corpo solo, cioè nel *corpus* filosofico che va dalla prima stesura della *Dottrina della scienza* fino al periodo metafisico. È su tale corpo che Lask verrà a condurre una vera e propria dissezione, ricercando compulsivamente tutti quei luoghi testuali atti a mostrare la possibilità di armonizzare la posizione kantiana e quella hegeliana, restituendo all'individuo consistenza ontologica e un'originaria compenetrazione valoriale: l'individuo storico è valore e realtà.

Ora, senza entrare nel merito della nozione fichtiana, alquanto problematica, di *Wertindividualität*, ciò che qui occorre osservare è come le differenti logiche del valore – kantiana ed hegeliana – incarnino, in una certa misura, quei differenti metodi d'indagine

---

<sup>105</sup> FG, 209 n. 108.

<sup>106</sup> Ciò è spiegato chiaramente da Tuozzolo che, facendo riferimento alla nota di Lask nella quale si definisce l'individuo nella concezione emanatistica come «negatività ontologica», afferma che «l'individualità diviene *nulla* non più rispetto al valore, ma rispetto all'essere. Per l'emanatista l'individuo è un nulla ontologico [...] L'emanatismo, negando all'individuale un'esistenza reale, nega alla scienza storica il suo oggetto» (M. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 19).

scientifici individuati da Rickert nelle *Grenzen*. Tali metodi sono rubricati da Lask sul piano delle teorie del concetto, ossia nella sfera gnoseologica e metodologica, sotto il titolo di logica analitica e logica emanatistica: la prima coinvolge la coppia genere/particolare, la seconda intero/parte.

Nella prima, quella analitica,

l'empirico diventa l'unica e piena realtà, mentre il concetto diventa un contenuto parziale artificialmente selezionato – senza una propria capacità d'esistenza – il quale si forma mediante lo scioglimento di ciò che è originariamente intrecciato, manifestandosi unicamente come prodotto del pensiero<sup>107</sup>.

Nella logica emanatistica, invece,

il concetto deve essere contenutisticamente sempre più ricco della realtà empirica, e non deve essere concepito come parte di questa, bensì, al contrario, in modo tale che il concetto abbracci la realtà come sua parte, come efflusso (*Ausfluß*) della sua essenza sovrareale. Le relazioni tra il concetto e i particolari non sono rese possibili da un pensiero che forma solo i concetti, ma provengono da una dipendenza reale del particolare, da un'intima compenetrazione "organica" di genere e realtà singola<sup>108</sup>.

Entro i profili delle due logiche così tratteggiate si può scorgere, nella logica analitica, il procedere delle scienze generalizzanti, che, a partire dall'empirico, ricercano leggi universali. Tali leggi sciolgono – dice Lask – le relazioni reali al fine di costituire un generale astratto. Nella logica emanatistica, invece, gravata qui dall'ipoteca metafisica hegeliana, si fa questione della struttura organica di genere e parte, della relazione che intercorre tra il particolare e il genere. Tra gli opposti rappresentati dalle due logiche, si colloca poi il Fichte laskiano che, nella fitta trama concettuale della *Doktorarbeit*, assume, sul piano della filosofia della cultura, la logica intero/parte, accostandola, sul versante metodologico, a quella analitica. Il risultato di tale operazione teoretica è il seguente: l'individuo – non più mera limitazione dell'infinito come nella fase emanatistica – ha valore entro una totalità valoriale, grazie al ruolo, alla posizione, che in essa riveste. L'individuo, in altri termini, è *Wertindividualität* in virtù della sua singolarità, della sua presa di posizione nei confronti dei

---

<sup>107</sup> FG, 22.

<sup>108</sup> FG, 22.

valori. In tal modo Fichte sembra offrire, agli occhi di Lask, una soluzione, seppur ancora alquanto problematica, alla questione dell'individuale:

L'unico individuale autonomo e in sé compiuto è l'universale; ogni formazione singola rimanda non a un generale che in essa s'incarna e che in fondo dovrebbe rimanere indifferente nei confronti della sua unicità e singolarità, ma rimanda piuttosto a un *intero che con la sua individualità comprende e conferma l'individualità del membro*<sup>109</sup>.

Con tale argomentazione, che subirà ancora diverse modifiche in Fichte<sup>110</sup>, si può osservare l'adesione di Lask all'opera di risemantizzazione della nozione di storia realizzata dai suoi due maestri. Infatti, se l'uomo – secondo la felice definizione windelbandiana – è il solo animale che ha una storia, tale storia, agli occhi di Lask, in linea con le riflessioni di Rickert e Windelband, deve essere pensata nella veste di un intero dotato di parti, in cui gli individui sono tali in virtù del valore generale che essi incarnano in seno al contesto storico. L'individuo prende posizione di fronte ai valori e il suo procedere *etico* si fa storia.

A partire da quanto detto finora, si possono cogliere le generali affermazioni sulla storicità dell'uomo avanzate dalla *Badische Schule* attraverso quella logica che abbiamo definito *mereologica*: l'uomo è il solo animale che, nel corso della sua esistenza, si confronta con una prospettiva valoriale, a partire dalla quale il contesto storico più esteso è – afferma Rickert nelle *Grenzen* – la *Kultur Menschheit*, l'umanità culturale. Secondo tale prospettiva, le diverse evoluzioni culturali – che non sono nell'ottica rickertiana progressi, bensì mutamenti, cambiamenti – mettono capo, nel loro intrecciarsi, a ciò che chiamiamo storia. La storia è, come già accennato, un intero teleologicamente orientato e aperto al futuro, da cui deriva, almeno in Rickert, l'idea di un sistema valoriale, a sua volta, perfezionabile. Questo sistema sottende poi, come il filosofo mostrava già in ambito ontologico, l'idea di un soggetto libero, di una soggettività capace di affermare e negare valori, di prendere posizione di fronte a un piano valoriale che richiede riconoscimento.

Da quanto è emerso dalle riflessioni sulla storicità dell'uomo possiamo spiegare ora anche l'astoricità assegnata dai tre filosofi al mondo animale. Tale astoricità è ascritta all'animale privo di cultura e di mondo: esso non ha valori con cui misurare la propria libertà e tracciare

---

<sup>109</sup> FG, 151-152.

<sup>110</sup> Per una precisa ricognizione dell'interpretazione laskiana di Fichte si confronti G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, op. cit., pp. 311-351.

la propria storia, la quale per essere tale deve coinvolgere un intero, una comunità fondata su valori condivisi. «Solo le comunità “subumane” (*untermenschliche Gemeinschaften*) – come i popoli di api o di formiche chiamati col nome estremamente improprio e fuorviante di “stati animali” (*Thierstaaten*) – per noi – scrive Rickert nelle *Grenzen* – devono rimanere necessariamente astoriche»<sup>111</sup>. Solo l’uomo, in quanto parte di un intero, ha storia. Solo l’essere umano che si confronta con i valori, entro un certo contesto sociale, prende parte, si posiziona – nel senso del prendere posizione – in quell’intero aperto che è il mondo storico. All’animale tutto questo è precluso, così come gli è precluso un linguaggio, che gioca, come vedremo ora, un ruolo decisivo nell’istituzione del mondo umano.

#### 4. *L’essere sociale e storico, il senso e il linguaggio*

##### a) *Rickert. La logica organica del senso come condizione dell’intero storico-sociale*

Il mondo storico si presenta, negli scritti metodologici dei tre principali rappresentanti del neokantismo sudoccidentale, nella veste di intero organico non riducibile alla mera somma delle parti empiriche, dalle quali l’uomo si distingue per la peculiare posizione che esso occupa in virtù della *Stellungnahme*. Questa irriducibilità del mondo alla mera sfera psicofisica è giustificabile, agli occhi dei tre filosofi, a partire dalla dimensione non-sensibile costitutiva del mondo: il senso, il significato, il valore, in altri termini, la sfera più ampia del lotzeano ciò che vale senza dover essere rende il mondo nella sua interezza qualcosa di differente dal sostrato materiale che lo compone, delineando in tal modo quel profilo organico che contraddistingue la sfera mondana nella sua totalità e che la sottrae all’indagine delle scienze specialistiche. Ora, al fine di precisare questa nozione di mondo organico, occorre domandare: come il senso non-sensibile può conferire organicità al mondo, facendone un mondo propriamente umano? In che modo il mondo intero, coinvolgendo il piano non sensibile, presenta un profilo organico? E, riguardo al mondo propriamente umano, domandiamo ancora: come il mondo umano può essere un intero interconnesso, ossia un mondo sociale, un mondo condiviso?

Al fine di rispondere a tali domande, è necessario innanzitutto osservare che questo *surplus* non-sensibile, che rende il mondo umano qualcosa di più, o forse sarebbe meglio

---

<sup>111</sup> LEN, 311.

dire qualcosa di diverso dalla sfera del meramente sensibile, trova un suo primo e più accessibile luogo di manifestazione entro il profilo semantico del linguaggio, irriducibile al supporto materiale che lo veicola. La logica dell'umano, che coinvolge il modello concettuale intero/parte, investendo lo statuto del mondo, si può vedere all'opera primariamente nella dimensione propriamente umana del senso e del significato, di cui l'antropologia filosofica rickertiana faceva questione – ricordiamolo – domandando innanzitutto del senso della vita nel mondo.

Come abbiamo visto, la dimensione del senso è dislocata, nella complessa analisi ontologica proposta da Rickert nei *Grundprobleme*, in seno al mondo dell'esperienza. In tale analisi, e in quella antropologica che su questa si fonda, vi è una riabilitazione del corporeo quale portatore di senso: il volto, umano e animale, e più in generale del mondo, è veicolo di senso. Ora, la questione del senso è introdotta da Rickert nella sua ontologia quadripartita attraverso la sfera linguistica non riducibile alla mera dimensione psicofisica. Tuttavia, del linguaggio Rickert fa questione, già nella prima edizione delle *Grenzen*, qualora intende fornirci un'importante indicazione sulla formazione e sulla funzione dei concetti scientifico-naturali. Lungo le *Grenzen*, nella sua stesura stratificata, possiamo trovare una risposta al nostro quesito sullo statuto del mondo come intero organico.

In questa opera, Rickert, opponendosi alla cosiddetta teoria della riproduzione – che identifica il conoscere con una rappresentazione *duplicante* l'immensa molteplicità estensiva e intensiva del mondo fisico – indica come compito della conoscenza scientifico-naturale l'oltrepassamento di tale molteplicità. Il conoscere non si realizza mediante una riproduzione della magmatica e caotica realtà – che è per noi incalcolabile – bensì esso trasforma e semplifica la stessa realtà mediante il concetto. Tale conoscenza del mondo, attuata attraverso un superamento del profilo intuitivo del reale accessibile nell'*Erlebnis*, ha come suo presupposto inaggirabile il linguaggio. Già prima di approdare a una conoscenza scientifica del reale, il soggetto non possiede solo mere rappresentazioni individuali, ma *Allgemeinvorstellungen*, rappresentazioni generali, veicolate dalle parole:

disponiamo di parole non solo per designare una singola intuizione determinata, ma anche per una pluralità di diverse singole configurazioni della realtà. È per questo che la parola si può chiamare “generale” (*allgemein*). La sua generalità non può però fondarsi sul suono – dato che la parola in sé è un'espressione acustica o ottica del tutto individuale –, ma ai singoli gruppi

fonetici deve aggiungersi qualcosa attraverso cui noi li “intendiamo” (*verstehen*): le parole cioè devono avere *significati* (*Bedeutungen*) generali<sup>112</sup>.

I significati delle parole rappresentano un primo mezzo di oltrepassamento e padroneggiamento della molteplicità intuitiva del reale: essi sono lo strumento primitivo di semplificazione di ciò che, a partire dalla seconda edizione delle *Grenzen*, è definito nei termini di *eterogenes Kontinuum*<sup>113</sup>. L'infinita ricchezza intensiva di ogni singola intuizione è superata e ordinata, seppur solo in parte, nella sfera semantica, contraddistinta, per sua natura, da un profilo generale. Tale generalità del significato è identificata da Rickert con l'elemento comune a più intuizioni singole, il quale, raccolto nel significante, si staglia dallo sfondo intuitivo (*Hintergrund*) che accompagna ancora la parola. Secondo tale prospettiva, vi è, infatti, ancora una molteplicità intuitiva nel contenuto dei concetti veicolati dalle parole della vita quotidiana: questa molteplicità, quale condizione della generalità, non permette loro di divenire concetti scientifici. Il contenuto di tali parole, che raggruppa caratteristiche comuni nella sfera intuitiva, è ancora troppo indeterminato per essere impiegato dalla scienza.

Solo attraverso una maggiore determinazione del contenuto, senza perdita di generalità, si costituiscono i concetti scientifici, quale ulteriore sviluppo del linguaggio ordinario. Questa determinazione si realizza, agli occhi di Rickert, mediante una serie di giudizi, di asserzioni, che chiariscono il contenuto del concetto, in base a uno scopo, a specifiche esigenze scientifiche. In altri termini, il concetto deve essere tradotto in giudizi, i quali presentano una validità assolutamente generale, ossia esprimono leggi di natura in virtù dello scopo delle scienze dure: «vedere le cose secondo necessità nomologica»<sup>114</sup>.

Ora, se si integra questa prospettiva, che riconosce nel profilo semantico delle parole il primo strumento di semplificazione del reale, con la trattazione rickertiana delle formazioni irreali di senso – aggiunta come nona sezione del quarto capitolo a partire dalla terza edizione

---

<sup>112</sup> LEN, 25.

<sup>113</sup> Rickert parla della realtà in termini di *Kontinuum* eterogeneo solo a partire dalla seconda edizione delle *Grenzen*: «quando pensiamo al tentativo della conoscenza di ‘riprodurre’ la realtà situata nello spazio e nel tempo, siamo consapevoli che *questa realtà è sempre e dovunque diversa*, e per questo non sappiamo mai quanto di *nuovo* e di sconosciuto ancora ci offrirà. Per questo possiamo chiamare il reale (*das Wirkliche*), a differenza del *Kontinuum* omogeneo ‘irreale’ della matematica, anche un *Kontinuum* eterogeneo, e di fatto abbiamo a che fare solo con l'impossibilità di conoscere in maniera esaustiva un simile *Kontinuum* così come è» (LEN, II ed. 1913, p. 35). Cfr. M. Catarzi, *A parte obiecti. Le «formazioni irreali di senso» come tensione dell'oggetto storico verso la forma nelle ultime edizioni delle Grenzen di Rickert*, in H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, op. cit., pp. 5-65, qui p. 9.

<sup>114</sup> LEN, 41.

delle *Grenzen* risalente al 1921 – possiamo scorgere una peculiare logica intero/parte, sottesa alla dimensione del senso, che inerisce alla sfera corporea e linguistica, facendo del mondo nella sua totalità un intero organico.

La trattazione delle formazioni irreali di senso si colloca nella scia di due lavori rickertiani – *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*<sup>115</sup> e *Urteil und Urteilen* – con i quali il filosofo, smarcandosi dalla centralità assunta dall'elemento volutaristico delle opere precedenti, presenta un radicale antipsicologismo<sup>116</sup>, per il quale vi è uno spazio di irrealtà in seno allo psichico, che non è riducibile allo psichico stesso. Come già detto, l'essere psichico prende posizione di fronte a un valore. Tale presa di posizione si declina in una adesione o un rifiuto della sfera assiologica che esige riconoscimento, senza tuttavia assumere la veste di obbligo: il soggetto è libero di assentire o dissentire. In questa presa di posizione l'essere psichico ridefinisce il mondo.

A partire da questo sfondo di considerazione, che nelle *Grenzen*, come abbiamo visto, sono chiamate in causa nella definizione della nozione di centro storico, Rickert intende mettere capo, nella nona sezione del quarto capitolo, a una trattazione del materiale della storia – di contro alle accuse troeltschiane di vuoto formalismo mosse alla sua opera<sup>117</sup>. In tale trattazione, che integra quella metodologica, la dimensione del senso riveste un ruolo centrale al fine di tracciare un'articolazione delle diverse scienze sulla base del loro materiale: «l'opposizione tra essere privo di senso ed essere dotato di senso è determinante per la distinzione oggettiva nel materiale delle scienze»<sup>118</sup>. Secondo tale opposizione materiale, la dimensione del senso è propria della cultura, mentre ciò che è tradizionalmente rubricato sotto il titolo di natura è sprovvisto di una sfera propria di senso. Ora, di contro alla natura, la cultura presenta un profilo, per così dire, ambiguo:

---

<sup>115</sup> Con tale scritto, che indica due vie per la fondazione dell'oggetto della conoscenza, Rickert intende in parte rispondere alle critiche mosse dal suo allievo Lask nel suo intervento *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?*, che, come vedremo successivamente, segna una presa di distanza dell'allievo dal maestro. Cfr. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, in «Kant-Studien», 14, 1909, pp. 169-228.

<sup>116</sup> Cfr. Catarzi, *A parte obiecti*, op. cit., p. 11.

<sup>117</sup> Una prima critica di Troeltsch al formalismo rickertiano è mossa nella recensione alle *Grenzen* pubblicata dall'autore con il titolo *Moderne Geschichtsphilosophie* su «Theologische Rundschau» e raccolta nelle *Gesammelte Schriften* (trad. it. in E. Troeltsch, *Etica, religione e filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Napoli 1974, pp. 335-392). Sulla relazione Troeltsch-Rickert si confronti G. Cantillo, *Sehen und Denken. Considerazioni sul rapporto Troeltsch-Rickert*, in M. Signore, *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 251-268.

<sup>118</sup> H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, op. cit., p. 89 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla FIS).

L'espressione cultura (*Kultur*) condivide questa ambiguità con alcuni concetti che non si riferiscono 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. I valori, in quanto tali, non sono mai reali. Essi 'valgono'. L'attributo 'reale' non può essere riconosciuto ai valori stessi, ma solo ai 'beni' (*Güter*), nei quali essi si 'realizzano', e nei quali possiamo reperirli. Allo stesso modo, il *sensio* che una realtà riceve rispetto ad un valore non appartiene all'essere reale, ma si dà solo in funzione di un valore che vale, e per questo è anch'esso irreali. Di conseguenza, per cultura intendiamo, in primo luogo, la *vita* storica reale a cui inerisce un senso che la rende cultura. Per cultura possiamo, poi, intendere, anche il relativo 'contenuto' irreali, considerato in sé, pensato come *sensio* di tale vita, svincolato da ogni essere reale ed interpretabile in riferimento ai valori culturali<sup>119</sup>.

Agli occhi di Rickert, nella nozione di *Kultur* si annida un duplice significato: essa è vita a cui inerisce un senso e, al contempo, è il senso stesso, ossia la cultura è contenuto irreali che offre senso all'esistenza. In tale ottica, la sfera del senso si profila come quel campo di irrealità che inerisce al reale e che realizza i valori in seno ai beni. Gli eventi dotati di senso, interpretabili in riferimento ai valori, diventano infine materiale della scienza storica.

Ora, della trattazione rickertiana delle formazioni irreali di senso, per i nostri fini, ci interessa il riferimento al linguaggio. Al fine di spiegare il peculiare carattere di tali formazioni, il filosofo richiama nella sua argomentazione le riflessioni sul giudizio e, più in generale sul linguaggio, maturate nel suo *Der Gegenstand der Erkenntnis* e in *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, volgendo l'attenzione alla logica intero/parte. Più in particolare, nel mettere in luce l'indivisibilità del senso, che conferisce all'individuo storico la natura di *nicht-zu-teilenden Ganzheit*, di intero non separabile – per cui il senso dell'evento storico così come dell'individuo è indivisibile – Rickert chiama in causa il linguaggio: «che cosa significhi questa 'unità' del senso, che non è affatto sinonimo di semplicità, lo si può vedere nel modo più chiaro nel contenuto teoretico di un giudizio»<sup>120</sup>. Il senso della proposizione assume, agli occhi del filosofo, un peculiare statuto, valido per tutte le formazioni irreali di senso:

il senso di una proposizione 'vera' è costituito da significati di parole come da sue parti, ma, se viene scomposto in essi, non è più quel senso che era in quanto intero di senso (*Sinn-ganze*). I singoli significati di parola, infatti, non contengono più nulla del senso della proposizione che era un senso 'vero' [...] Una formazione di senso non può essere composta da parti, come invece può esserlo un qualsiasi oggetto reale. La totalità di senso 'vero' non solo è più delle sue parti, come ogni totalità, ma rispetto a ciò che la rende una formazione di senso è qualcosa di

---

<sup>119</sup> FIS, 79.

<sup>120</sup> FIS, 91.

fondamentalmente diverso. Perciò, affinché non cessi di essere senso, essa deve essere concepita come una connessione unitaria, ossia come un intero<sup>121</sup>.

Riassumendo, il senso della proposizione deve essere inteso come un intero formato dai significati delle diverse parole che lo compongono. Tale intero non è, però, mera somma dei significati: esso non è frazionabile nelle parti che lo costituiscono. La scomposizione delle parti o l'inserimento di esse in un diverso contesto conduce alla perdita del senso originario. Così, specularmente, se usassimo le medesime parole in una proposizione con senso estetico e in una con senso teoretico, esse non avrebbero, in entrambe le proposizioni, lo stesso significato. Il senso è indivisibile e irreali. Esso è connessione unitaria ed è grazie a esso che i significati si declinano in modo sempre diverso. In altri termini, il profilo significativo possiede la propria specificità in virtù della connessione con la totalità. Dunque, il senso presenta un'interezza diversa e una diversa relazione con le sue parti rispetto a quella tra le parti della realtà, le quali sono *Sinnträger*.

Ora, tale dinamica è, per Rickert, riscontrabile non solo nel linguaggio, ma in tutte le formazioni di senso. Un esempio che si ricollega al discorso teoretico dei *Grundprobleme* è quello del senso unitario espresso dal volto e dalla mano: il senso irreali inerente a un'espressione facciale e a un movimento congiunto della mano non è scomponibile nei suoi elementi. Benché la nozione di intero presupponga quella di parte, osserva Rickert, «ogni parte di senso si dà solo in quanto resta in connessione con le altre parti di senso»<sup>122</sup>. Ciò vale anche per il senso del gesto mimico, non riducibile alla mera somma di senso delle sue parti.

Già da questa trattazione delle formazioni irreali possiamo osservare il ruolo di portatore, di supporto di senso, svolto dalla dimensione fisica; un ruolo che diventerà centrale nelle riflessioni antropologiche: il volto e la mano, e più in generale il corpo umano, portano a espressione il senso, sono *Sinnträger*. Ora, rispetto alle riflessioni antropologiche, già ampiamente analizzate nel primo capitolo, vi sono tre punti che ci preme sottolineare del discorso rickertiano sulle formazioni irreali di senso; tre punti che si legano l'un l'altro per offrire una risposta alle domande sull'organicità del mondo. Il primo è che il senso è universale, ossia «può essere vissuto (*erlebt*) in comune da molti individui»<sup>123</sup>. Tutti noi

---

<sup>121</sup> FIS, 91-92.

<sup>122</sup> FIS, 92.

<sup>123</sup> FIS, 94.

possiamo vivere, seppur nelle diverse sfumature date dalle singole esperienze personali, il medesimo senso – secondo due esempi rickertiani – di una melodia o di un sermone. Tuttavia, la natura generale del senso non deve essere confusa con la generalità dei valori culturali universali, che orientano l’elaborazione concettuale storica, o con l’universalità delle leggi di natura<sup>124</sup>. Il senso può esprimere un carattere individuale e particolare che è vissuto in comune. Ad esempio, le parole possono avere contenuto particolare, benché siano comprese da tutti.

Ora, il senso irrealmente inerente a processi psichici o fisici, proprio perché è vissuto da tutti come il medesimo, può gettare un ponte<sup>125</sup> tra la nostra psiche e quella altrui, permettendo quello che Rickert chiama l’intendere che rivive: «laddove, con i nostri atti psichici personali, intendiamo lo stesso senso che vive in un essere psichico reale altrui, rispetto a questo senso, che in quanto senso irrealmente non può essere né proprio né altrui, ci unificiamo, per così dire, con gli altri uomini»<sup>126</sup>. Ad esempio, due persone possono provare lo stesso dolore, se con esso non si intende un medesimo processo psichico comune a entrambi, bensì il senso irrealmente del dolore. Secondo tale prospettiva, noi intendiamo il senso, mentre il rivivere assume la forma dell’immedesimazione nella psiche altrui<sup>127</sup>. Il senso diviene il luogo di emergenza dell’intero, il punto di connessione delle diverse psiche, ossia ciò che fa dell’uomo un essere sociale. Mediante il senso gli uomini si possono “unificare” – afferma Rickert.

A questo primo punto si collega il secondo punto: l’idea di una formazione di senso assolutamente individuale identificata dal filosofo nell’espressione del volto. In questo caso, differentemente dalle parole, il senso ci rivela qualcosa che è realmente vivo solo in un unico individuo e tuttavia, proprio perché senso, esso è sospeso e rivivibile dalle altre vite psichiche. In esso, l’intendere non è però disgiungibile dal rivivere, così come il senso non è disgiungibile dalla realtà, mentre, nella sfera linguistica, è possibile intendere il senso di una proposizione, separandolo da uno specifico individuo in virtù della generalità delle parole: «questo ‘carattere generale’ (*Allgemeinheit*) della trasmissibilità (*Uebertragbarkeit*) manca al senso che è inerente ad un volto umano e che noi intendiamo»<sup>128</sup>. Benché mancante della generalità del linguaggio, il senso del volto, agli occhi di Rickert, esattamente come la

---

<sup>124</sup> FIS, 99.

<sup>125</sup> FIS, 120.

<sup>126</sup> FIS, 121.

<sup>127</sup> FIS, 125-126.

<sup>128</sup> FIS, 129.

dimensione di senso veicolata dalle parole, getta un ponte tra gli individui e permette di rivivere l'individualità reale: entrambi i sensi sono sospesi e perciò sono accessibili a tutti. Il mondo è un intero condivisibile grazie al piano di senso e *in virtù del suo essere portatore di senso*.

A partire da questi due punti possiamo giungere al terzo e ultimo punto, che costituisce una conclusione decisiva per la logica dell'umano. Nel linguaggio, e nel linguaggio antepredicativo del corpo, vige la medesima logica intero/parte che informa trasversalmente – dalla nozione di mondo a quella di storia – quella teoria formale dell'umano di cui stiamo qui tracciando i lineamenti. Tale logica dipende esclusivamente dal suo inerire a un senso o, in altri termini, il senso nella sua organicità e indivisibilità rende il proprio supporto qualcosa, a sua volta, di indivisibile e organico (benché ancora empiricamente frazionabile). Come abbiamo visto, il senso della proposizione è un intero non scomponibile in parti, se non perdendo quel senso che è l'intero stesso. Lo stesso vale, secondo l'esempio rickertiano, per il linguaggio gestuale, ossia, nel caso specifico, per il gesto congiunto di mano e volto, i quali formano un intero non frazionabile dal punto di vista del senso. Il senso si pone così come irrealità in cui vige una certa mereologia organica che informa la stessa sfera del mondo umano nella sua poliedrica, frastagliata natura<sup>129</sup>. Possiamo così rispondere alla domanda sull'organicità del mondo da cui avevamo preso le mosse: il mondo nella sua interezza, come accennato, è organico in virtù del suo essere portatore di senso. Più precisamente, il senso inerisce a un bene, rendendolo più della somma delle sue parti così come il profilo semantico fa sì che le parole non possano essere scomposte a piacere, se non perdendo il senso che esse veicolano. Una parte di mondo a cui inerisce una dimensione di senso non è riducibile alle sue parti empiriche, se non distruggendo il senso di cui esse sono portatrici.

Tale dinamica risulta ancora più evidente nell'antropologia rickertiana, laddove il mondo intero diviene portatore di senso. Nell'indagine antropologica, il senso non si trova veicolato soltanto dalle parole, dal linguaggio e dal concetto, bensì dall'intero profilo psicofisico del mondo che è supporto di senso. Secondo tale estensione – a partire dalle considerazioni svolte da Rickert nell'aggiunta alla terza edizione delle *Grenzen* – si può osservare che il mondo, nel suo essere dotato di senso, è sottoposto a quella logica intero/parte di cui il filosofo faceva questione già nell'indagine del mondo inteso come intero logico. Più

---

<sup>129</sup> Non a caso, nel definire le formazioni irreali di senso come un intero, «ossia una totalità che è qualcosa di diverso dalla somma reale delle sue parti reali», Rickert, in nota, precisa che «partendo da qui, forse è possibile trattare anche il problema dell'organismo» (FIS, 107 n. 31).

precisamente, il mondo è un intero logico al cui interno le parti dotate di senso sono ancora interi logici; esse sono, cioè, realtà dotate di quell'intero che è il senso ed al cui fondo vi è la dualità originaria di valori e realtà: il senso inerisce al reale come suo portatore e, al contempo, ai valori come loro realizzazione. In seno a tale mondo, co-appartenente ad esso, vi è quell'intero che è l'uomo, quel soggetto che è anch'esso portatore di senso e che, differentemente dalle altre parti del mondo, prende posizione di fronte al mondo dotato di senso e di significato, incarnando certi valori, negandone altri, producendo, in tal modo, quella cultura e quella storia che lo distinguono dalle altre parti dell'intero. Secondo tale logica, lo stesso uomo è un intero non scomponibile in virtù della sua relazione al valore: esso è un intero connesso al mondo per mezzo del senso.

Ora, è qui importante precisare che, nell'intera filosofia rickertiana, la nozione di senso, benché colta in alcune opere da una prospettiva squisitamente oggettuale che ha condotto alcuni interpreti a vedere in seno a esse una svolta ontologica<sup>130</sup>, rimane pur sempre legata all'atto del soggetto valutante, del soggetto che prende posizione. Tra la realtà dell'essere psicofisico e il senso trascendente dei valori si colloca, per Rickert, il senso immanente dell'atto che costituisce il terzo regno intermedio, con cui è risolto il problema dell'unità di valori e realtà. Questa risoluzione è approfondita dal filosofo in quello che abbiamo visto essere il mondo profisico, in cui il soggetto, spogliato di qualsiasi veste psicofisica, si rivela quale soggettività che giudicando, affermando unisce i due mondi, pur lasciandoli sussistere nella loro estraneità. Il senso, di cui gli enti sono portatori, si *ha* per un soggetto che prende posizione. L'uomo è, dunque, quel soggetto che prende posizione rispetto a un piano valoriale, rendendo il mondo qualcosa di diverso dal meramente empirico, ossia facendo di esso un mondo storico che si realizza in una società, in una comunità, in un intero, reso tale dalla stessa sfera di senso, quale ponte, come abbiamo visto, tra i diversi membri di cui è composto l'intero stesso.

---

<sup>130</sup> Cfr. L. Kuttig, *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert: Zum Prozess der Ontologisierung in seinem Spätwerk eine Analyse unter Berücksichtigung nachgelassener Texte*, Die Blaue Eule, Essen 1987. Per una attenta ricognizione delle interpretazioni che hanno ravvisato in Rickert una svolta ontologica rimandiamo a A. Giugliano, *Filosofia trascendentale dei valori. Lebensphilosophie e Historismus nel pensiero di Heinrich Rickert*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, op. cit. pp. 133-141. Non riconoscono una svolta ontologica Centi, per la quale «Rickert non propone dunque mai una ontologia dei valori, la cui stessa possibilità è esclusa dall'impostazione fondamentale sempre ripetuta del suo pensiero; ma pone semmai il problema della vita e del *senso del tutto*» (B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, op. cit., p. 421) e A. Donise nel suo *Il soggetto e l'evidenza*.

In questa prospettiva, si coglie, infine, anche l'importanza del linguaggio nella costruzione del mondo sociale e storico. Il linguaggio, grazie a quello che Rickert chiama la sua trasmissibilità, si fa portatore di senso, di un senso che, sospeso e vibratile, è reso accessibile a tutti nella generalità della parola, di cui il gesto è sprovvisto. La parola diviene mezzo privilegiato di trasmissione della cultura e dei valori, dando luogo a quello che Windelband, forse ancor meglio di Rickert, aveva definito nei termini di tradizione.

b) *Windelband. Il linguaggio e la tradizione*

Dell'importanza del linguaggio per la costituzione del mondo sociale e storico è consapevole, in modo più esplicito rispetto a Rickert, Windelband che, in *Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben* del 1908, fa questione dello sviluppo della vita culturale e storica, domandando quale sia il veicolo di realizzazione di ogni tradizione che informa le radici della cultura di un popolo. A tale questione il filosofo risponde in termini perentori: «*Es ist zweifellos die Sprache*»<sup>131</sup>. Il linguaggio, la lingua è «la forma fondamentale della tradizione» mediante la quale avviene la trasmissione della cultura, ossia «del contenuto della vita»<sup>132</sup>, di generazione in generazione. In questo senso, la lingua è portatrice di tale tradizione, secondo una duplice prospettiva, per cui essa plasma la tradizione e si fa plasmare da essa: la parola vivente è immersa nella vita culturale ed è, al contempo, espressione di tale vita. Nella lingua di un popolo, possiamo dunque dire, si conserva l'intera cultura.

Del ruolo centrale che il linguaggio riveste nell'intero storico-culturale, qual è rappresentato, ad esempio, dalla nozione di popolo, Windelband rende ragione ancora anni dopo il contributo del 1908, al termine della sua *Kriegsvorlesung*, laddove egli dichiara, nella scia delle considerazioni maturate in *Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, che

l'unità del popolo consiste nella lingua, nella lingua come l'espressione vivente di una comunità di vita fisiopsicologica, che presuppone una totalità del rappresentare, del sentire e del volere. Questa totalità psichica la chiamiamo coscienza dell'intero o l'anima del popolo<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> W. Windelband, *Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, C. Fromme, Wien und Leipzig 1908, p. 14.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> W. Windelband, *Lezione di guerra*, op. cit., p. 105.

Windelband definisce tale unità del popolo in termini funzionali e non sostanziali: la coscienza dell'intero data nella lingua non è una qualche sostanziale coscienza collettiva – come voleva la psicologia dei popoli – bensì essa è quell'intero che informa e precede le esperienze psichiche dei singoli individui. Tale coscienza è la condizione di possibilità di alcune delle esperienze che informano l'esistenza individuale: «alla coscienza dell'intero appartengono tutte le esperienze psicologiche, che nell'individuo hanno luogo solo perché si trova in una comunità di vita psicofisica»<sup>134</sup>. In altri termini, per il filosofo, vi sono esperienze psichiche che possiamo sperimentare solo perché parte di una certa comunità e solo in virtù del nostro essere parlanti di una certa lingua. La comunità, l'intero, informa la parte, ma, allo stesso tempo, tale intero è presente solo nell'individuo quale suo portatore: «portatori dell'anima del popolo rimangono gli individui»<sup>135</sup>.

Si scorge, nelle parole dell'ultima opera windelbandiana, quella logica intero/parte, che, nelle riflessioni metodologiche, mirava a spiegare la storia e che ora riconosce – sul piano materiale – nella lingua l'espressione vivente della comunità. Il linguaggio diviene così, nell'ottica windelbandiana, l'apertura di senso di un intero storico, il *medium* che permette l'accesso a quella dimensione valoriale, di cui il mondo è supporto. La lingua è veicolo e condizione della tradizione, di un mondo condiviso e sociale: essa diviene strumento privilegiato di trasmissione dei valori.

Rispetto a Rickert, si può osservare, nel reticolato concettuale windelbandiano, un maggiore peso assegnato allo strumento linguistico nella costituzione del mondo umano. Laddove Windelband attribuisce al linguaggio un ruolo decisivo nella formazione della sfera storica, Rickert preferisce volgere la sua attenzione alla dimensione del senso e del significato, assegnando alla sfera semantica una centralità indiscussa. Tale centralità attribuita al profilo semantico è motivata in Rickert dalla necessità – di chiara matrice antipsicologista – di scorgere nel linguaggio un elemento trascendente rispetto alle dinamiche psichiche. Ora, è proprio tale preoccupazione di distinguere il piano logico dalla vita psichica che spinge Rickert a riflettere più sulla sfera significativa, di cui la lingua è veicolo, che sul dispositivo di trasmissione. Ma, al di là di questa diversa prospettiva, ciò che sembra accomunare i due filosofi è la consapevolezza che il piano trascendente valoriale

---

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> *Ibidem.*

trova un luogo di manifestazione immanente nell'alveo offerto dal linguaggio, il quale, in virtù della sua trasmissibilità e generalità, assume una posizione privilegiata tra i differenti portatori di senso.

Della peculiarità del linguaggio – finora inteso secondo una prospettiva esclusivamente *geschichtsphilosophisch* – sono consapevoli tanto Rickert e Windelband soprattutto in ambito gnoseologico, ove all'attività giudicativa si lega intimamente la *Stellungnahme* del soggetto. Il conoscere, come vedremo ora, non è altro che una presa di posizione rispetto al valore, ossia un'attività pratica che si realizza mediante la predicazione<sup>136</sup>.

Guardare alle riflessioni gnoseologiche dei due filosofi – diverso è, come vedremo, il discorso per il Lask delle opere mature – risulta, dunque, necessario al fine di cogliere l'emergenza di quel soggetto umano, che si rivela anche in ambito teoretico, secondo la definizione da noi guadagnata in seno all'antropologia rickertiana, un soggetto etico, ossia un essere che prende posizione. Nella teoria della conoscenza che investe il giudizio, si rivela, infatti, primariamente ciò che, agli occhi di Rickert, Windelband e Lask (almeno fino al 1905) è proprio dell'umano: quella *Stellungnahme* che informa tutte le sfere della vita e che fa dell'uomo, come abbiamo visto nel corso di questo capitolo, un animale storico e sociale, la cui apertura al mondo chiama in causa una dimensione di senso e, più in generale, un profilo semantico, a cui è sottesa una logica intero/parte declinata organicamente.

---

<sup>136</sup> Occorre precisare che il *medium* linguistico, con cui si esprime il giudizio, non giustifica, agli occhi dei tre filosofi, un qualche parallelismo tra logica e grammatica, il quale consenta di indagare la prima mediante la seconda. Su questo punto è chiaro Windelband nei suoi *Prinzipien der Logik* e Lask, che, nella sua *Lehre vom Urteil*, com'è noto, mette in luce il carattere metagrammaticale del giudizio.

## Capitolo IV

### Il primato della ragion pratica in logica: il soggetto teoretico

#### 1. Giudizio e valutazione in Windelband

A fondamento della filosofia dei valori e al centro della trattazione di problemi logici, Windelband pone la distinzione, presente – da un punto di vista psicologico – ancor prima in Brentano<sup>1</sup>, tra giudizio (*Urteil*) e valutazione (*Beurteilung*), con la quale emerge chiaramente quel primato della ragion pratica, già teorizzato da Kant<sup>2</sup>, che informa, seppur in modo diverso, l'intera riflessione gnoseologica dello stesso Windelband e di Rickert. Tale distinzione è elaborata da Windelband, in modo particolare, nel saggio *Was ist Philosophie?*, laddove il filosofo distingue due classi separate di proposizioni, per l'appunto, quella dei giudizi teoretici e delle valutazioni o giudizi critici: «i primi esprimono la reciproca appartenenza di due rappresentazioni, i secondi la relazione della coscienza giudicante con l'oggetto rappresentato»<sup>3</sup>. Riprendendo l'esempio windelbandiano offerto dalle proposizioni «questa cosa è bianca» e «questa cosa è buona», si può osservare che, nonostante l'uniformità grammaticale delle due frasi, vi è tra di esse una differenza decisiva: nella prima – che è un giudizio teoretico – il predicato «è una determinazione compiuta in sé, dedotta

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Mohr, Freiburg und Tübingen 1884, pp. 165-195, qui p. 174. Sulla decisiva influenza esercitata da Brentano sulla distinzione windelbandiana tra valutazione e giudizio insiste Heidegger: «lo sviluppo e la giustificazione di questa distinzione in ultima analisi fondante per la filosofia dei valori si basa sulla ripresa e sulla rielaborazione di alcune idee fondamentali di Franz Brentano. Sottolineo con particolare forza il significato di questo secondo insieme di forze propulsive che hanno agito in modo determinante sull'evoluzione della filosofia dei valori per due motivi: in primo luogo nella filosofia dei valori di Windelband, inizialmente anche quella di Rickert, viene fortemente sottovalutata l'influenza di Brentano [...]. Quando Windelband riprende dalle ricerche di Brentano la menzionata distinzione tra giudizio e valutazione, essa è non solamente la distinzione fondamentale per una prima esposizione della idea della filosofia dei valori, ma è anche alla base delle ricerche sulla logica che Windelband ha effettuato nei suoi *Contributi per la dottrina del giudizio negativo* e nel saggio *Sul sistema delle categorie*. E ciò che è decisivo è che questo scritto ha agito in modo determinante sulle successive ricerche gnoseologiche di tipo sistematico nel quadro della filosofia dei valori di Rickert e del suo allievo, Emil Lask, le quali vanno ben oltre Windelband» (M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., p.138-139).

<sup>2</sup> A proposito del primato della ragion pratica nel criticismo, Besoli giustamente osserva che «al centro della riflessione kantiana si pone dunque, come condizione trascendentale di possibilità della conoscenza, un principio di connessione attivo e spontaneo che autorizza a riconoscere – anche sulla base dell'elaborazione fichtiana del pensiero di Kant – un'effettiva dominanza della coscienza pratica su quella propriamente teoretica» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., p. 20).

<sup>3</sup> W. Windelband, *Che cosa è la filosofia?*, op. cit., p. 54.

obiettivamente dal contenuto dell'oggetto»; nel secondo caso, quello della valutazione, vi è «un rapporto che rimanda a una coscienza finalistica»<sup>4</sup>. Più precisamente, secondo tale distinzione, il giudizio teoretico, per mezzo del predicato, estende contenutisticamente la conoscenza dell'oggetto già noto, mentre la valutazione esprime un sentimento di approvazione o disapprovazione rispetto al contenuto rappresentato. In quest'ultimo caso, il giudizio non è veicolo di alcuna conoscenza, bensì manifesta, attraverso predicati quali vero/falso, bello/brutto ecc., l'assenso o il dissenso della coscienza, la quale assume come metro di misura della sua valutazione uno scopo, un fine: «ogni giudizio critico presuppone come misura di se stesso un determinato scopo e ha senso e significato solo per colui che riconosce questo scopo»<sup>5</sup>.

Ora, è importante precisare che, per Windelband, tutte le proposizioni della conoscenza sono già una combinazione, un insieme di giudizio e valutazione, poiché – ad eccezione della domanda e del giudizio problematico – nell'attività predicativa si ha già sempre valutato mediante l'assegnazione di un valore di verità. I giudizi teoretici sono veri o falsi e perciò noi li affermiamo in quanto veri o neghiamo in quanto falsi: «tutte le proposizioni del conoscere – scrive Windelband – contengono quindi già una combinazione del giudizio teoretico con il giudizio critico, sono collegamenti di rappresentazioni di cui si decide il valore di verità mediante l'affermazione e la negazione»<sup>6</sup>.

Nell'ottica windelbandiana, l'affermazione e la negazione sono, dunque, gli strumenti con cui, in termini rickertiani, *prendiamo posizione* di fronte alla connessione delle rappresentazioni, riconoscendo a tale collegamento un valore di verità. Ora, la distinzione tra giudizio e valutazione permette di comprendere anche lo statuto, assai controverso in seno alla logica, del giudizio negativo. A tale forma di giudizio Windelband dedica il saggio *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil* (1884) che si colloca entro un acceso dibattito nel quale furono coinvolti, alla fine dell'Ottocento, Sigwart, Lotze<sup>7</sup> e Bergmann<sup>8</sup>, sostenitori di una concezione soggettiva della negazione. Secondo tale concezione, il giudizio negativo non esprime una qualche separazione sul piano del reale, ma coinvolge primariamente la coscienza in relazione alla rappresentazione: esso è, in altri termini, un fenomeno a carico del soggetto. Senza seguire le diverse posizioni nel dibattito, ciò che qui interessa è la

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Ivi, p. 55.

<sup>6</sup> Ivi, p. 56.

<sup>7</sup> Per la posizione lotzeana sul giudizio negativo si veda H. Lotze, *Logica*, op. cit., pp. 215 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil*, op. cit., p. 167.

soluzione windelbandiana al problema del giudizio negativo; soluzione che coinvolge la differenza tra *Beurteilung* e *Urteil* (riprendendo tra l'altro l'idea di Sigwart, secondo cui il giudizio negativo non è altro che il rifiuto dello speculare giudizio positivo).

Alla luce della distinzione tra valutazione e giudizio, Windelband chiarisce che il giudizio negativo non è un giudizio teoretico in senso proprio: esso è una valutazione. Più precisamente, il giudizio negativo è una valutazione sul valore di verità di un giudizio. In esso, la coscienza esprime il proprio dissenso rispetto al giudizio teoretico positivo. Perciò, il giudizio negativo non indica alcuna peculiare relazione sul piano delle connessioni delle rappresentazioni, ma porta a espressione la posizione che la coscienza assume di fronte al piano rappresentativo.

In seno a questa risoluzione del problema del giudizio negativo, che approfondisce una fortunata intuizione di Bergmann<sup>9</sup>, si coglie facilmente il profilo pratico dell'attività conoscitiva. Il conoscere implica, per Windelband, un'attività pratica, che Rickert chiamerà *Stellungnahme*, a cui si lega il valore di verità: «ci si dovrà meglio decidere a riconoscere che la valutazione delle rappresentazioni che ha luogo nel giudizio è da attribuire al lato pratico della vita psichica e che il valore di verità è da coordinare agli altri valori, in base ai quali noi rigettiamo disapprovando o affermiamo approvando il contenuto della rappresentazione. La disgiunzione di vero o falso, l'alternativa connessione valutativa delle rappresentazioni al valore di verità è il fatto psicologico fondamentale della logica»<sup>10</sup>.

Al centro dell'indagine logica, con qualche apertura alla psicologia<sup>11</sup>, si colloca, nell'ottica windelbandiana, la valutazione, con la quale la coscienza assente o dissente di fronte al campo delle rappresentazioni, assumendo la sfera valoriale quale criterio di misura. In questa prospettiva di sapore squisitamente fichtiano, ove principio di tutti i principi – come ben osservato da Heidegger<sup>12</sup> – è il primato della ragion pratica, le leggi logiche

---

<sup>9</sup> Nella sua *Allgemeine Logik*, Bergmann riconosce al centro del giudizio una componente pratica, un assentire e dissentire. Cfr. J. Bergmann, *Allgemeine Logik*. Parte prima: *Reine Logik*, Berlin 1879, pp. 176 sgg.

<sup>10</sup> W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil*, op. cit., p. 174.

<sup>11</sup> In linea con Lotze, per Windelband, non è illegittimo muovere l'indagine in ambito psicologico e sociologico, purché, come ben osservato da Centi, «non si perda di vista che tali constatazioni e spiegazioni genetiche offrono solo il materiale rispetto al quale la filosofia ha da adempiere al suo compito critico» (B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R. H. Lotze*, op. cit., p. 260). Con la sua fedeltà al compito critico e la sua distanza dal monismo naturalistico, infatti, Windelband, pur ritenendo che «logica e psicologia non rappresentino due realtà territorialmente estranee l'una dall'altra», «fornisce le linee-guida di una critica dello psicologismo, che ritroviamo largamente rispettate nell'impianto della logica husserliana» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., p. 69 e 88).

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., p. 134.

presentano un profilo apriorico e normativo: esse sono norme e regole a cui il pensiero deve attenersi per avere validità<sup>13</sup>. Tali valori, tali regole, raccolte in ciò che Windelband chiama coscienza normale (la quale è sovraindividuale e universalmente valida) sono ciò che la filosofia deve ricercare nella sua indagine, sono norme che, nella veste di dover essere, informano il reale: «le leggi della coscienza normale non sono leggi di natura, bensì norme che appunto devono valere e la cui realizzazione determina il valore dell'empirico»<sup>14</sup>.

È necessario, ora, precisare che accanto al pensiero normale – oggetto della logica – Windelband riconosce, nell'alveo di ciò che egli nomina *das normale Bewußtsein*, un volere normale e un sentire normale. Conseguentemente a tale estensione del campo normativo, la filosofia deve volgere il suo sguardo a tutte e tre le sfere della coscienza universale, le quali articolano l'indagine in logica, etica ed estetica. Secondo tale prospettiva, la filosofia diviene «la coscienza complessiva dei valori supremi della vita umana»<sup>15</sup>. Ma occorre domandare: qual è il senso ultimo della messa in gioco della coscienza normativa o normale e quindi di un piano valoriale universalmente valido che coinvolga anche l'attività cognitiva?

Con la ricerca di tali sfere di valori, Windelband intende, in ultima istanza, rispondere tanto al relativismo quanto allo scetticismo, che dominavano la scena filosofica e culturale tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in Germania<sup>16</sup>, scorgendo nella nozione di coscienza normale – distinta da quella empirica – un sistema di norme valide obiettivamente. Il piano valoriale universalmente normativo affranca il pensiero, il sentire, l'agire da personali idiosincrasie, offrendo uno stabile approdo – un riferimento sicuro – alle diverse sfere della nostra esistenza.

Come abbiamo già avuto modo di notare per quanto riguarda la sfera storico-culturale, un *set* di valori sovraempirici, di strutture invarianti è ciò che emerge da un'indagine che guardi – come voleva il filosofo – alla storia da una prospettiva formale, senza cedere alle infinite micrologie che si intrecciano nella sfera dell'umano e che sembrano ridurre lo stesso sviluppo storico a un magmatico, privo di senso, intreccio di eventi, di cui non rimarrebbe

---

<sup>13</sup> Besoli parla, a ragione, di un «ideale normativistico e prescrittivo della gnoseologia windelbandiana, unitamente alla convinzione che gli oggetti del conoscere non siano più gli *enti*, bensì *regole* dotate di *validità incondizionata*» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., p. 34).

<sup>14</sup> W. Windelband, *Cosa è la filosofia?*, op. cit., p. 65.

<sup>15</sup> W. Windelband, *Immanuel Kant. Zur Säcularfeier seiner Philosophie* (1881), in *Präludien*, op. cit., I, pp. 112-146, qui p. 142.

<sup>16</sup> Cfr. W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*, Mohr, Tübingen 1909, pp. 55 sgg.

altro che il contingente. Windelband fronteggia tale forma di radicale relativismo con una filosofia dei valori, che chiamerà in causa nelle ultime sue propaggini, seppur con un esito aporetico, anche il divino. Tale filosofia assume la veste di ricerca di un piano, per così dire, trascendente<sup>17</sup> che offra senso all'immanente, all'empirico, consegnando, al contempo, tanto alla sfera della conoscenza quanto a quella dell'agire e del sentire estetico, un criterio di misura con cui confrontarsi, una norma, una regola stabile.

Ora, di tutto questo costrutto windelbandiano, che mette capo alla nozione di coscienza normale, ciò che più ci interessa è l'emergenza di quello che abbiamo definito un soggetto etico, il quale, nell'ottica rickertiana, prende posizione. Il primato della ragion pratica presenta una soggettività che, anche nel conoscere (tradizionalmente collocato nella sfera contemplativa della vita), afferma o nega un piano valoriale teoretico, assumendo rispetto a esso una posizione: la cognizione si lega così inevitabilmente – come abbiamo già visto – al lato pratico della vita. Il conoscere è una pratica, è un'attività che coinvolge una decisione, un decidersi, in cui ne va di se stessi e del mondo: di contro al soggetto conoscitivo che prende posizione si presenta un valore teoretico, un piano normativo, o sarebbe meglio dire il valore normativo della verità, il quale assume la foggia di regola in base alla quale le rappresentazioni devono ordinarsi per mettere capo a una conoscenza obiettiva. Ora, tale modello di soggettività teoretica verrà messo in luce ancor più chiaramente dalla teoria rickertiana della conoscenza, che si abbarbica sul fertile terreno filosofico offerto dalla gnoseologia windelbandiana, al cui centro vi è, come abbiamo visto, la cruciale differenza tra valutazione e giudizio, nonché il richiamo non tanto all'oggetto esterno, ma a una norma e, con essa, a un primato del pratico anche nel campo della logica.

## 2. *La teoria rickertiana della conoscenza: giudizio e presa di posizione*

La gnoseologia che Rickert elabora nelle sei edizioni del suo *Der Gegenstand der Erkenntnis* pone, fin dalla sua prima edizione recante il significativo sottotitolo *Ein Beitrag*

---

<sup>17</sup> Tale piano trascendente non può essere identificato con l'oggetto esterno, bensì con quella che Windelband chiama una regola di connessione delle rappresentazioni. Con il richiamo a una regola, a una norma, Windelband si svincola dalla concezione raffigurativa della conoscenza e dalle sue aporie non cogliendo, tuttavia, la genesi della trascendenza nell'immanenza, che è al centro del progetto husserliano. Su questo punto si veda S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., pp. 24-25 e 34.

*zum Problem der philosophischen Transcendenz*, il capitale problema di cosa sia l'oggetto del nostro conoscere. Tale questione si declina, all'interno dell'opera, nell'originale ricerca di ciò che rende il nostro conoscere vero e oggettivo: «al concetto della conoscenza appartiene oltre ad un soggetto, che conosce, un oggetto, che è conosciuto. Comprendiamo come oggetto ciò a cui il conoscere si deve dirigere per essere vero o “oggettivo”. Che cos'è questo oggetto della conoscenza?»<sup>18</sup>

A tale domanda, che riecheggia nelle diverse edizioni del *Gegenstand*, Rickert trova risposta attraverso un'originale teoria della conoscenza, che coinvolge primariamente l'attività predicativa e una sfera trascendente. Facendo proprio ciò che già era chiaro ad Aristotele<sup>19</sup>, Rickert ritiene che «ogni conoscenza comincia con il giudicare, prosegue nel giudicare e può sussistere solo nel giudicare»<sup>20</sup>. In altri termini, il giudizio è il luogo della verità e il conoscere si realizza nella predicazione. Ma occorre ora domandare, al fine di comprendere la proposta teoretica sottesa all'opera: com'è intesa l'attività predicativa da Rickert e che ne rimane della conoscenza rappresentativa su cui poggia gran parte della riflessione gnoseologica presentata dalla tradizione filosofica occidentale?

Per il filosofo, il conoscere non è riducibile alle mere rappresentazioni, poiché in esse non vi è alcuna necessità. L'indebita riduzione del conoscere all'attività rappresentativa conduce, infatti, alle classiche aporie che accompagnano la cosiddetta teoria della riproduzione. Secondo tale teoria, alla rappresentazione dovrebbe corrispondere un oggetto esterno alla coscienza che il soggetto teoretico riprodurrebbe, per l'appunto, nell'attività rappresentativa. Ma, se – in accordo con ciò che Rickert nomina il principio d'immanenza – tutto l'essere dato direttamente è un essere nella coscienza, è necessario sollevare il seguente problema: com'è possibile accedere all'archetipo oggettuale (che costituirebbe il criterio di verità per il conoscere) al di fuori del campo rappresentativo?

Contro la teoria della riproduzione, che non offre una risposta convincente a tale questione<sup>21</sup>, Rickert sostiene che vi sia sì qualcosa di esterno alla coscienza a cui il soggetto debba rivolgersi per fondare il proprio conoscere, ma che tale elemento non possa essere identificato con il piano oggettuale stesso, il quale è ricondotto, mediante la

---

<sup>18</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, C.A. Wagner, Freiburg i. B. 1892, p. 1.

<sup>19</sup> Rickert afferma che «era già noto anche ad Aristotele che la verità è contenuta in realtà non nelle rappresentazioni, bensì sempre e solo nel giudicare» (Ivi, p. 47).

<sup>20</sup> Ivi, p. 55.

<sup>21</sup> Cfr. Ivi, p. 40 sgg.

rappresentazione, entro i confini del campo immanente. In altri termini, si tratta di ricercare un metro di misura (*Maßstab*) trascendente lo stesso contenuto coscienziale<sup>22</sup>.

Dalla ricerca di tale metro di misura deriva anche il sottotitolo che reca l'opera, almeno nella sua prima edizione, e che presenta la rickertiana *Habilitationsschrift* – risalente al 1892 – nella veste di «un contributo al problema della trascendenza filosofica». Il problema di Rickert è, dunque, il seguente: qual è quel metro di misura *trascendente* che fonda il nostro conoscere? Qual è, in questo preciso senso, l'oggetto della conoscenza, ossia ciò che rende la nostra conoscenza obiettiva?

Il filosofo identifica tale elemento trascendente con il piano valoriale, il quale si presenta all'attività giudicativa nella veste di *Sollen*, di dover essere, per cui – secondo tale impostazione – vi è un primato del dover essere (*Sollen*) sull'essere (*Sein*), ove l'essere è ricondotto, nella teoria rickertiana, ai meri contenuti di coscienza. Tali contenuti altro non sono che rappresentazioni ascritte a un soggetto distinto dalla coscienza giudicante, a cui si volge principalmente l'indagine gnoseologica che riconosce solo a tale coscienza il titolo di soggetto del conoscere, poiché nelle rappresentazioni, a differenza che nella sfera giudicativa – come abbiamo già osservato – non vi è necessità.

A partire da tale impostazione, di cui abbiamo restituito qui solo alcuni accenni, risulta chiaro che l'essenza del giudicare, cui si rivolge principalmente l'opera, non è, nell'ottica rickertiana, riducibile alla mera composizione o scomposizione delle rappresentazioni. Nella conoscenza predicativa si realizza qualcosa di più che una mera sintesi di contenuti. In essa, si attua, infatti, ciò che il filosofo definisce nei termini di riconoscimento, il quale è identificato con la conoscenza *tout court*: l'attività cognitiva si risolve in un riconoscere il valore; «conoscere è affermare o negare»<sup>23</sup>.

Alla radice di tale conoscenza predicativa – che chiama in causa il piano valoriale come suo metro di misura – Rickert rintraccia poi, in ultima battuta, quel comportamento pratico che già Windelband metteva in luce nell'ambito dell'attività cognitiva: «si introduce anche nel giudizio, e precisamente come l'essenziale, un comportamento “pratico” che nell'affermazione riconosce o approva qualcosa, nella negazione respinge qualcosa»<sup>24</sup>. Il conoscere è, come vedremo tra poco, un *ethos*, un abito, in cui è coinvolto un prendere posizione.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 47.

<sup>23</sup> Ivi, p. 55.

<sup>24</sup> Ivi, p. 57.

Ora, il comportamento alternativo, nella prospettiva rickertiana, si lega alla sfera dei valori in modo peculiare, ossia lotzeanamente attraverso il sentimento<sup>25</sup> di piacere o dispiacere, il quale sorge nel soggetto al cospetto del piano valoriale. Tali sentimenti guidano l'attività cognitiva, che assume la veste, nella prima edizione del *Gegenstand*, di «riconoscimento dei valori dei sentimenti»<sup>26</sup>, ove nel sentimento di piacere – definito da Rickert evidenza<sup>27</sup> – l'impulso a conoscere si placa. Proprio quest'ultimo sentimento spinge il soggetto a giudicare in un certo modo e non altrimenti, per cui il giudizio è “necessitato” (non nel senso del *Müssen*, ma del *Sollen*) dal dover essere del valore che si offre nel sentimento.

Occorre, ora, precisare, che, secondo la gnoseologia rickertiana, nel giudicare non vi è una mera riproduzione del reale, un'immagine di esso, bensì è ciò che si impone all'attività predicativa a essere reale: reale è ciò che è riconosciuto nel giudizio e, specularmente, solo ciò che è reale esige riconoscimento<sup>28</sup>. Potremmo ancora dire, in termini più chiari, che le connessioni di rappresentazioni (non le mere rappresentazioni) richiedono un riconoscimento da parte della coscienza giudicante – esse si impongono come dover essere, come ciò che deve essere affermato – poiché sono reali<sup>29</sup>. In base a tale impostazione, che mette capo a una circolarità confessata, ma non rigettata dallo stesso Rickert, la relazione conoscitiva tra soggetto e oggetto – da cui l'analisi realizzata nel *Gegenstand* prendeva le mosse – assume una peculiare piega *etica* che presenta i due relata nell'originale veste di soggetto giudicante e dover essere: «l'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto, verso il quale si dirige la conoscenza, non è quella tra coscienza rappresentante e una realtà

---

<sup>25</sup> Nel richiamo al sentimento e al profilo etico in chiave gnoseologica si evidenzia il debito contratto da Rickert, ma anche da Windelband, nei confronti di Lotze. Tale debito è riconosciuto da Centi: «si tratta di spiegare come in sede di metafisica e di logica vi sia, all'interno dell'atto del conoscere, una componente etica, cioè di percezione estetico-sentimentale di ciò che è più degno, che si esplica nella funzione del valutare la cui scoperta pone Lotze all'origine della formazione del concetto di valore così come sarà elaborato da Windelband, Rickert e Weber, ma senza che Lotze possa essere immediatamente identificato con le posizioni di alcuno di questi autori» (B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R. H. Lotze*, op. cit. pp. 266-267).

<sup>26</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 55.

<sup>27</sup> Donise precisa che «a differenza di Brentano e Husserl, per i quali l'evidenza è criterio di verità, Rickert fa dell'evidenza un segno innegabile della presenza di un mondo trascendente (cioè non immanente alla coscienza) [...] L'evidenza, per Rickert, non ha niente a che fare con “la verità”; essa è un sentimento nel senso che è sentire – e non un agire – del soggetto, che non può fare a meno di affermare un “qualcosa” che si presenta come un dato. È il concetto stesso di “verità” che si trova su di un piano differente rispetto a quello che l'io fa del mondo. Una cosa è vera o falsa solo nel momento in cui è inserita in un sistema di valori qual è l'atteggiamento teoretico o scientifico; così come una cosa è giusta o sbagliata solo in riferimento a un sistema di valori etici» (A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., p. 11).

<sup>28</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 65.

<sup>29</sup> Ivi, p. 68.

indipendente da essa, ma è quella tra un soggetto giudicante e un dover essere, che è riconosciuto nel giudicare»<sup>30</sup>.

Ora, questa attività giudicativa strutturalmente rivolta a un dover essere trascendente chiama in causa, nel costrutto rickertiano, quella nozione di *Stellungnahme* che costituisce la cifra del soggetto umano, storico e sociale, messo in luce dalla logica dell'umano prima e in seguito dall'antropologia filosofica: «poiché, ora, ciò che vale per il giudizio – scrive Rickert nella prima edizione della sua opera – deve valere anche per la conoscenza, risulta dall'affinità che il giudizio ha con il volere e con il sentimento che, anche nel caso del conoscere teoretico, si tratta di un prendere posizione (*Stellungnehmen*) nei confronti di un valore»<sup>31</sup>.

La nozione di presa di posizione si colloca al centro della gnoseologia rickertiana, mostrando come la ragion pratica, che informa trasversalmente tutte le sfere della vita umana, strutturi anche il campo del conoscere, tradizionalmente opposto all'esistenza pratica-pragmatica. Il conoscere non è mera contemplazione, ma un prendere posizione. È, ora, opportuno sottolineare che questa presa di posizione rimane uno dei pochi elementi stabili, invarianti, della teoria della conoscenza presentata nelle diverse edizioni dell'opera rickertiana, mostrando la fedele adesione del filosofo alla nozione di soggetto etico, ossia a un soggetto che, nell'atto di riconoscimento, prende posizione. Di fronte al “minimo” trascendente<sup>32</sup> che il filosofo ha voluto rintracciare nel suo *Gegenstand*, troviamo così una soggettività che afferma o nega il piano valoriale, il quale, nell'attività cognitiva, è declinato in senso teoretico. Per Rickert, la verità è un valore e l'ambito del senso teoretico non è altro che un *ambito assiologico*.

Con ciò, il filosofo dimostra, seppur con difficoltà a volte inaggirabili – messe in luce dai suoi più attenti lettori, tra i quali il giovane Heidegger e Husserl<sup>33</sup> – che, nell'attività

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>33</sup> Alla relazione stabilita da Rickert tra sentimento ed evidenza, così come a quella tra elemento trascendente e dover essere, si sono rivolte le critiche di Husserl, riportate dal filosofo nella sua copia personale del *Gegenstand*. Per una riconsiderazione di tali critiche rimandiamo a G. Gigliotti, *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, op. cit., pp. 39-62. Sulle critiche husserliane al rickertiano *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, per cui «di fondo Husserl sostiene che Rickert, in realtà, presuppone un essere e non un dover-essere» si confronti A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*, op. cit., pp. 46-52, qui p. 47, e I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neokantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff 1964. Alle critiche di Husserl mosse alla teoria rickertiana della conoscenza si uniscono quelle di Heidegger, per il quale Rickert non riesce a dimostrare né il carattere

cognitiva, così come in ogni sfera dell'umano, il soggetto si posiziona di fronte ai valori, accogliendoli o rifiutandoli, affermandoli o negandoli, decidendo in tal modo del destino del mondo e di se stesso: anche il soggetto teoretico è, come indicato da Windelband, soggetto *etico*. Al fondo della nozione rickertiana di soggettività teoretica è, infatti, possibile riconoscere il debito contratto dal filosofo con la distinzione windelbandiana tra valutazione e giudizio – ripresa e approfondita in modo rigoroso da Rickert – e con il modello di conoscenza in essa coinvolto. Con la valutazione, intrinseca a ogni giudizio, ad eccezione, per Windelband, di quelli problematici e delle domande, il soggetto, affermando, prende posizione di fronte al giudizio teoretico, riconoscendo, nello stesso tempo, ad esso un valore di verità: si tratta, dunque, di un giudizio su un giudizio in cui è coinvolta, ancora una volta, un'attività pratica. Da questo accenno si può capire anche il rilievo che Fichte ha avuto nell'elaborazione delle teorie della conoscenza, e più in generale nello sviluppo delle filosofie di Rickert e Windelband; rilievo che giustifica la corretta etichetta di neofichtianesimo ad esse attribuita da Heidegger. Il primato della ragion pratica, nella sua tenuta fichtiana prima e lotzeana poi, si è tradotto nella nozione rickertiana – sorta dal fertile terreno offerto dalla riflessione di Windelband<sup>34</sup> – di presa di posizione, di *Stellungnahme*.

Tale nozione, che costituisce un elemento strutturale della logica dell'umano qui delineata, diventerà nell'antropologia – ma anche nell'ontologia delineata da Rickert all'interno dei *Grundprobleme* – la chiave di volta per la comprensione della nostra umanità: l'essere umano, nel suo essere mondano, storico e sociale, è un soggetto che prende posizione continuamente, dando luogo ad un'attività in cui vi è in gioco la sua posizione nel mondo e, con essa, il mondo stesso.

Ora, questa posizione, questo prendere posizione dell'uomo coinvolge strutturalmente – come già era chiaro a Rickert dalla prima edizione del *Gegenstand* – un piano valoriale con cui misurarsi: «è solamente rispetto ai valori che ha senso il comportamento alternativo

---

assiologico della verità né che la logica sia una dottrina del valore. Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., in particolare pp. 164-184.

<sup>34</sup> Nonostante la vicinanza tra le posizioni gnoseologiche di Rickert e Windelband, non si possono dimenticare le critiche rivolte dall'allievo al maestro soprattutto a partire dalla quarta edizione del *Gegenstand*, risalente al 1921. Per Rickert, Windelband ricerca un criterio per il giudicare in un nuovo tipo di entità, a cui assegna, al termine del suo percorso, una peculiare forma di realtà e un carattere assoluto. Oltre a ciò, agli occhi del filosofo, Windelband sembra indicare la possibilità che vi siano giudizi senza valutazioni (ad esempio il giudizio problematico e la domanda), che metterebbero in discussione, per Rickert, lo stesso impianto windelbandiano. Per queste critiche rimandiamo a B. Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, op. cit., pp. 412-416 e 423.

dell'assentire e del dissentire»<sup>35</sup>. Per Rickert, il prendere posizione è proprio di quell'animale che orienta la sua vita secondo un piano trascendente di valori – quali ad esempio la verità e la falsità nella sfera teoretica – i quali si manifestano nei beni. Il piano del reale offre così il campo di manifestazione per quello che in seguito Rickert specificherà nei termini del regno del senso irreali, mediante il quale i valori si realizzano: entro tale apertura si colloca l'essere umano.

Occorre osservare che, al quadro concettuale delineato da Rickert e Windelband, qui restituito per accenni, Lask mostra di aderire fino alla sua seconda opera dedicata alla filosofia giuridica e risalente al 1905. Dopo tale opera, stesa sotto la guida di Windelband, le vie filosofiche dei tre pensatori si dividono, benché Lask continui a condividere con i suoi maestri – ancora nelle ultime propaggini del suo pensiero – il riconoscimento delle prime due strutture invarianti dell'umano che abbiamo lumeggiato: l'essere mondano e l'essere storico. Seguire il percorso laskiano di adesione prima e distanziamento poi dalla logica dell'umano risulta, ora, necessario al fine di definire più precisamente il campo stesso della teoria formale dell'uomo condivisa da Windelband, Rickert e Lask fino al 1905.

### 3. *Lask tra filosofia giuridica e filosofia della storia: la giovanile adesione al primato della ragion pratica in logica*

Nelle opere giovanili di Lask – *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902) e *Rechtsphilosophie* (1905) – che costituiscono la *Doktorarbeit* e la *Habilitationsschrift* del giovane filosofo, traspare una forte adesione al modello rickertiano della conoscenza e a quel primato della ragion pratica che informa l'intera *Badische Schule*. Nelle fitte trame di queste opere, sebbene volte all'ambito della filosofia della storia e del diritto, si può, infatti, scorgere la continuità teoretica che unisce l'allievo ai due maestri. In modo particolare, il giovane Lask mostra di aderire, nei suoi primi lavori, alla teoria assiologica della conoscenza elaborata nel *Gegenstand* e al modello rickertiano della coscienza giudicante in esso sviluppato.

Quest'ultima acquisizione emerge, seppur solo in filigrana, già dall'esegesi di Fichte offerta dal filosofo nella sua opera d'esordio; esegesi mossa dall'intenzione, seppur non

---

<sup>35</sup> Ivi, 57.

dichiarata esplicitamente nella *Doktorarbeit*, di rintracciare tutte quelle istanze che il proprio maestro ha mutuato dal pensiero fichtiano (primariamente il concetto di *Wertindividualität* nella sfera *geschichtsphilosophisch*) e che sono confluite *mutatis mutandis* – per quanto riguarda l’ambito gnoseologico – nel concetto di coscienza giudicante: si tratta del carattere astratto e sovraindividuale del soggetto, del principio di immanenza e dell’ineducibilità della materia empirica. In questa prospettiva, l’operazione laskiana, che mette capo alle brevi considerazioni *erkenntnistheoretisch* maturate nella dissertazione dottorale, assume il senso di una vera e propria ricostruzione della genesi fichtiana delle posizioni gnoseologiche di Rickert e del suo modello di soggettività<sup>36</sup>. Di tale intima connessione tra la teoria rickertiana della conoscenza e il pensiero fichtiano Lask è già consapevole nel 1897, come testimoniano le parole scritte dall’allievo al maestro in una missiva datata 30 dicembre: «recentemente ho letto di nuovo il suo *Oggetto della conoscenza* e parecchie cose mi sono diventate chiare. Nessun altro così come lei ha il diritto di indicarci ciò che Fichte ha voluto»<sup>37</sup>.

L’adesione di Lask al modello rickertiano della conoscenza si riflette, in modo più esplicito, nell’attivazione, entro la *Rechtsphilosophie*, della distinzione, presentata da Rickert nel suo *Gegenstand*, tra categorie costitutive e metodologiche:

Dal punto di vista della teoria della conoscenza, la realtà effettiva vale come un prodotto di sintesi categoriali. La metodologia estende questo punto di vista copernicano alle creazioni dell’attività selezionatrice delle singole scienze e vede per esempio negli atomi e nelle leggi naturali prodotti della concettualizzazione delle scienze della natura<sup>38</sup>.

L’idea rickertiana di una concettualizzazione pre-scientifica, il cui risultato costituisce il materiale al quale si applica la *Begriffsbildung* propria delle scienze, è qui dispiegata da Lask: accanto alla funzione sintetica delle categorie costitutive, assegnate da Rickert al solo

---

<sup>36</sup> Per questo punto mi permetto di rimandare a R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, op. cit., in particolare pp. 60-71.

<sup>37</sup> Lettera di Lask a Rickert del 30 dicembre 1897 (Heid. Hs. 3820,275).

<sup>38</sup> E. Lask, *Filosofia giuridica*, op. cit., p. 25. Occorre osservare che, se da un lato Lask riprende qui, nella scia delle considerazioni rickertiane, la distinzione tra una concettualizzazione pre-scientifica ed una scientifica, dall’altro lato egli si distanzia dal maestro per l’introduzione di un terzo livello intermedio di realtà che si differenzia dai due livelli presentati da Rickert, corrispondenti ai due diversi tipi di concettualizzazioni e categorie: tra la realtà originaria, priva di riferimento ai valori, e la realtà prodotta dalla concettualizzazione scientifica vi è, per Lask, un prodotto semilavorato già riferito a significati culturali. Su questa differenza tra allievo e maestro si osservino le contrapposte interpretazioni di Tuozzolo e Spinelli. Cfr. M. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, op. cit., p. 102; A. Spinelli, *Vita, teoria e valore nel pensiero di Emil Lask*, tesi di dottorato, Università degli studi di Messina 2010, p. 101 nota 40.

soggetto gnoseologico, l'allievo riconosce l'azione delle categorie metodologiche, che applicate alla realtà oggettiva danno luogo all'elaborazione concettuale delle scienze e ai loro peculiari prodotti. Ma, con l'acquisizione di tale distinzione, il giovane Lask mostra di accogliere anche l'idea rickertiana che vi soggiace, ossia quella peculiare concezione della funzione costitutiva delle categorie, secondo cui la sintesi è – secondo la precisa definizione di Gigliotti – un mero «tradurre l'evidenza di tipo empiristico nel riconoscimento di una norma»<sup>39</sup>; un tradurre che si realizza nel giudizio. Per Rickert, come abbiamo visto, conoscere è giudicare e giudicare non è altro, ai suoi occhi, che un comportamento pratico, una presa di posizione, un assentire o un dissentire nei confronti di un valore trascendente che pretende di essere riconosciuto. Questo valore, che assume il carattere di dover-essere, è identificato dal filosofo con le regole di connessione delle rappresentazioni che richiedono l'assenso della soggettività; è solo attraverso il riconoscimento di tali regole per mezzo del giudizio che vi può essere una conoscenza obiettiva.

Tale teoria, oltre a essere presupposta nella *Rechtsphilosophie*, è in parte ripresa, seppur indirettamente, da Lask nella prima formulazione della rivoluzione copernicana di Kant presentata nel *Fichte-Buch*:

L'essere, la realtà, l'oggettività è una regola della connessione rappresentativa, una necessità e validità universale del giudicare. [...] Kant, più precisamente, nega l'essere assoluto e riporta l'oggettualità alla necessità del giudizio. Ma questo valore conoscitivo della necessità fonda, secondo lui, solo l'oggettualità, non gli oggetti determinati contenutisticamente<sup>40</sup>.

Riprendendo quasi testualmente l'esposizione rickertiana della *Kopernikanische Tat* nelle *Grenzen*<sup>41</sup>, Lask identifica qui l'oggettività con le regole di connessione delle rappresentazioni (alle quali soltanto spetta il carattere di necessità) e le riconduce all'attività predicativa. Con tale esegesi, il filosofo giunge a distinguere il piano valoriale dal piano meramente empirico o, in altri termini, ciò che vale, inteso come dover essere, come *Sollen*, da ciò che è il mero fattuale, assegnando rickertianamente al primo e soltanto al primo, ossia al dover essere, il titolo di oggetto della conoscenza, di ciò che rende la conoscenza obiettiva.

---

<sup>39</sup> G. Gigliotti, *Forme costitutive e forme metodologiche nella teoria dell'elaborazione concettuale*, in M. Signore, *Rickert tra storicismo e ontologia*, op. cit., pp. 201-221, qui p. 203.

<sup>40</sup> FG, 24 (i corsivi sono nostri).

<sup>41</sup> Nelle *Grenzen*, Rickert scrive: «una cosa, che per la metafisica ingenua è una sostanza portatrice di proprietà, per Kant diviene una regola di collegamento tra rappresentazioni. Quindi le regole di collegamento tra rappresentazioni sono l'oggetto della nostra conoscenza» (LEN, 56).

L'attivazione della distinzione tra essere e *Sollen* e l'indiscusso riconoscimento di un primato conoscitivo al giudizio colloca il pensiero del giovane Lask nella scia delle considerazioni gnoseologiche elaborate da Rickert nel suo *Gegenstand*, da cui l'allievo mutua, nelle sue primissime opere, il modello del soggetto trascendentale e normativo della coscienza giudicante. Con l'adesione a tale modello, Lask sostiene, seppur indirettamente, il primato della ragion pratica anche nella sfera del logico, riconoscendo al centro dell'attività cognitiva un prendere posizione. Ora, tale riconoscimento, che allinea il filosofo, nelle opere giovanili, alle posizioni di Rickert e Windelband, contribuisce a definire il soggetto – in seno alla logica dell'umano – nei termini di un soggetto etico, di un soggetto che prende posizione.

Da tale iniziale adesione al reticolo concettuale rickertiano Lask prenderà le distanze a partire dall'intervento al terzo congresso internazionale di filosofia, tenutosi ad Heidelberg nel 1908, dal significativo titolo *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?*. Prima, però, di presentare le precise critiche laskiane volte a Rickert, è ora opportuno, prendendo le mosse da quello che abbiamo detto finora, tracciare l'ultima struttura invariante individuata dai tre filosofi in ambito gnoseologico – la *Stellungnahme* – quale elemento portante dell'essere umano, per poi rintracciare l'origine *kantiana* di quella logica dell'umano che informa trasversalmente le opere di Windelband, Rickert e Lask.

#### 4. *L'essenza dell'umano: la presa di posizione*

Accanto alle strutture invarianti dell'essere mondano e dell'essere storico è possibile riconoscere, quale ulteriore elemento distintivo dell'uomo ravvisato dai massimi rappresentanti del neocriticismo sudoccidentale, la *Stellungnahme*. Nelle riflessioni metodologiche, gnoseologiche e *kulturphilosophisch* di Windelband, Rickert e del giovane Lask, il prendere posizione è, infatti, chiamato *sistematicamente* in causa nella definizione dei confini della sfera propriamente umana. Secondo tale mappatura dello *humanum genus*, la presa di posizione non è altro che il *pendant* di un mondo di valori che inerisce al reale mediante il senso: essa costituisce, per così dire, il lato soggettivo del mondo.

Come abbiamo visto, tale nozione sarà fatta propria, declinata e approfondita dall'ultimo Rickert, nel corso della sua indagine antropologica, che identifica la peculiare posizione

dell'uomo nel mondo con il suo prender posizione di fronte ad esso. Presupposto di tale singolare posizione umana – possiamo osservare ora – è l'aver mondo dell'uomo, ossia l'aver accesso tanto alla sfera non-sensibile quanto alla sfera sensibile, quest'ultima riconosciuta nella sua funzione di supporto della dimensione oltre empirica. In altri termini, l'uomo, secondo la logica appena lumeggiata, si relaziona al mondo attraverso un *medium* che, seppur ancora mondano, ne trascende la sfera propriamente empirica: si tratta del regno di ciò che vale senza dover essere.

Innanzi a tale regno, che, con il sensibile, forma il mondo nella sua interezza, l'uomo deve decidere. L'essere umano che è aperto al mondo – com'è emerso dall'analisi della prima struttura invariante – si affranca dalla dimensione squisitamente biologica, volgendo lo sguardo ai valori e orientando la propria vita in relazione ad essi. La presa di posizione, con la quale si afferma o nega, con la quale si assente o dissente, è quindi la forma principale mediante cui si concretizza la relazione che l'uomo intrattiene con il mondo circostante e con se stesso: la decisione tra due poli opposti diviene il senso ultimo dell'agire umano nel mondo.

Specularmente possiamo osservare che il mondo, con le sue strutture, richiede all'uomo di riconoscerlo, e in questo preciso senso, di formarlo. In tal modo, tra mondo e uomo si profila una co-appartenenza, una correlazione – come già osservavamo – che si rivela ora orientata “eticamente”: il mondo esige riconoscimento, richiede una *Stellungnahme*. Ciò si manifesta in tutti gli ambiti dell'esistenza. Nella conoscenza, l'uomo afferma o nega le regole di connessione delle rappresentazioni che gli si presentano nella veste di *Sollen*, o, in termini windelbandiani, egli opera valutazioni. Nel mondo sociale e nella sfera privata dell'agire, egli si confronta con ciò che è bene o male, realizzando i valori nei beni storici. Nella sfera estetica, infine, il suo sentire si relaziona alla bellezza, veicolata dalle opere d'arte che egli stesso concepisce e di cui fruisce. Secondo tale prospettiva, il mondo non è il mero prodotto dell'azione sintetica di un soggetto creatore, ma si presenta all'uomo dotato di una certa autonomia.

Da ciò si potrebbe comprendere l'interesse crescente nei tre autori per la sfera oggettiva, la quale sembra affrancarsi sempre più dalle strette maglie del soggetto trascendentale che la mette in essere. Questa maggior attenzione al lato oggettivo ha condotto, nella lettura di alcuni interpreti, a scorgere svolte ontologiche in Rickert, a partire da *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, e nelle ultime opere di Windelband: il primo sembra dare maggior rilievo

al momento oggettuale, il secondo a una sfera di valori assoluti, smarcata dalla dimensione soggettiva. A ciò si aggiunge l'obiettivismo<sup>42</sup> che informa il pensiero laskiano delle opere mature e che, ora, si può forse spiegare con una maggiore attenzione per la sfera ontologica, sia quella squisitamente valoriale che "mondana", la quale richiede – non nel Lask maturo, ma in Rickert e Windelband – un soggetto che prende posizione, un soggetto etico, come lo abbiamo definito nel campo antropologico, ove il richiamo all'*ethos* nulla ha a che vedere con la morale. Etica è la soggettività che prende posizione in tutte le sfere dell'umano; etico è quell'essere che si confronta con valori teoretici, estetici e etici *stricto sensu*, i quali chiedono riconoscimento.

In tal modo, la logica dell'umano presenta quale essenza dell'uomo la *Stellungnahme*, la presa di posizione, a cui si lega indissolubilmente il suo essere un ente storico e mondano: l'uomo ha una storia perché prende posizione e ha la possibilità di prendere posizione poiché è aperto a un mondo non meramente sensibile. La presa di posizione si rivela, in questa prospettiva, il *medium* – come già osservavamo in Rickert – tra valori e soggetto: essa rappresenta l'atto propriamente umano attraverso cui si realizza il senso immanente. In tale veste, la *Stellungnahme* è elemento distintivo dell'uomo.

Ora, se da un lato tale elemento è stato messo in luce da alcuni tra i maggiori protagonisti della scena filosofica del Novecento, con una straordinaria convergenza, dall'altro lato, esso è stato oggetto di forti critiche, che colpivano tanto l'impianto rickertiano quanto la filosofia windelbandiana. Più precisamente, queste critiche si rivolgono al fertile terreno da cui questa nozione è emersa e da cui la logica dell'umano ha preso le mosse; terreno che è possibile rintracciare in seno ai confini della filosofia kantiana e alla peculiare lettura di essa offerta dalla *Badische Schule*. Entro tali confini, come vedremo ora, è possibile scorgere l'origine di quello spazio culturale proprio dell'umano che è al cuore della logica delineata da Windelband, Rickert e Lask, almeno, per quest'ultimo, fino alla cosiddetta svolta fenomenologica.

---

<sup>42</sup> Su tale obiettivismo ha esercitato una decisiva influenza la dottrina dell'ordine di Driesch. Si confronti M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di U. Ugazio, a cura di W. Biemel, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 2015, p. 21.

## 5. Lineamenti di uno spazio umano. Kant e l'Estetica trascendentale

La teoria formale dell'uomo tracciata dal neocriticismo badense – al cui centro si staglia la coppia concettuale intero/parte e il primato della ragion pratica – affonda le proprie radici nella filosofia kantiana. Più precisamente, per quanto riguarda la mereologia, il suo luogo di emergenza è identificato all'unisono dai tre filosofi nell'*Estetica trascendentale*, presentata da Kant entro il complesso impianto della *Critica della ragion pura*. Il primato della ragion pratica, teorizzato dal neocriticismo sudoccidentale, ha, invece, come sua fonte primaria la seconda e soprattutto la terza *Critica*, nonché le letture di esse offerte da Fichte e Lotze. Ora, se sul primato della ragion pratica la letteratura secondaria ha già ampiamente illuminato il debito contratto da Windelband, Rickert e Lask nei confronti di Kant prima, di Fichte<sup>43</sup> e Lotze<sup>44</sup> poi, ciò che qui ci interessa è porre l'accento sull'origine di quella mereologia organica che attraversa le prime due strutture invarianti dell'umano: l'essere storico e l'essere mondano.

Come abbiamo accennato, i tre maggiori rappresentanti della *Badische Schule* identificano l'origine di tale logica nella trattazione kantiana dello spazio e del tempo. Nell'ambito di tale trattazione, Kant ha avuto il merito di chiarire la distinzione logica fondamentale tra due tipi di generalità: quella tipica di un intero e quella caratteristica del contenuto di un concetto, per l'appunto, generale. Citando la prima *Critica*, Rickert scrive nelle *Grenzen*

“non ci si può rappresentare se non uno spazio unico e, se si parla di molti spazi distinti, si intende soltanto parti dello stesso spazio unico ed universale” oppure “i diversi tempi non sono se non parti dello stesso tempo”. Lo spazio universale ed il tempo universale non sono concetti

---

<sup>43</sup> Di «forte coloritura fichtiana» parla Besoli a proposito dell'impianto neocriticista del Baden, «sebbene l'idealismo soggettivo di Fichte si accompagna a un costruttivismo dialettico con il quale non concorda il metodo filosofico perseguito da Windelband» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, op. cit., pp. 11-12). Per l'influenza di Fichte sulla *Badische Schule* si veda anche B. Bauch, *Fichte und unsere Zeit*, in «Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus», 2, 1920. Questa influenza è, tra l'altro, testimoniata dalla definizione rickertiana di Fichte nei termini di «più grande di tutti i “kantiani”» (H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Reuter & Reichard, Berlin 1899, p. 30). Oltre a ciò, occorre osservare che la prospettiva laskiana messa in essere nella *Doktorarbeit*, dedicata non a caso a Fichte, identifica nell'autore della *Wissenschaftslehre* – secondo la felice definizione di Petrella – l'«illustre antecedente filosofico» della logica della storia proposta dalla *Badische Schule* (D. Petrella, *La “silenziosa esplosione del neokantismo”. Emil Lask e la mediazione della fenomenologia di Husserl*, op. cit., p. 32).

<sup>44</sup> Dell'influenza lotzeana sul primato della ragion pratica dichiarato dal neokantismo badense si confronti, ad esempio, J. Gebhardt, *La sociogenesi del concetto di valore da Lotze a Rickert*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, op. cit., pp. 95-118.

generali, ma intuizioni, e quindi sono particolari ed unici. Includere una parte di spazio o un periodo di tempo in uno spazio e in un tempo più ampi, o anche nello spazio e nel tempo in generale, non significa ancora ordinare tale parte o tale periodo sotto il concetto generale di spazio o sotto il concetto generale di tempo. Tutto ciò prima di Kant non era chiaro, e questo ha contribuito a fissare l'abitudine di designare l'intero spazio e l'intero tempo con lo stesso nome generale di ciascuna delle loro parti, e quindi, inevitabilmente, a concepire l'intero come un concetto generale che sovrintende alle sue parti<sup>45</sup>.

Per Rickert, la riflessione kantiana sulla dimensione spazio-temporale ha chiarito, accanto ai due diversi modi del generale, la differenza tra due distinte dinamiche del pensiero troppe volte confuse e indebitamente sovrapposte l'una sull'altra nel corso della storia della filosofia: la prima sussume il particolare sotto l'universale, la seconda considera il particolare come parte dell'intero. Nell'ottica kantiana, il tempo e lo spazio non possono essere concepiti mediante il primo modello concettuale – a cui aderisce ancora l'elaborazione matematica che valuta le diverse figure come esemplari del concetto generale di genere – bensì tempo e spazio si accordano alla logica intero/parte: lo spazio è un intero formato da parti o, sarebbe meglio dire, da membri. In questo senso – osserva Rickert – la stessa logica soggiace tanto alla dimensione spazio/temporale quanto a quella propriamente storica: in entrambi i casi abbiamo parti incluse in un intero, il quale, a sua volta, può divenire membro di un nuovo intero. Alle medesime conclusioni giunge Lask, coinvolgendo di nuovo l'*Estetica trascendentale* kantiana e la differenza tra concetto analitico e procedimento matematico:

Negli ultimi due argomenti sullo spazio, concetto e intuizione a priori vengono reciprocamente comparati in modo tale che, per il concetto logico, si prende in considerazione solo la relazione del genere nei confronti del suo esemplare, mentre, per l'intuizione pura, solo la relazione dello spazio con le parti di spazio. Gli esemplari, infatti, stanno "sotto" il concetto, le parti di spazio vengono viste unicamente come limitazioni dell'unico onnicomprensivo spazio. Sotto di sé e dentro di sé il genere contiene i suoi esemplari [...] Il complesso dell'estensione di un concetto, infatti, costituisce un aggregato privo di connessioni, lo spazio, al contrario non è un intero ("totum") collettivo composto da unità discrete, ma piuttosto un intero continuo, un intero che non è prodotto, ma presupposto dalle singole parti, le quali possono essere in tal modo pensate non come isolate unità autonome, ma unicamente come limitazioni dello spazio<sup>46</sup>.

Nell'assegnare alla matematica la funzione di anello di congiunzione tra logica analitica (genere/esemplare) e logica emanatistica (intero/parte), Lask chiama in causa, mediante il

---

<sup>45</sup> LEN, 212.

<sup>46</sup> Cfr. FG, 37-38.

ricorso alla nozione kantiana di intuizione spaziale, la differenza tra un intero collettivo, che raccoglie gli esemplari di un genere (in questo senso il genere è aggregato, somma giustapposta di casi), e l'intero continuo, i cui membri sono strettamente legati all'intero: essi sono, più precisamente, limitazioni dell'intero stesso. Tale intero continuo, ripensato a partire dalle riflessioni sullo spazio offerte dall'*Estetica trascendentale*, conduce il tracciato teoretico di Lask a individuare nella logica emanatistica – opportunamente riformulata da Fichte mediante l'integrazione con la teoria analitica del concetto – la logica della storia: la storia, come abbiamo visto, è un intero aperto formato da parti, per cui l'intero è la condizione di possibilità di realizzazione delle parti e le parti sono costitutive dell'intero.

A partire da quanto detto fin d'ora e continuando ad avvalerci della meditazione kantiana sulle categorie spaziali-temporali, possiamo osservare l'emergenza, entro le complesse riflessioni della *Badische Schule*, di quello che proponiamo chiamare lo spazio umano: si tratta di uno spazio continuo, ma non omogeneo; uno spazio eterogeneo, in cui la posizione e la forma di ogni singola figura – diversamente da quanto avviene nell'elaborazione matematica – giocano un ruolo decisivo. Questo spazio è, infatti, articolato in parti, le quali si rivelano, in ultima istanza, membri di un intero organico:

il rapporto tra le singole parti di spazio e l'intero spazio – scrive Rickert – sarebbe equivalente al rapporto tra gli individui storici e l'intero di cui sono parte, solo se noi, anziché pensare all'elaborazione concettuale matematica, ci rappresentassimo lo spazio come diviso in parti puramente individuali, e di queste considerassimo anche ciò che non rientra nei concetti della matematica, come la posizione e la forma del tutto individuali di ogni singola figura, che rende le parti di spazio *membri* di un intero spazio<sup>47</sup>.

Questo spazio umano, che Rickert delinea per differenza da quello matematico, rappresenta l'oggetto a cui si rivolge quella teoria formale sull'uomo che prende forma nella filosofia dei valori promossa dal neocriticismo sudoccidentale, e che ravvisa in una peculiare mereologia uno strumento decisivo – potremmo dire un grimaldello – nella comprensione dell'umano. Come abbiamo visto, a tale logica si sottomette, oltre la nozione di mondo e di storia, anche la dimensione propriamente umana del senso, la quale, nell'antropologia filosofica rickertina, si trova strettamente connessa alla sfera corporea dell'uomo e che, nella

---

<sup>47</sup> LEN, 213.

logica dell'umano, è collocata al centro di una vera e propria operazione di dissezione logica, di analisi.

Ora, secondo i dettami di tale logica, possiamo concludere che il mondo umano, nel suo insieme, è, da un punto di vista formale, un intero, le cui parti sono eterogenee e insostituibili: ognuna di esse ha una sua peculiare forma e una singolare posizione in seno all'intero, *ognuna di esse è unica*. Proprio quest'ultimo predicato dell'unicità, che distingueva, sul piano formale, la storia (costituita da eventi irripetibili che accadono una sola volta in un preciso momento del *continuum* spazio-temporale, ma significavi per tutti) dalla natura (rappresentata da leggi universali e identificata con la ripetizione) sembra costituire la foggia ultima dell'umano, la quale è intimamente legata al prendere posizione. Infatti, l'unicità dell'individuo, ciò che lo distingue da tutti gli altri, si realizza, come sappiamo, mediante il suo continuo prendere posizione, il quale ridefinisce tanto lo stesso individuo quanto l'intero, quest'ultimo identificato con il mondo storico. In altri termini, è la diversa presa di posizione dell'individuo rispetto al piano valorale che lo rende indivisibile e unico, assegnando ad esso una posizione nell'intero. Per tale ragione, Rickert scrive che «una certa cosa è significativa *per tutti* in ragione di ciò che la rende *diversa da tutte le altre*»<sup>48</sup>. L'unicità, che ha significato generale, unitamente alla presa di posizione, traccia i confini dello spazio propriamente umano, articolato nelle strutture invarianti che abbiamo lumeggiato.

Ora, da tale formalizzazione realizzata, seppur in modo disorganico, nell'alveo delle riflessioni della scuola di Windelband, avendo come effetto ultimo la delineazione di una logica dell'umano, Lask si allontana progressivamente, aprendo uno spazio di riflessione declinato fenomenologicamente, che, benché eccentrico, si mantiene fedele ad alcune genuine istanze promosse dalla *Badische Schule* (l'essere nel mondo e l'essere storico tradotti valorialmente, a cui si accompagna la nozione di *Stellungnahme*, valida, però, agli occhi del filosofo, solo nella sfera etica/estetica e non teoretica).

## 6. Lask e la declinazione fenomenologica della logica dell'umano

Numerose critiche sono state rivolte alla scuola del Baden: dall'accusa di vuoto formalismo mossa da Heidegger e Troeltsch, alla critica ingardeana alla nozione di dover

---

<sup>48</sup> H. Rickert, *I quattro modi del "generale" nella storia*, op. cit., p. 584.

essere<sup>49</sup>, fino alle annotazioni, di chiaro sapore polemico, vergate da Husserl sulla sua copia personale de *Der Gegenstand der Erkenntnis*, la scuola di Windelband ha incontrato diverse opposizioni. Di questo ginepraio di rimostranze mosse da diversi autori – appartenenti a differenti correnti di pensiero, entro le quali si è articolata la filosofia novecentesca – sono particolarmente interessanti le annotazioni critiche laskiane, poiché originate, per così dire, all'interno della *Badische Schule*. Tali annotazioni, che avranno decisive ricadute sullo stesso sviluppo della filosofia di Rickert<sup>50</sup>, mostrano come si possano percorrere strade filosofiche differenti rispetto a quella inaugurata dalla logica dell'umano nel tentativo di comprensione della nostra *humanitas* – e più precisamente al fine di cogliere la natura del soggetto teoretico – pur tenendo ferme alcune nozioni decisive della teoria formale dell'uomo tracciata dal neocriticismo sudoccidentale.

Lask, come già accennato, si allontana dalle posizioni filosofiche dei suoi maestri a partire dall'intervento al terzo congresso internazionale di filosofia svoltosi ad Heidelberg nel 1908. Tale allontanamento è realizzato dal filosofo anche grazie alla decisiva rielaborazione, entro il proprio orizzonte teoretico, di alcune istanze husserliane presentate nelle *Logische Untersuchungen*. Ora, sebbene le ripercussioni prodotte dall'originale rilettura effettuata da Lask di tale testo sul proprio sistema maturo siano già state indagate nell'ambito della letteratura critica sull'Autore, è necessario riprendere alcuni snodi decisivi della cosiddetta svolta fenomenologica laskiana, al fine di mettere in luce l'influenza che le riflessioni husserliane hanno esercitato sulla gnoseologia degli scritti della maturità e sulla stessa conferenza del 1908, che, come già osservava Heidegger nel 1919, «è in fondo una ripetizione della “critica di ogni logica normativa” che Husserl ha fornito nel primo volume delle *Ricerche logiche*»<sup>51</sup>.

Lask apre la conferenza presentando, innanzitutto, il proprio bersaglio polemico, ossia l'eticizzante gnoseologia rickertiana elaborata nel *Gegenstand*, di cui il giovane e promettente allievo di Rickert fu, come abbiamo visto, un attento lettore:

---

<sup>49</sup> Per le critiche di Ingarden alla nozione rickertiana di *Sollen* rimandiamo a C. Preziuso, *Le critiche di Roman Ingarden al concetto rickertiano di dover-essere*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, op. cit., pp. 163-174.

<sup>50</sup> Sulle influenze reciproche tra Lask e Rickert si veda H. Sommerhäuser, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Ernst-Reuter-Gesellschaft, Berlin 1965.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., p. 165.

Per teoria del primato della ragion pratica intendiamo quella concezione che accorda al concetto del volere cosciente del dovere una posizione centrale anche nella filosofia teoretica, che assegna al momento di valore pratico un ruolo dominante nella teoria del giudizio. [...] Se la verità è un valore, allora quella che è la caratteristica attività teoretica soggettiva, il conoscere, non può essere un comportamento neutrale, e deve essere invece una presa di posizione rispetto al valore, un'attività pratica, nella quale è presente una forma di rispetto etico per il valore<sup>52</sup>.

Con queste parole, Lask, sebbene non citi esplicitamente Rickert, restituisce, in modo preciso e succinto, la teoria gnoseologica del maestro, che riconosce nel giudizio, identificato con il conoscere *tout court*, un comportamento pratico, una presa di posizione, un affermare o un negare, un assentire o un dissentire, nei confronti di un valore trascendente, che *pretende* di essere riconosciuto. Il valore si impone, dunque, alla sfera giudicativa come ciò che merita riconoscimento, come *Sollen*, declinando così il rapporto soggetto-oggetto in senso eminentemente pratico. Ora, se queste sono le coordinate teoretiche a cui fa riferimento polemicamente l'intervento laskiano del 1908, occorre domandarsi: che cosa rimprovera Lask al *Gegenstand* di Rickert, che aveva ispirato gran parte dei suoi lavori giovanili? Quale aspetto della teoria del maestro l'allievo rigetta definitivamente?

Della posizione rickertiana, sebbene dichiari di accoglierne il quadro complessivo, il filosofo rifiuta *semplicemente* lo «störenden ethisierenden Beiwerk»<sup>53</sup>, l'inopportuno accessorio eticizzante, che, lungi dall'essere, come Lask ha dichiarato, un solo accessorio della gnoseologia di Rickert, ne costituisce, al contrario, il cuore pulsante:

Noi accettiamo interamente il quadro complessivo di un regno dei valori che sta a fondamento di questa teoria, la scissione della significatività in una sfera di senso oggettiva, di fronte alla soggettività, e in una sfera insita nella soggettività stessa; accettiamo quest'idea della corrispondenza tra validità oggettiva e senso soggettivo. Il suo errore ci sembra però consistere nel fatto che, con la sua contrapposizione tra valore e comportamento *pratico*, essa non accoglie la correlazione *originaria* con l'ambito del valore, e nasconde e scavalca così il genuino correlato soggettivo del valore trans-soggettivo<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> E. Lask, *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, op. cit., pp. 349-356; trad. it. parziale di G. Gigliotti, *Il primato della ragion pratica e le sfere di senso*, in AA. VV., *Il neocriticismo tedesco*, op. cit., pp. 219-225, qui p. 219 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla G).

<sup>53</sup> G, 296. Qui il riferimento è al testo tedesco contenuto in E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. *Kleine Schriften*, Scheglmann, Jena 2002, pp. 295-302.

<sup>54</sup> G, 220.

Lask accetta la corrispondenza tra validità e soggetto, ma rifiuta l'intera declinazione rickertiana di questa correlazione in senso pratico-etico. Tale declinazione oscura, agli occhi del filosofo, l'originaria *Korrelation* soggettiva a ciò che egli chiama valore trans-soggettivo, il quale non è più identificabile con il valore pratico, con il dover essere, bensì con quello logico-teoretico. Liberando il valore dalla sua connotazione etica, Lask può giungere a riconoscere, già nell'intervento del 1908, come correlato soggettivo del valore non più il rickertiano «volere cosciente del dovere», la volontà di riconoscimento e realizzazione del piano valoriale, bensì quella «dedizione» al valore in sé – intesa come visione essenzialmente intuitiva – che verrà ripresa più diffusamente ne *Die Logik der Philosophie*.

È ora opportuno osservare che, con l'estromissione dal proprio discorso dell'accessorio eticizzante cui era legata la gnoseologia rickertiana, la quale riduceva la conoscenza a riconoscimento di un dover essere, si consuma, come abbiamo detto, una prima decisiva frattura nel connubio filosofico tra Lask e Rickert. Infatti, benché Lask dichiari l'accorata adesione al quadro complessivo di quella che, senza dichiararlo, è la teoria rickertiana della conoscenza, la critica maturata nella conferenza del 1908 non lascia alcun dubbio sulla distanza che inizia a separare l'allievo dal maestro, la quale raggiungerà il suo culmine nel sistema maturo, ove il filosofo dichiarerà espressamente la necessità di combattere ogni teoria della priorità del dover essere sull'essere, quale quella difesa da Rickert ne *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Ora, questa svolta nella parabola laskiana è in parte dovuta al peso della lettura dei *Prolegomena* husserliani, che, come notò correttamente Heidegger, avevano giocato un ruolo decisivo nella conferenza di Heidelberg.

In particolare, Lask riprende dal primo volume delle *Logische Untersuchungen* la critica all'illegittima riconduzione della logica a disciplina normativa, e dunque alla curvatura pratica che i nessi logico-teoretici assumono in quelle che Husserl chiama scienze normative, al cui fondamento vi sono sempre essenziali discipline teoretiche<sup>55</sup>. Ora, tenendo ferme le considerazioni husserliane sviluppate nei primi due capitoli dei *Prolegomena* e volgendole criticamente contro Rickert, Lask giunge a parlare, nel suo intervento pubblico, di correlazione *originaria* tra «validità oggettiva in sé»<sup>56</sup>, tra versante obiettivo – concepito secondo il modello dell'idealità del significato – e correlato soggettivo, quest'ultimo

---

<sup>55</sup> Per il confronto di Lask con i primi capitoli dei *Prolegomena* rimandiamo alla dettagliata analisi di D. Petrella, *La "silenziosa esplosione del neokantismo"*, op. cit., p. 110 sgg. Eccellente è, in questo contesto, anche l'analisi di Petrella delle critiche laskiane a Rickert.

<sup>56</sup> G, 220.

ripensato a partire dal nuovo statuto logico-teoretico e non più etico assegnato al momento di validità, inteso come «vertice di tutto il mondo concettuale del non-esistente». Per il filosofo, la definizione di tale vertice costituisce il compito della logica, che, però, in quanto «noetica», non si risolve nel chiarimento del solo concetto di validità in sé, bensì si occupa della «sfera del senso soggettivo, del senso non già della verità ma del “conoscere”, del giudicare e così via»<sup>57</sup>.

Impiegando il termine noetica, Lask si rifà qui chiaramente ai paragrafi 32 e 65 del primo volume delle *Logische Untersuchungen*, ove Husserl fa questione delle «condizioni ideali della possibilità di una teoria in generale», distinguendo tra condizioni a priori soggettive, ossia noetiche, e quelle logiche-oggettive, identificando quest'ultime con le leggi, i principi, e per l'appunto *le verità*, che sono a fondamento di ogni possibile teoria e conoscenza in generale. Facendo propria tale distinzione tra le condizioni ideali del conoscere, Lask, come ben osservato da Lazzari, si smarca, già nella conferenza del 1908, dalla concezione unitaria del problema della conoscenza<sup>58</sup>, tipica di Rickert almeno fino al 1909, per poi giungere, nel sistema maturo – attraverso una radicale e originale declinazione della distinzione husserliana tra condizioni oggettive e soggettive – alla separazione e contrapposizione tra alethiologia, tra la questione della verità, del senso teoretico (inteso come compagine di forma e materia identificata con l'oggetto), e gnoseologia – volta a indagare l'acquisizione soggettiva del senso – assegnando al versante oggettivo dell'indagine un primato indiscusso.

Alla base della matura impostazione laskiana vi è, dunque, come il filosofo stesso confessò a Husserl nella lettera del 24 dicembre 1911, proprio quella rivendicazione della piena separabilità della sfera di validità obiettiva dalla soggettività, del regno dei significati ideali dagli atti coscienziali, e così delle condizioni oggettive della conoscenza da quelle soggettive:

La questione introdotta dalle Sue *Ricerche logiche* sulla discussione dell'attuale statuto della logica, ossia la separabilità del “senso” dagli atti, l'eliminazione di tutti i fuorvianti atti-simbolo dalla pura sfera della validità fondamentale non viene trattata nel mio scritto, ma è presupposta. L'influsso di alcuni suoi concetti fondamentali è pur sempre – almeno lo spero – percepibile. Da cinque anni tento di compiere nelle mie lezioni una rielaborazione delle sue tendenze<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> G, 220.

<sup>58</sup> Cfr. R. Lazzari, *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, op. cit., pp. 187-204, qui p. 194-195.

<sup>59</sup> Lettera di Lask a Husserl del 24 dicembre 1911 pubblicata in E. Husserl, *Briefwechsel: Die Neukantianer*, in Id., *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994, p. 34; trad. it.

E ancora nel suo *opus maius* Lask scrive:

Sulla mia intenzione di porre alla base della logica il regno oggettivo dell'obiettività, il "senso" separabile dagli atti di conoscenza e dai segni simbolici portatori di senso, ha esercitato un decisivo influsso l'impulso proveniente da Husserl a una revisione dei concetti logici fondamentali<sup>60</sup>.

L'innesto e la traduzione di alcune genuine istanze fenomenologiche nel proprio reticolato concettuale conduce Lask a rigettare quella teoria della conoscenza declinata assiologicamente che aveva condiviso con Rickert almeno fino al 1905. Per i nostri fini è interessante osservare che, con il rigetto di tale teoria, il filosofo rinnega, anche e soprattutto, la nozione di *Stellungnahme* quale cifra del soggetto teoretico, il quale assume, nelle opere mature laskiane, una nuova figura, caratterizzata dalla inequivocabile centralità assegnata, nel campo cognitivo, alle funzioni ricettive e intuitive. Il soggetto conoscitivo, per Lask, non è più identificabile con la coscienza giudicante rickertiana, bensì è soggetto ricettivo, è *empfangende Subjektivität*<sup>61</sup>.

Da qui deriva il deprezzamento della conoscenza predicativa e la conseguente definizione negativa del giudizio offerta dal filosofo nella sua *Lehre vom Urteil*: l'attività giudicativa è «intervento intaccante»<sup>62</sup> (*antastende Eingriff*); essa è «artificiale complicazione strutturale della semplice e originaria struttura oggettuale»<sup>63</sup>, composta dalla compagine di forma logica e materiale. Più precisamente, il conoscere, differentemente dalla tradizione kantiana e neo-kantiana, non si risolve più, agli occhi del filosofo, nell'attività predicativa, ma chiama in causa un intuire, o sarebbe meglio dire una peculiare declinazione dell'intuizione

---

di D. Petrella, *Tre lettere di Lask a Husserl*, in D. Petrella, *La "silenziosa esplosione del neokantismo". Emil Lask e la mediazione della fenomenologia di Husserl*, op. cit., pp. 279-283, qui p. 279.

<sup>60</sup> LPH, 223 nota 11.

<sup>61</sup> Sulla natura ricettiva del soggetto laskiano si è espresso a chiari termini Lukács: «anche il livello archetipico dell'oggetto deve possedere un correlato di soggetto, ma tale soggetto è qualcosa di puramente ricettivo; il suo conoscere non consiste mai nell'attività del predicare, quanto nella semplice appropriazione dell'oggetto» (G. Lukács, *Emil Lask. Ein Nachruf*, in «Kant-Studien», 22, 1918, pp. 349-370; trad. it. di C. Tommasi in: Id., *Sulla povertà di spirito*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 171-195, qui p. 186). Sulla soggettività in Lask si veda il mio R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, op. cit., da cui sono riprese le considerazioni qui svolte.

<sup>62</sup> E. Lask, *Die Lehre vom Urteil* (1912), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. II, op. cit., pp. 248-403, qui p. 351 (tale opera sarà d'ora in poi citata con la sigla LU).

<sup>63</sup> LU, 253. La concezione laskiana della conoscenza predicativa è giustamente definita da Schuhmann e Smith come «un tipo di violenza esercitato sopra il dato» (K. Schuhmann/B. Smith, *Two Idealisms: Lask and Husserl*, in «Kant-Studien», 83, 1993, p. 448-466, qui p. 462).

categoriale, come osservato da Petrella, nominata *Hingabe*, che colloca il pensiero laskiano molto più vicino alle posizioni fenomenologiche di Husserl<sup>64</sup> e di Scheler<sup>65</sup> che a quelle dei suoi maestri.

Ora, sebbene Lask, come abbiamo già detto, abbandoni la declinazione etica del soggetto nel campo teoretico, persistono, quali punti fermi del suo filosofare, le nozioni cardine di valore e *Stellungnahme* (in campo etico ed estetico), di essere nel mondo ed essere storico (queste ultime due declinate in base alle prime), con le quali il filosofo continua a mantenersi nell'alveo della scuola badense, seppur in una posizione eccentrica<sup>66</sup>. Tale peculiare posizione assunta dalla filosofia laskiana risulta particolarmente significativa per i nostri scopi: essa mostra come la logica dell'umano tracciata dal criticismo badense, anche nelle sue più originali declinazioni, quale quella laskiana, apra nuove e inusitate vie in seno al ripensamento della nozione di uomo nel Novecento.

A questo proposito, basti pensare che Lask fu maestro, tra gli altri, di Heidegger e di Plessner. Quest'ultimo, fondatore insieme a Scheler e Gehlen dell'Antropologia Filosofica, confessa il debito contratto nei confronti della filosofia laskiana (e significativamente

---

<sup>64</sup> Del debito contratto da Lask nei confronti della fenomenologia husserliana ne offre testimonianza l'unica nota di *Essere e Tempo* che Heidegger dedica al filosofo: «l'unico autore che, fuori dal campo fenomenologico, accolse positivamente le suddette ricerche – scrive Heidegger in una nota di *Essere e tempo* – fu Emil Lask, la cui *Logik der Philosophie* (1911) è tanto influenzata dalla VI Ricerca («Sulle intuizioni sensibili e categoriali»), pp. 128 sgg) quanto la sua *Lehre vom Urteil* (1912) lo è dalla sezione già citata su “evidenza e verità”» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle, 1927, 18a ed., Tübingen 2001; trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006, p. 269 n.).

<sup>65</sup> In una nota del suo *opus maius*, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Max Scheler scriveva di una peculiare scoperta avvenuta nel periodo della stesura della sua opera, di una scoperta legata a una fondamentale intuizione filosofica già messa in luce da Lask: «Per quanto numerose siano le “attività” della mente, che dovrebbero precedere la scoperta del vero (anche le attività volontarie, ad esempio), il discernimento della verità è sempre un'improvvisa intuizione che non ha gradi e si caratterizza sempre come una ricezione, non quindi come un produrre, un fare, un forgiare. Era già stata stampata la presente sezione, quando ho scoperto che Emil Lask, su molti punti, ha una concezione molto simile alla mia». L'annotazione scheleriana, che rimanda il lettore allo «straordinario» capitolo terzo della *Logica della filosofia*, ha l'indubbio merito di cogliere ciò che si potrebbe definire l'eredità laskiana riguardo al problema della conoscenza, un'eredità che avvicina il filosofo alle posizioni scheleriane (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Mit einem Anhang von Maria Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. Durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. V. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009; trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013, p. 377).

<sup>66</sup> Sulla posizione eccentrica di Lask rispetto al neokantismo si confronti M. Locci, *Emil Lask e il neocriticismo*, in «Rivista di storia della filosofia», 3, 2004, pp. 415-428; W. Szilasi, *Das logisch Nackte. Bemerkungen zu einem Grundbegriff des Philosophen Emil Lask*, in *Natur und Geschichte. Festschrift für Karl Löwith*, Stuttgart-Berlin, Kolhammer, 1967, pp. 333-341. Lask è definito da uno dei suoi primissimi interpreti nei termini di «sedicente neo-kantiano» (A. Pastore, *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, in «Sophia», 2, 1934, pp. 263-279, qui p. 273). A proposito dell'originalità della posizione laskiana, in un recente studio, Beiser afferma che Lask è un kantiano solo nel nome (Cfr. F. Beiser, *Emil Lask and Kantianism*, in «Philosophical Forum», 39, 2008, pp. 283-295).

windelbandiana) in un luogo cruciale, per così dire strategico, del suo progetto teoretico, ossia in apertura alla sua opera principale *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, con la quale si inaugura un campo di riflessione sull'umano le cui più genuine istanze giungono fino ai giorni nostri<sup>67</sup>. Ma non solo. Anche l'Esserci heideggeriano sembra rinviare, per alcuni aspetti – quale la nozione di fatticità<sup>68</sup> – al pensiero laskiano, lasciando una profonda traccia nella cultura filosofica del secolo scorso e nel processo di ripensamento del soggetto umano in essa realizzato. In questo senso, la logica dell'umano, tradotta e in parte tradita, ossia declinata fenomenologicamente da Lask – almeno in campo gnoseologico – rimane un campo fecondo, un compito infinito a cui lavorare, un momento cruciale con cui confrontarsi, nelle diverse forme che ha assunto anche nel presente. In altri termini, seppur nella sua eccentricità rispetto ai maestri, Lask tiene ferme alcune decisive istanze della logica dell'umano, che ancora oggi possono contribuire a ridefinire taluni problemi filosofici.

---

<sup>67</sup> Nella premessa alla prima edizione de *I gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner scrive che «l'impulso decisivo a scrivere questo libro l'ho ricevuto nei miei anni di studio della zoologia a Heidelberg, come allievo di Bütschli e Herbst, Windelband e Troeltsch, Driesch e Lask, e dalle profonde tensioni allora esistenti tra scienze della natura e filosofia» (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, op. cit., p. 3). Ancora più decisivo risulta il confronto critico con gli scritti laskiani nelle prime opere di Plessner, strettamente legate tanto alla fenomenologia husserliana quanto al neokantismo del Baden. Cfr. H. Plessner, *Frühe philosophische Schriften I*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

<sup>68</sup> Un rinvio a questo concetto di fatticità è rintracciabile nel pensiero del giovane Heidegger. Cfr. R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, FrancoAngeli, Milano 2002, p. 130.

## **Capitolo V**

### **La logica dell'umano: attualità e limiti**

#### *1. La socialità come elemento distintivo dell'umano. Rickert e l'antropologia evolutiva*

Dopo aver rintracciato le strutture invarianti della vita umana messe in luce dalla scuola di Windelband, ci proponiamo, in quest'ultimo capitolo, di vagliarne l'attualità a partire dalla nozione di valore, che informa l'essere mondano, storico/sociale e squisitamente etico dell'umano. A proposito di tale nozione, in primo luogo, occorre osservare la sua intima connessione con la sfera sociale. Come abbiamo avuto modo di notare in seno all'analisi dell'antropologia filosofica rickertiana prima e della logica dell'umano poi, la realizzazione dei valori, tanto sociali quanto asociali, si offre sul fertile terreno di una dimensione condivisa, a cui gli stessi valori rimandano in virtù del loro profilo generale. I valori sono o devono essere riconosciuti da tutti i membri di una comunità – essi hanno validità effettiva o normativa.

In virtù di tale relazione che si instaura tra il piano valoriale e l'intero sociale, è possibile individuare – com'è stato fatto da Krijnen – un concetto più ristretto e uno più ampio di sociale nell'alveo del neokantismo badense e più specificamente all'interno della filosofia rickertiana (a cui si riferisce principalmente l'autore). Il primo concetto di sociale è identificabile con l'ambito generale della cultura, mentre il secondo si riferisce ai valori, ai beni, per l'appunto, sociali (quali ad esempio i valori dati nelle sfere culturali della morale, dell'erotica, della religiosità sociale) la cui validità è determinabile solo in relazione a una comunità; tali valori sono opposti – nel sistema rickertiano – a quelli asociali, il cui essere valido è indipendente dalla comunità di soggetti.

Ora, se il concetto ristretto di sociale articola il sistema rickertiano dei valori in due macro-sfere, il concetto più ampio coinvolge, in modo fecondo, la dimensione onnicomprensiva della cultura. In tale concetto, osserva Krijnen, «il sociale come

*connessione di persone* è afferrato in modo generale quale *condizione di realizzazione dei valori*»<sup>1</sup>.

Da quanto emerge, seppur in maniera frammentaria, dalle opere rickertiane, la dimensione di attuazione del piano valoriale, con la quale si struttura la realtà umana in relazione alle sfere di valore, è dunque contraddistinta socialmente. Ciò vale evidentemente anche per l'ambito dei valori asociali: nella realizzazione di tali valori (come la verità nella scienza o la bellezza nell'arte) vi è, agli occhi del filosofo, un significato sociale, ossia un rimando ineludibile alla sfera comunitaria. Tale rimando è giustificato dal fatto che i soggetti "asociali", quali ad esempio l'artista o lo scienziato, che si rivolgono a valori la cui validità non dipende dal contesto comunitario, sono comunque persone, ossia elementi inscindibili di una collettività. In altri termini, il soggetto in quanto persona – condizione di realizzazione di valori – non è isolabile dall'intero di cui è parte, anche durante il processo di attuazione di valori asociali. Secondo tale prospettiva, il sociale, quale molteplicità interconnessa di persone, è *la conditio sine qua non* di realizzazione tanto di valori, in senso stretto, sociali quanto di valori asociali. Più precisamente, possiamo osservare che la società, nel pensiero rickertiano, assolve alla decisiva funzione di reticolo, di sfondo collettivo, di *intero* – secondo la terminologia della logica dell'umano – a partire dal quale le persone possono produrre tutti i tipi di beni culturali: «*la persona in quanto condizione reale è un presupposto necessario dell'emergere di beni culturali: essa è la condizione reale della cultura, a prescindere dal fatto se questa sia costituita da valori sociali o asociali*»<sup>2</sup>.

Questa intuizione, che condurrà Krijnen a impiegare la nozione più ampia di *Soziale*, nell'ambito di una fondazione dell'ontologia comunitaria, risulta estremamente attuale per più di una ragione. Oltre al contributo che essa può offrire in seno al problema di una giustificazione ontologica di discipline specifiche, essa mostra come l'essere sociale dell'uomo sia condizione inscindibile per la creazione del campo culturale, a cui si lega l'emergenza della realtà umana. L'uomo è essere culturale e la sua cultura si struttura attraverso la realizzazione di valori, che coinvolgono direttamente o indirettamente il piano sociale. Nella peculiare appartenenza dell'individuo a una comunità è, dunque, possibile

---

<sup>1</sup> C. Krijnen, *Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie*, in C. Krijnen, M. Ferrari, P. Fiorato (hrsg.), *Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, op. cit., pp. 35-84, qui p. 36.

<sup>2</sup> C. Krijnen, *Heinrich Rickert e la fondazione sociale dal punto di vista della filosofia dei valori*, op. cit., p. 81.

identificare la condizione necessaria affinché l'animale umano si affranchi dalla sua dimensione meramente istintuale, divenendo un soggetto bio-culturale.

A partire da tale prospettiva, che presuppone la sfera sociale, occorre ora chiarire lo statuto del piano valoriale. I valori sono fini che presentano un profilo normativo e oggettivo. Essi sono normativi perché si impongono alla comunità nella veste di *Sollen*, di dover essere: i valori sono norme che valgono o devono valere per tutti. La sfera valoriale esige riconoscimento dal singolo soggetto, il quale, nella sua libertà, prende posizione. A questo primo carattere si lega il secondo: i valori sono, come dicevamo, oggettivi. Tale carattere di oggettività solleva il piano valoriale dall'essere il mero prodotto di inclinazioni personali, le quali condurrebbero fatalmente a un esito relativistico, scongiurato dalla trascendenza stessa dei valori. Per Rickert, la sfera irreali dei valori rappresenta, infatti, l'elemento trascendente che, in strutturale correlazione con il soggetto, informa, nella veste di dover essere, il campo del reale.

Ora, questa relazione strutturale tra valori e uomo ha come ultimo effetto la riconfigurazione dello stesso essere umano nei termini di animale socio-culturale: l'uomo è l'unico animale che condivide valori, che coopera per la loro realizzazione, che è membro di un intero organico. A questo proposito, ricordiamo ciò che Rickert scrive nelle *Grenzen*: «vi è una cultura solo in una comunità di membri che considerano certi valori come compito comune, ossia come valori normativamente validi, e quindi prendono posizione rispetto a essi con la loro coscienza del dovere»<sup>3</sup>. In altri termini, vi è cultura solo dove vi è una società valorialmente orientata.

In questa connessione tra compiti comuni, comunità e valori – per cui l'uomo emerge solo laddove vi è una comunità che ha scopi condivisi, i quali si presentano come normativi (*devono* essere riconosciuti) e oggettivi (sono vincolanti *per tutti*) – si può scorgere un elemento di straordinaria attualità, che è oggi al centro di un interesse convergente tra differenti aree di ricerca (dall'antropologia evolutiva alle neuroscienze fino all'etologia). Tale interesse si può riassumere intorno alla definizione della nostra specie nei termini – impiegati *in primis* da Tomasello – di *specie ultra-sociale*. Con questa definizione, ciò che vi è in gioco è la natura intrinsecamente relazionale della specie umana<sup>4</sup>, che la distingue da

---

<sup>3</sup> LEN, 373.

<sup>4</sup> Sulla natura relazionale dell'uomo convergono le più recenti ricerche in ambiti differenti di studio. A questo proposito emblematico è il volume collettaneo che unisce scienze cognitive, scienze sociali e neuroscienze F. Morganti, A. Carassa, G. Riva (a cura di), *Intersoggettività e interazione. Un dialogo tra scienze cognitive, scienze sociali e neuroscienze*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Tale volume è la traduzione

tutte le altre specie animali già a livello di pensiero: una mente, per così dire, immersa e informata da una matrice socioculturale è ciò che, agli occhi dello scienziato, ci rende unicamente umani. Infatti, secondo Tomasello – il quale identifica l’emergenza della cultura nell’approdo dall’intenzionalità congiunta a quella collettiva – «essi [gli esseri umani moderni] divennero culturali identificandosi con il proprio gruppo e creando con gli altri membri una varietà di convenzioni, norme e istituzioni fondate su un terreno comune che non era personale ma culturale»<sup>5</sup>. La cultura, in altri termini, si realizza a partire dal riferimento a un piano comunitario, a un gruppo, entro il quale sorgono le istituzioni e si profila una peculiare generalità oggettiva e normativa:

Ciò che è decisivo è che questo nuovo orientamento al gruppo implica un tipo di generalizzazione che non è solo schematizzazione. Non stiamo parlando qui di una prospettiva particolare in qualche modo generalizzata o amplificata, o della semplice somma di più prospettive. Stiamo parlando di un tipo di generalizzazione che, a partire dall’esistenza di più prospettive, giunge a una prospettiva che racchiude tutte le altre possibili prospettive possibili – cioè, essenzialmente, una prospettiva “oggettiva”. Questa prospettiva onnicomprensiva o “oggettiva”, combinata con un atteggiamento normativo, apre la strada alla conclusione che cose come norme sociali e gli assetti istituzionali sono dati oggettivi di una realtà esterna<sup>6</sup>.

Due sono le genuine istanze presentate qui da Tomasello che si legano alla proposta teoretica rickertiana. La prima istanza è la seguente: si offrono elementi oggettivi e normativi solo entro la dimensione comunitaria o in ciò che l’antropologo chiama “un rivolgimento al gruppo”. È solo in seno a una società che l’uomo può assumere una prospettiva caratterizzata da una generalità oggettiva e normativa; una prospettiva che non è, dunque, frutto di una mera schematizzazione, ma che chiama in causa un elemento che, in qualche modo, *trascenda* le diverse prospettive e che le racchiuda. Tale elemento generale non è la mera somma delle diverse prospettive, ma è ciò che ricomprende tutte le prospettive non solo reali, ma anche possibili.

Possiamo tradurre tale istanza, in termini rickertiani, affermando che i valori – i quali valgono di per sé e “ricomprendono” sul piano formale tutti i casi di realizzazione concreta – guadagnano il loro profilo normativo, la veste di dover essere, esclusivamente a contatto

---

italiana di F. Morganti, A. Carassa, & G. Riva, (Eds.) *Enacting intersubjectivity: A cognitive and social perspective on the study of interactions*, Vol. 10, 2008, Ios Press.

<sup>5</sup> M. Tomasello, *Unicamente umano*, op. cit., p. 111.

<sup>6</sup> Ivi, p. 127.

con una comunità ed è soltanto entro le maglie della società che vi può essere la realizzazione del piano valoriale quale *Sollen*. La società, come mette in luce correttamente Krijnen, è la condizione di realizzazione dei valori, i quali si presentano, agli occhi dei singoli membri della collettività, come obiettivi e normativi, come compiti. Scorgiamo in tale dinamica quella logica fra intero e parti – condivisa anche da Lask e Windelband – secondo cui l'individuo non è isolabile dall'intero teologicamente orientato, che è, a sua volta, condizione di realizzazione di valori da parte del singolo.

La seconda istanza è ravvisabile nello spostamento del piano normativo e oggettivo in una realtà esterna. Le norme sociali sono considerate dai membri di una comunità come dati oggettivi di una realtà – afferma Tomasello. Potremmo dire, in altri termini, che, di tale realtà, definita esterna, le istituzioni e le norme sono forme valide per tutta la collettività. Ora, tale nesso strutturale tra generalità oggettiva e realtà coinvolge, nell'impianto rickertiano, la nozione di bene: «i valori come tali, non sono reali, ma valgono, cioè non devono essere chiamati reali i valori, bensì i beni nei quali si realizzano e nei quali noi li troviamo. Anche il *sensu* che una realtà riceve grazie a un valore non appartiene all'essere reale, ma scaturisce soltanto da un valore valido e pertanto anch'esso irreali»<sup>7</sup>.

I beni, in cui i valori si realizzano, sono reali – a differenza della dimensione di senso che inerisce a essi – e sono, in virtù del piano valoriale di cui sono supporto, oggettivi e normativi: essi sono validi o *devono* essere validi *per tutti*. Ad esempio, come abbiamo visto nel campo delle *Kulturwissenschaften*, ciò che è un bene storico non è prodotto della mera opinione dello scienziato, ma è ciò che ha valore per tutti, ossia ciò che è oggettivamente importante in base alla *Wertbeziehung*. Ancora più evidente risulta tale dinamica che lega la generalità al reale quale suo supporto nell'ambito dell'etica. Una volta identificato il bene con «la personalità nel contesto sociale»<sup>8</sup> e riconosciuto il valore a essa corrispondente nell'autonomia sociale, ovvero nella libertà all'interno della società, Rickert sottolinea come tale valore trasformi le stesse istituzioni in beni, nella misura in cui esse promuovano la libertà individuale: «perciò anche le istituzioni sociali della vita sessuale, economica, giuridica, politica e nazionale si devono costituire in modo tale da concedere autonomia alle persone o, per quanto possa essere molteplice il loro contenuto, diventare beni attraverso la

---

<sup>7</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 4<sup>a</sup> ed., J. C. B. Mohr, Tübingen 1921, p. 406; trad. it. tratta da M. Signore, *I modi d'essere del mondo. Problemi di ontologia*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, op. cit., 81-94, qui p. 27.

<sup>8</sup> VSW, 53.

forma della libertà personale»<sup>9</sup>. I beni – in questo caso le diverse istituzioni – sono realtà portatrici di senso mediante cui i valori (quali la libertà) si realizzano, assumendo un profilo concreto, normativo e oggettivo per l'intera comunità. Sul piano dell'antropologia evolutiva, possiamo scorgere la medesima dinamica nel fatto che le norme sono dati oggettivi di una realtà: esse, più precisamente, si oggettivizzano – sono dati oggettivi di una realtà – guadagnando una generalità sovraindividuale, la quale chiama in causa l'intera comunità. In termini più semplici, i valori rickertiani e la generalità proposta da Tomasello si concretizzano, si realizzano nella realtà esterna.

Ora, di fronte alla straordinaria vicinanza tra le posizioni filosofiche rickertiane e i risultati delle analisi di Tomasello, occorre evidenziare tra di esse un insuperabile punto di rottura e differenziazione: l'elemento irreal e trascendente che contraddistingue, nella *Wertphilosophie*, la sfera valoriale e il senso non permette una precisa sovrapposizione delle due prospettive. In Rickert, ma così anche in Lask e Windelband, infatti, la generalità non soggiace al processo di oggettivazione dato con lo svilupparsi dell'intenzionalità collettiva; la generalità valoriale si lega piuttosto al riconoscimento – effettivo o normativo – realizzato dalle parti di un intero. In altri termini, i valori sono dati a priori e come tali riconosciuti: essi non sono il prodotto di un processo di convenzionalizzazione – che mette capo alla generalità oggettiva presentata da Tomasello – bensì sono primariamente valori in sé. Benché il quadro conclusivo, come abbiamo visto, appaia, in qualche misura, sovrapponibile, si avverte, nella nozione di valore, uno scarto di fondo dalla generalità oggettiva. Tale scarto è dovuto alla trasposizione rickertiana del piano delle norme dal campo empirico alla sfera apriorica, al fine di evitare qualsivoglia forma di relativismo.

In questo preciso punto si può ravvisare tanto la straordinaria attualità della logica dell'umano quanto il limite di tale logica, in relazione alla nozione di valore. La realizzazione dei valori coinvolge una molteplicità di persone, una società. I valori si presentano come *Sollen* alla persona, la quale è membro di una collettività: essi sono oggettivi (non sono il risultato di idiosincrasie personali) e normativi (devono valere). Tuttavia, tale istanza non è indagata dalla Scuola del Baden nella sua genesi empirica, ma lasciata per lo più presupposta. In altri termini, se la storia, come abbiamo visto, è, agli occhi dei tre filosofi, l'organo della filosofia, la logica dell'umano rivela il suo limite nel volgersi a essa soltanto da un punto di

---

<sup>9</sup> VSW, 53.

vista statico e non genetico, o sarebbe meglio dire genealogico: tale logica, in termini windelbandiani, si avvale del solo metodo critico<sup>10</sup>.

Fedele a tale metodo, la classificazione dei valori, progettata da Windelband, Rickert e Lask, è sì uno strumento decisivo nella comprensione e descrizione delle strutture invarianti delle diverse culture, scontando, però, a causa del suo stesso metodo, l'esclusione dal cono di luce della sua riflessione della *genes*i di quelle strutture che informano il mondo umano. Tale genesi diviene, invece, oggi oggetto d'indagine delle scienze particolari e, in ambito filosofico, della prospettiva genealogica di stampo pragmatista, messa in campo, ad esempio, da Joas. In altri termini, se l'uomo è essere sociale e tale socialità è relazionata indissolubilmente a fini consapevolmente condivisi che si presentano come oggettivi e normativi, è necessario, nella nostra attualità, indagare l'emergenza di tale piano normativo non assegnandolo esclusivamente al piano apriorico, come avviene nella logica dell'umano. Da tale limite si comprendono le diverse critiche mosse al formalismo della filosofia dei valori, un formalismo che però andrebbe rivalutato nel suo esito finale, ossia nella descrizione che esso offre della funzione valoriale, definita correttamente da Krijnen nei termini di *axiotische Grundverhältnis*<sup>11</sup>.

Secondo tale relazione assiologica, la concreta realizzazione dei valori si attua attraverso la presa di posizione del soggetto quale persona, ossia membro di una comunità; un soggetto che assegna valore alle cose attraverso un metro di misura che, se volessimo utilizzare le parole di Tomasello, è oggettivo nel senso che racchiude tutte le prospettive non solo reali, ma possibili, ossia che, in termini rickertiani, è eternamente valido e trascende il campo del reale. Proprio a partire da tale dinamica lumeggiata dal neocriticismo badense e confermata empiricamente dall'indagine antropologica, si potrebbe osservare specularmente la mancanza in Tomasello della tematizzazione di un trascendente che va oltre l'empirico; di un piano trascendente che sembra necessariamente coinvolto laddove sia chiamata in causa una generalità – evidentemente non riducibile all'empirico – che riunisca non solo il reale, ma *tutto* il possibile. In questo senso, la logica dell'umano elaborata dal criticismo badense può offrire ancora stimoli fecondi nel campo della definizione della dimensione sociale, in cui l'uomo è strutturalmente immerso e da cui dipende la sua posizione nel mondo: «uno dei

---

<sup>10</sup> Come abbiamo visto, un impiego del metodo genetico è legittimo, agli occhi di Windelband, solo in senso strumentale: la ricerca psicologica e sociologica può essere utilizzata, ma senza mai dimenticare che essa fornisce soltanto il materiale per l'indagine critica.

<sup>11</sup> C. Krijnen, *Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie*, op. cit., p. 36.

mondi in cui l'uomo vive come intero uomo – scrive Rickert nella sua antropologia – è chiamato comunità o mondo sociale, e se noi volessimo comprendere la posizione dell'uomo rispetto al “mondo”, dovremmo perciò considerare anche la posizione che l'uomo ha all'interno della comunità o società [...] Già con la nascita ognuno entra in relazione sociale con altri uomini ed egli non potrebbe sussistere senza di essa anche nella sua esistenza futura»<sup>12</sup>.

## 2. *L'essere mondano: corporeità vivente e teleologismo*

Un ulteriore elemento di attualità può essere ravvisato nella peculiare declinazione che l'essere mondano, quale co-appartenenza di uomo e mondo, assume nell'alveo del neocriticismo sudoccidentale. Con tale declinazione, la logica dell'umano può contribuire al generale ripensamento di quella relazione tra uomo e mondo che rappresenta un luogo privilegiato di riflessione nello scenario filosofico e culturale del Novecento: dalla nozione di essere-nel-mondo, con la quale Heidegger intendeva superare l'abisso (amplificato dalla meditazione cartesiana) tra soggetto e oggetto, alla considerazione dell'apertura umana al mondo – definita da Scheler prima e Plessner poi nei termini di ex-centricità – la peculiare posizione che l'uomo occupa nella sfera squisitamente mondana è divenuta un fecondo oggetto d'indagine tanto per la filosofia quanto per le scienze.

Più precisamente, in seno alla nozione di essere mondano delineata dal neocriticismo badense è possibile riconoscere due elementi di forte attualità: il primo è rappresentato dalla riabilitazione del ruolo del corporeo nel rapporto strutturale che intercorre tra umano e mondo. Il secondo elemento, legato al primo, è identificabile nell'originale piega a cui è sottoposta, grazie a Rickert, la nozione di teleologia nella ridefinizione del regno organico.

Per quanto riguarda la riabilitazione della sfera corporea, come abbiamo visto, essa è stata realizzata principalmente da Rickert, presentata in una versione radicale da Lask e, seppur in misura minore, preannunciata dalla *Wertphilosophie* windelbandiana. Iniziamo col lumeggiare tale rivalutazione del corporeo nel pensiero di Lask, poiché – come osservava

---

<sup>12</sup> GDP, 154-155.

correttamente Szilasi – per l’allievo di Rickert e Windelband, differentemente dai suoi maestri e da Kant, «il tema decisivo della filosofia è il nudo logico, il materiale»<sup>13</sup>.

La centralità assegnata dal filosofo alla dimensione materiale è già evidente entro la fitta trama concettuale della sua *Doktorarbeit*. Come abbiamo già avuto modo di notare, Lask, nella sua prima opera, considera insufficiente – nel tentativo di ripensare lo statuto dell’oggetto storico – l’universalismo valoriale kantiano, che riconosce all’individuo la funzione di mero portatore di valore, senza attribuire alcuna importanza al piano materiale nel processo di realizzazione del regno valoriale: l’empirico appare a Kant *wertlos* – privo di valore. Di contro all’impostazione formale kantiana, Lask presenta, quale soluzione al problema della definizione dello storico, la *Geschichtsphilosophie* promossa da Fichte, che colloca al centro della sua riflessione l’irriducibilità del materiale al formale, dell’empirico al valore, sancendo, in tal modo, un primato di originarietà della sfera materiale su quella formale, da cui la prima è separata mediante uno *hiatus irrationalis*.

Tale primato del materiale rispetto al piano logico-formale è accentuato da Lask nella sua *Logik der Philosophie*, ove il materiale, inteso non solo in senso funzionale, ma nel suo profilo empirico, assume un ruolo del tutto peculiare. La materia non solo non è in alcun modo riducibile al mero elemento formale, bensì è proprio il piano delle forme a esigere, a richiedere per il suo completamento l’elemento materiale, evidenziando, in tal modo, la sua natura enclitica, la sua indigenza:

Così si ricava il principio fondamentale che dev’essere al vertice sia dell’intera scienza filosofica della validità sia della filosofia teoretica trascendentale. Lo si può formulare come segue. Se si ha di mira una qualsiasi determinatezza, ad esempio il contenuto logico, allora ci si accorge che il contenuto della validità non riempie il suo senso in se stesso, non riposa in se stesso, non forma di per sé un “mondo”, ma indica oltre di sé un estraneo fuori di sé, come qualcosa che ha bisogno di aderire ad altro, come qualcosa che reclama di essere completato<sup>14</sup>.

Questo qualcosa fuori dalla sfera formale non è altro che l’elemento materiale, a cui la forma si rivolge nella ricerca di un riempimento. Secondo tale prospettiva, di probabile ascendenza fenomenologica<sup>15</sup>, la forma è meramente vuota, essa non informa un materiale

---

<sup>13</sup> W. Szilasi, *Das logisch Nackte. Bemerkungen zu einem Grundbegriff des Philosophen Emil Lask*, op. cit., p. 337.

<sup>14</sup> LPH, 36.

<sup>15</sup> Tale tesi è stata spesso letta, entro la letteratura scientifica dedicata a Lask, nei termini di una declinazione della nozione husserliana di intenzionalità sul versante oggettuale. A questo proposito, Gurvitch sostiene che

amorfo, bensì è il materiale, già a livello empirico, a stabilire la differenza entro la sfera omogenea del *Logos*. In altri termini, differentemente dalla tradizione kantiana e neo-kantiana da cui Lask proviene, seppur, come abbiamo visto, occupando una posizione eccentrica, la forma non opera alcuna funzione sintetica nei confronti della materia, la quale è già organizzata, è già figurata, prima dell'intervento delle categorie. In tal modo, il rapporto tra forma e materiale è radicalmente rovesciato rispetto a quello delineato dal pensiero critico: il materiale costituisce il principio di differenziazione di significato delle forme e non viceversa.

A partire da quanto abbiamo detto finora, possiamo osservare che, nella filosofia laskiana, il piano materiale, già a livello empirico, contribuisce alla determinazione del significato: la materia non è indifferente, non è un che di semplicemente modellabile, ma è il terreno da cui sorgono i significati. Il piano significativo si produce, infatti, agli occhi di Lask, grazie all'azione congiunta del sostrato materiale e del soggetto (secondo il principio di differenziazione soggettiva del significato che integra, nelle opere postume laskiane, il principio di differenziazione materiale presentato nella *Logik*). Secondo tale prospettiva, il soggetto non dà forma a un materiale amorfo, ma il materiale già formato rappresenta la sfera primaria, ossia ciò che principalmente contribuisce a delineare il senso di cui è portatore: il sensibile è il luogo di manifestazione del piano di validità – scriveva Lask in una delle sue ultime annotazioni. Un luogo che, possiamo precisare ora, concorre alla determinazione dello stesso profilo significativo del mondo.

Tra questo materiale occorre annoverare poi, secondo il dettato laskiano, anche il soggetto, sia teoretico che etico, quale portatore di senso e di valori, quale luogo di manifestazione immanente della sfera di validità: «conoscere significa dedicarsi (*hingeben*) alla verità – scrive Lask – cogliere il senso vero, prestare ascolto a una forma logica valida che investe un materiale, offrire al senso trascendente un luogo di manifestazione immanente, essere una soggettività ricettiva»<sup>16</sup>.

Tale prospettiva risulta la più radicale tra quelle delineate dai tre massimi rappresentanti della *Badische Schule*. Windelband, infatti, nella scia del formalismo kantiano – incorrendo così nelle critiche laskiane rivolte a tale *Wertuniversalismus* – riconosce nel piano empirico-

---

non vi può essere alcun dubbio che «l'intenzionalità» di Husserl è l'autentica fonte di questa teoria di Lask», la quale «è posta a fondamento del dualismo di forma e materia» (G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1949, p. 167).

<sup>16</sup> *Zum System der Logik* (1911/13), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, op. cit., pp. 57-169, qui p. 156.

materiale il mero terreno di realizzazione dei valori, senza attribuire a esso alcuna funzione significativa. Tale posizione sarà accentuata dal filosofo al termine del suo percorso teoretico, laddove egli volge il *focus* della sua indagine esclusivamente al regno dei valori assoluti, connotato da un forte portato ontologico, non prestando più alcuna attenzione alla dimensione storica.

Ora, diversamente da Windelband e Lask, l'operazione cui mette capo Rickert, soprattutto nella sua indagine antropologica, coinvolge, invece, il soggetto umano in modo decisamente più affine all'orientamento filosofico di autori quali Plessner e – come osservato da Signore<sup>17</sup> – Merleau-Ponty, allineandosi in tal modo alle propaggini più feconde e attuali del discorso filosofico sulla corporeità.

Come abbiamo già avuto modo di notare, Rickert ritiene che il corpo sia la *conditio sine qua non* dell'esistenza umana nel mondo. L'uomo, che è corpo e ha corpo, secondo una felice definizione richiamata *en passant* dal filosofo nella sua antropologia filosofica, si relaziona alla sfera mondana mediante la propria corporeità: la dimensione corporea e vivente è *medium*, è mezzo di realizzazione dei valori e del senso. Per tale ragione, il corpo è identificabile, agli occhi di Rickert, con quello che abbiamo rubricato, nel primo capitolo, sotto il titolo generale di tecnicismo originario dell'umano. Secondo tale definizione, il corpo non è altro che lo *strumento primario* di attuazione del senso della vita; strumento che, grazie alla sua peculiare natura, interviene anche nell'agire sociale: «nella famiglia, nella vita professionale, nella comunità del popolo partecipa anche un corpo come mezzo espressivo del senso, e in quanto a ciò non si può ignorare ontologicamente la sua esistenza»<sup>18</sup>. Il corpo è, in altri termini, mezzo di costituzione del mondo in quanto portatore e realizzatore di senso. Proprio in virtù di questa sua funzione, del suo inerire a un senso, la dimensione corporea non è riducibile a un mero meccanismo, essa non è semplice *somma* di parti, ma è un *intero*. La mereologia al centro della logica dell'umano informa anche la dimensione corporea.

Ancora più interessante appare poi, nei lavori rickertiani, il richiamo al volto, al linguaggio musicale, all'opera d'arte – solo per fornire qualche esempio – quali portatori di senso, che ci permettono di comprendere, senza l'utilizzo di parole, ciò che avviene nell'uomo: sentimenti, emozioni, pensieri. Questo richiamo a linguaggi diversi da quello

---

<sup>17</sup> M. Signore, *I modi dell'essere del mondo. Problemi di ontologia*, op. cit., p. 90.

<sup>18</sup> GDP, 90.

verbale è particolarmente significativo, poiché con esso si apre uno spazio di riflessione che, se, da un lato, ricorda alcune suggestioni lévinasiane<sup>19</sup>, dall'altro lato, si collega all'estesiologia dei sensi di Plessner, rimanendo, tuttavia, a uno stato embrionale. Rickert, infatti, interessato primariamente alla sfera dei valori, non conduce alcuna analisi sui diversi portatori di senso, benché colga l'inaggrabile importanza che essi hanno nella formazione del mondo umano, di un mondo psicofisico ed esperienziale, ossia dotato di senso, che coinvolge originariamente la dimensione corporea.

Ora, nel guardare ai gesti e più in generale alla corporeità dell'uomo, il pensiero rickertiano si fa veicolo di un'istanza fortemente attuale: *il corpo è il dispositivo tecnico di formazione di ciò che nominiamo cultura*. Se, infatti, come abbiamo osservato, il sociale è condizione di realizzazione dei valori; il corporeo, nelle sue molteplici forme, è strumento originario dell'agire sociale, della costituzione della società, e in tale modo della produzione di un intero culturale. Il corpo è il *medium* attraverso cui esprimiamo le nostre emozioni, comunichiamo con gli altri, creiamo relazioni nelle più diverse sfere della vita, dando luogo a quella che è una collettività, all'interno della quale noi plasmiamo, diamo forma a una sfera di beni culturali.

Con una forte vicinanza all'estesiologia plessneriana dei sensi, la quale mette in luce del soggetto corporeo il «farsi sensibile dello spirito e il farsi spirituale dei sensi»<sup>20</sup>, cioè il «sistema di condizioni reciproche tra forme simboliche e organizzazione fisica»<sup>21</sup> (o, in termini più semplici, la genesi del nostro mondo culturale a partire dallo schema sensoriale<sup>22</sup>)

---

<sup>19</sup> In riferimento al richiamo rickertiano al volto Signore osserva che «il “volto” come luogo ontologico del “dire” non detto, la *Leiblichkeit* come mediatrice dell'agire sociale, come portatrice di forme di comportamento ripieno di senso, richiamano immediatamente, da un lato la posizione teoretica di un E. Lévinas, intesa a tener salda proprio l'esigenza del pluralismo ontologico, al di là della tentazione idealistica o positivista, ma, ancor prima, parmenidea della *reductio ad unum* di una totalità che ha preteso di cancellare la “traccia dell'altro”» (M. Signore, *I modi dell'essere del mondo. Problemi di ontologia*, op. cit., p. 89).

<sup>20</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, op. cit., p. 57.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Al centro dell'antropologia dei sensi Plessner pone la seguente questione: «Nell'uomo natura e spirito si incontrano, ed è bene allora cercare gli specifici punti di contatto – e di cesura – in cui avviene la compenetrazione di trame naturali e spirituali. La trama naturale si costruisce con i dati sensibili, con i materiali della percezione sensoriale. Quale ruolo svolgono tali materiali nella costruzione delle trame spirituali?» (H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; trad. it. di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 73) e ancora Plessner domanda: «Quali specifiche possibilità ottiene l'uomo (come persona) dai suoi sensi, quelli a cui normalmente si affida e da cui dipende?» (Ivi, p. 21). Rispondendo a tali domande, l'estesiologia intende indagare i modi di apparizione del mondo così come ci è dato, come è incorporato nei sensi, i quali non sono più, come voleva Kant, neutrali, subordinati all'intelletto, e non sono nemmeno meri trasmettitori di informazioni, bensì hanno delle loro leggi strutturali: vi sono delle leggi estesiologiche che offrono all'uomo un determinato mondo e determinate possibilità. A questo proposito Plessner osserva che, «nei modi che la nostra organizzazione sensibile ci mette a disposizione, nei modi del rapportarsi, del percepire, del sentire, si costruisce una corrispondente fisionomia del mondo: esso ha un

Rickert, pur rimanendo nell'ambito dell'accenno, coglie l'inaggirabile importanza del corpo nelle nostre pratiche di vita e di conoscenza, nella nostra produzione di artefatti materiali e simbolici.

A questo primo elemento di attualità si lega il secondo: la nozione di teleologia, che informa, nel pensiero rickertiano, il regno organico, il corpo vivente. Tale nozione è oggi al centro di un acceso dibattito nel campo filosofico e delle scienze della vita. In modo particolare, si assiste, in diversi ambiti di ricerca, alla rinascita dell'impiego del concetto di teleologia, depurato, mediante un processo di "naturalizzazione", dal peso metafisico a esso tradizionalmente assegnato<sup>23</sup>. Secondo tale processo, con il quale si intende conferire legittimità scientifica alla prospettiva finalistica in campo biologico, il fine deve essere pensato come insito al vivente, alle sue parti, chiamando in causa *esclusivamente* la natura stessa dell'organismo, ossia evitando qualsiasi commistione tra il vivente e un qualche principio *trascendente* che lo preceda e ne orienti lo sviluppo<sup>24</sup>.

In questa sua nuova versione – su cui non vi è comunque, al momento, alcun accordo tra gli studiosi delle diverse discipline – la nozione di teleologia appare affrancata, come ben osservato da Michelini, da tre problematiche che le inerivano in passato e che, talvolta, ancora oggi, in alcune sue declinazioni, coinvolgono tale concetto: il vitalismo e il neo-vitalismo che chiamava in causa (soprattutto all'inizio del secolo scorso, con l'opera di Driesch) l'azione di forze sovrasensibili – definite per l'appunto vitali – nella spiegazione del regno vivente e del suo tendere a un fine; la *backward causation*, cioè l'ingiustificata inversione dei termini della relazione causa/effetto, mediante la quale l'effetto è illegittimamente identificato con la causa; l'antropomorfismo, ossia l'attribuzione di caratteristiche umane a ciò che umano non è. Ora, a tale riflessione sul concetto di teleologia può offrire un contributo la peculiare declinazione rickertiana di esso, la quale, come abbiamo visto nel primo capitolo, traccia confini certi tra ciò che è organico e ciò che è

---

aspetto, risuona, è palpabile... Ciascun senso ha il proprio fondamento oggettivo in ciò che esso e solo esso lascia emergere» (Ivi, p. 74). E anche nel caso dell'estesiologia diventa decisivo, per Plessner, il modello biologico: «sensi e organi di senso esigono una connessione tra aspetto interno ed esterno, quale solo la biologia può darci. Nell'intero campo della problematica filosofica dei sensi non faremo alcun progresso se non impariamo a considerare l'uomo come un essere vivente. Per questo un modello biologico ci è d'aiuto» (Ivi p. 13).

<sup>23</sup> Per una panoramica sulla nozione di teleologia a partire da Aristotele fino a Jonas e Plessner si confronti F. Michelini, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>24</sup> Sullo statuto attuale della nozione di teleologia nelle scienze e in filosofia si confronti F. Michelini, *Teleologia*, in F. Michelini, J. Davies (a cura di), *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, op. cit., pp. 343-364.

inorganico, per poi distinguere ulteriormente, nel regno del vivente, l'uomo dall'animale attraverso un secondo orientamento *consapevolmente* volto al piano valoriale.

A proposito di tale nozione, occorre, in primo luogo, osservare che, per Rickert, un certo finalismo è necessario al biologo, da un punto di vista metodologico, al fine d'identificare il proprio oggetto d'indagine. Il campo di studio delle cosiddette scienze della vita è dato da unità teleologiche, da enti orientati a uno scopo: tali enti non si lasciano spiegare secondo uno schema meramente meccanicistico, che appiattirebbe il regno organico al campo del non-vivente, ossia a mere proprietà chimiche e fisiche. In questo senso, come ben osservato da Toepfer, in Rickert, «un organismo appare come un sistema integrato – e non come mero aggregato di processi naturali – soltanto quando viene considerato come “un'unità teleologica”»<sup>25</sup>. Tuttavia, Toepfel sembra dimenticare che la necessità formale-metodologica, che giustifica l'utilizzo del concetto di teleologia, non è, nel pensiero rickertiano, riconducibile a mera finzione<sup>26</sup>. In virtù della corrispondenza, della correlazione tra metodo e oggetto d'indagine, stabilita nelle *Grenzen*, al teleologismo – necessario al biologo sul piano operativo – si accompagna, agli occhi di Rickert, un risvolto oggettuale che lo renda legittimo:

Non a causa della loro conformità allo scopo gli organismi sono così come essi ora sono e si possono osservare in questa loro esistenza, bensì perché essi sono diventati così come sono e si possono perciò anche così conservare, essi sono afferrati da se stessi in questa loro esistenza valida come conformi a uno scopo<sup>27</sup>.

Lo sviluppo degli organismi giustifica l'impiego, sul piano metodologico, del concetto di teleologia, senza, però, coinvolgere, in Rickert, né un elemento sovrasensibile o esterno all'organismo né chiamare in causa una *backward causation* e né asserire, infine, un *avere scopi* da parte dell'organismo. Per quanto riguarda il primo punto si può osservare che, nella

---

<sup>25</sup> G. Toepfer, *Organismo*, in F. Michellini, J. Davies (a cura di), *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, op. cit., pp. 207-230, qui p. 213.

<sup>26</sup> La teleologia è definita finzione metodologica, ad esempio, da Weber e Varela. Cfr. A. Weber, F. J. Varela, *Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundation of Individuality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2, 2002, pp. 97-125; Nuova edizione abbreviata (a cura di A. Weber): A. Weber, F. J. Varela, *Naturalizing teleology. Towards a Theory of Biological Subjects*, in L. Illetterati, F. Michellini (a cura di), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris, Lancaster-New Brunswick 2008, trad. it., *Naturalizzare la teleologia: verso una teoria dei soggetti biologici*, in «Fenomenologia e Società», 4, 2008, pp. 30-50.

<sup>27</sup> LW, 149.

riflessione rickertiana, le parti del vivente si volgono allo sviluppo dell'interno, non coinvolgendo alcuna forza esterna indeterminata che le orienterebbe verso fini posti al di fuori del perimetro definito dall'organismo stesso. L'intero organismo è fine a se stesso: le parti sono mezzi per l'intero e l'intero è condizione delle parti, secondo una causalità circolare che ricorda l'auto-organizzazione presentata da Kant nella *Critica del giudizio*, per cui si *richiede* che, negli enti naturali, «le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma»<sup>28</sup>.

Ora, la relazione intero/parti riconosciuta da Rickert in seno all'organico, oltre a non coinvolgere, come abbiamo appena visto, una finalità esterna, evita ogni indebito rovesciamento dei termini coinvolti nella nozione di causalità, riconducendo il concetto di evoluzione a una serie di stadi legati tra loro da cause *empiriche* – sottolinea il filosofo – evidentemente non finali:

Ciò che rientra in questo concetto è sempre una serie di stadi, collegati tra loro da una causalità empirica, in cui ogni stadio costituisce la causa dello stadio successivo, ma l'intero processo viene considerato come se si muovesse in una direzione determinata, cioè verso un fine determinato. Esso viene quindi concepito come un'evoluzione teleologica, in quanto le sue diverse parti cooperano al raggiungimento di questo fine<sup>29</sup>.

Con tale argomentazione che fonda il “come se” metodologico, Rickert definisce l'evoluzione nei termini di una serie di stadi, il cui fine è *assegnabile* all'interno dello sviluppo organico, e la cui causa non è in alcun modo identificabile con l'effetto: non vi è alcuna retroazione; non si postulano cause finali in senso forte. Le parti, gli stadi si evolvono secondo una serie causale che *può essere letta* come orientata a un fine: in essa è possibile riconoscere una certa direzionalità, senza per questo dover affermare, se non sul piano metodologico, che vi siano fini verso cui tende l'organismo. In tal modo, il filosofo non cede, nella sua elaborazione della nozione di evoluzione, e più in generale nella sua comprensione del regno organico, né a spiegazioni metafisiche né a un'indebita inversione della catena causale, allineandosi così alle più recenti ricerche in campo biologico e filosofico. Tuttavia, con l'identificazione dell'organico con unità teleologiche, Rickert sembra non poter in alcun

---

<sup>28</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in Id. *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, pp. 165-485; trad. it., *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, revisione di V. Verra, introduzione di P. D'Angelo Laterza, Roma-Bari 2002, p. 427.

<sup>29</sup> LEN, 246.

modo abrogare l'antropomorfismo, contro cui si scagliano molto spesso le critiche di filosofi e scienziati nell'attuale dibattito intorno al concetto di teleologia.

Contro una simile obiezione si possono rivolgere due argomenti: il primo, come abbiamo visto, è il radicamento, nel pensiero rickertiano, del piano metodologico e formale in quello materiale. La prospettiva finalistica ha un risvolto oggettivo nel modo in cui si presentano i fenomeni organici, la cui riduzione a processi chimici e fisici è riconosciuta da Rickert come mero effetto di una visione meccanicistica; visione che non può assolvere alla funzione di comprensione dell'intero reale. In altri termini, con il venir meno del teleologismo, sul piano metodologico, sfumano i confini di ricerca dell'indagine biologica, i quali – sottolineiamo ora – non sono tracciati in base all'arbitrio dello scienziato, ma si fondano, in una certa misura, sul profilo materiale dell'oggetto d'indagine. Secondo tale prospettiva, la *lettura* teleologica dell'organico – che Rickert condivide – appare legittima anche da un punto di vista materiale, senza, tuttavia, attribuire cause finali ai diversi processi interni al vivente, ma lasciando, per così dire, sospeso il giudizio sullo statuto ontologico di tali processi.

Il secondo argomento è rappresentato dall'ineluttabilità dell'antropomorfismo. Come osservava già Lask, non è possibile oltrepassare la soglia da cui parliamo – il mondo di significati in cui siamo immersi – se non attraverso la fantasia, mediante la quale possiamo “dimenticare il mondo”. In altri termini, all'uomo non è dato fuoriuscire dalle pratiche di vita e di pensiero che ne informano tanto l'esistenza quanto il procedere scientifico, perciò più che ricercare un punto di vista esterno, disincarnato, non-umano, è bene abitare la differenza tra uomo e animale<sup>30</sup>, senza negarne la continuità. Di questa differenza, a partire dalla quale possiamo definire gli organismi nei termini di unità teleologiche, Rickert è pienamente consapevole: «un fine c'è sempre e solo per gli uomini»<sup>31</sup>. Lo sviluppo degli organismi consente l'impiego della nozione di teleologia nella comprensione dell'organico, senza per questo giungere ad affermare acriticamente che l'organismo abbia, possieda fini.

---

<sup>30</sup> A tale conclusione perviene anche la rilettura proposta da Carmine Di Martino (di contro a quella offerta da Derrida) dell'abisso tra uomo e animale rivendicato da Heidegger: «La rivendicazione heideggeriana dell'abisso essenziale che separa l'esserci esistente dal vivente animale – l'essere liberamente posti nella radura dell'essere dall'essere imbrigliati nel proprio ambiente – può allora essere letta diversamente da come la legge Derrida: non in chiave umanistico-antropocentrica, ma come l'insistenza su quella inaggirabile e sempre presupposta soglia dell'umano e del linguaggio, dalla quale dipendiamo più di quanto essa dipenda da noi. Proprio in vista di un pensiero della vita e dei viventi, allora, più che lavorare al superamento della differenza “umana”, occorre forse *abitare* tale differenza» (C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano 2009, pp. 197-198).

<sup>31</sup> LW, 146.

Quest'ultima istanza, che non riconosce nell'antropomorfismo un errore fatale cui andrebbe incontro la nostra conoscenza del mondo, è condivisa da diversi filosofi e scienziati, i quali intendono mettere capo, come osservato da Michelini, all'idea di un antropomorfismo critico<sup>32</sup>. L'antropomorfismo, differentemente dall'antropocentrismo, non è illegittimo, bensì esso è ciò che, ad esempio, secondo Jonas, permette un accesso alla vita: «la vita può essere conosciuta solo dalla vita». Secondo tale prospettiva, il nostro essere un vivente nella *scala naturae* è inaggirabile condizione di possibilità di conoscenza dello stesso regno vivente, di cui siamo parte: la nostra esperienza è il *medium*, lo strumento, con cui ci apriamo al mondo. Tale esperienza è, in altri termini, l'unico accesso che abbiamo al regno dell'organico. Perciò, l'antropomorfismo non può essere delegittimato, se non nelle sue forme ingenuie, né eluso, ma praticato consapevolmente, criticamente, evitando indebite proiezioni.

A partire da una tale riconsiderazione di ciò che è rubricato a vario titolo sotto il nome di antropomorfismo, si può concludere che la risemantizzazione rickertiana della nozione di teleologia può ancora oggi contribuire, seppur con limiti inaggirabili<sup>33</sup>, a quel radicale ripensamento del regno organico che è al centro dell'attuale dibattito filosofico e biologico, offrendo un concetto di finalismo affrancato dalle tradizionali pastoie metafisiche e perciò *criticamente* elaborato, ossia delineato a partire da un primato del piano formale, senza mettere in atto alcuna indebita attribuzione, dal punto di vista ontologico, di fini consapevoli al regno organico *tout court*.

### 3. La presa di posizione e il valore: l'attualità del soggetto etico

Nel 1911, Husserl pubblica il saggio *Philosophie als strenge Wissenschaft*, nella rivista *Logos. Internationale Zeitschrift der Philosophie der Kultur*, fondata nello stesso anno da Rickert. Tale saggio diviene ben presto il manifesto programmatico della fenomenologia, con il quale Husserl assegna al pensiero fenomenologico il titolo di unica via filosoficamente percorribile, al fine di realizzare una legittima fondazione del sapere scientifico.

---

<sup>32</sup> Cfr. F. Michelini, *Teleologismo*, op. cit., p. 360.

<sup>33</sup> Nella riflessione rickertiana sul regno dell'organico è principalmente assente un'analisi dell'interazione tra organismo e ambiente, la quale è al centro oggi di ricerca in campo filosofico e biologico.

Ora, nelle dense pagine di tale scritto d'occasione, il filosofo, confrontandosi dapprima con il naturalismo che soggiace alle *Naturwissenschaften*, e in seguito con lo scetticismo che accompagna ineluttabilmente lo storicismo dominante le *Geisteswissenschaften*, riconosce quale modo di essere proprio del vivente, e specificatamente del vivente umano, la presa di posizione, a cui si lega inevitabilmente un *Sollen*:

L'intera vita è un prendere posizione e ogni prendere posizione sottostà a un dovere, che ne sancisce la validità e la non validità, secondo norme di cui si presume l'assoluta validità. Finché queste norme non vennero contestate, minacciate da una qualche scempi e disprezzate, la sola questione vitale riguardava il modo migliore in cui esse potessero essere praticamente soddisfatte. Ma adesso, dove ogni norma è messa in discussione o è falsificata empiricamente ed è privata del proprio valore ideale? Naturalisti e storicisti lottano per la *Weltanschauung*, eppure entrambi contribuiscono, da prospettive diverse, a travisare le idee in meri fatti e l'intera vita in un miscuglio incomprensibile di "fatti" privi di idee. La superstizione del fatto è comune a tutti loro<sup>34</sup>.

Con straordinaria vicinanza alla teoria formale dell'uomo delineata negli scritti di Windelband, Rickert e Lask, Husserl scrive, in questo significativo passaggio, che *Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen*. Il richiamo husserliano alla presa di posizione, alla decisione strutturalmente relazionata al dover essere, all'assoluta validità delle norme, di contro al relativismo presentato dalla filosofia della *Weltanschauung*, traccia un quadro in cui si coglie l'impronta kantiana e neokantiana che rimane sullo sfondo della fenomenologia – come osservato da Semerari<sup>35</sup> – e che si riverbera nel progetto, più volte richiamato nel testo del 1911, di una critica della ragione. In questo terreno comune tra neokantismo e fenomenologia è coinvolta, com'è evidente dalle parole di Husserl, quella nozione di *Stellungnahme* che è, tanto per la fenomenologia quanto per il neocriticismo sudoccidentale, l'elemento portante della natura umana: ciò che fa dell'uomo una persona, ossia ciò che lo distingue da tutti gli altri viventi<sup>36</sup> e dal suo essere semplice organismo tra gli organismi è la capacità propriamente umana di realizzare atti, di assumere una posizione. La *Stellungnahme* o *Positionen*, che è collocata, nella fenomenologia husserliana, al centro del processo di auto-costituzione dell'identità dell'individuo quale

---

<sup>34</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff Publishers 1987, pp. 3-62; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 1994, p. 97.

<sup>35</sup> Cfr. G. Semerari, *Prefazione*, in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, pp. VII-XXV.

<sup>36</sup> Per la questione del vivente in Husserl si confronti: C. Di Martino, *Husserl e la questione uomo/animale*, in «Noéma», 1, 2012, pp. 1-34.

soggetto di diversi tipi di atti nei quali è coinvolta la sua libertà, rappresenta, dunque, un nodo concettuale con cui tanto Husserl quanto la *Badische Schule* si sono confrontati nel generale ripensamento, realizzato nel corso del secolo scorso, della vita umana nel mondo.

Ora, senza entrare nel merito della nozione husserliana di presa di posizione – che coinvolge una teoria degli atti più complessa rispetto a quella neokantiana – ciò che appare particolarmente interessante è il riconoscimento a essa tributato di istanza attuale della fenomenologia. La nozione di presa di posizione è, anche in campo fenomenologico, un concetto chiave, a cui ancora oggi ci si appella – come avviene ad esempio nella filosofia della persona proposta da De Monticelli – nel tentativo di rispondere alla domanda: *Welche Art von Entitäten sind menschliche Personen?*

Accanto alla declinazione husserliana della risposta, per cui *alles personale, insbesondere alles menschliche Leben ist Stellungnehmen*<sup>37</sup>, si potrebbe delineare una soluzione di stampo neokantiano, quale si profila nella logica dell'umano. L'uomo è presa di posizione, intesa come atto con cui si realizzano valori, ossia mediante cui l'essere umano si misura continuamente con il mondo circostante e traccia la propria storia, occupando un posto unico e insostituibile nel mondo. L'uomo è soggetto etico *in senso ampio*, è soggetto che riconosce valori – etici, ma anche, come abbiamo visto, teoretici, estetici, religiosi ecc. – è soggettività che si costituisce, si auto-forma nel suo orientarsi entro il mondo per mezzo di un piano trascendente, qual è la sfera valoriale. In tal modo, la presa di posizione, quale correlato soggettivo del valore, rappresenta il rapporto assiologico fondamentale – secondo la felice definizione di Krijnen, più volte chiamata qui in causa – che informa tutte le sfere dello spazio umano: dall'etica alla conoscenza, dall'estetica alla religione, è facile rintracciare quello che Rickert definiva come il punto di partenza di tutta la filosofia, ossia «la correlazione del valore che vale e del soggetto che valuta»<sup>38</sup>.

Il soggetto umano è dunque soggetto valutante, soggetto che prende posizione, ossia ente che afferra (*Greifen*), che com-prende (*Begreifen*) il mondo, ove il prendere (*Nehmen*) coinvolge strutturalmente, nell'etimo latino del termine, tradito in tedesco, il *con*, ossia, potremmo dire, nella prospettiva squisitamente rickertiana, la società. Tale soggetto, nella

---

<sup>37</sup> R. De Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen. Die Person als praktisches Subjekt*, in V. Mayer, C. Erhard, M. Scherini (Hrsg.), *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Freiburg/München 2011, pp. 39-56, qui p. 39. Sul rinnovato interesse per la fenomenologia si confronti il pregevole volume di C. Di Martino (a cura di), *L'attualità della fenomenologia*, Rubettino, Soveria Manelli 2012.

<sup>38</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 6 Auflage, Mohr, Tübingen 1928, p. 438.

sua *presa* deliberativa, che ricorda giustamente la definizione aristotelica della mano quale organo degli organi<sup>39</sup>, è l'unico soggetto che pone consapevolmente dei fini a partire dai mezzi che egli dispone, ossia, in primo luogo, a partire dal suo corpo. Il soggetto incarnato prende posizione, comprendendo concettualmente, mediante gli atti, il mondo di significati con cui è familiare, mentre afferra con la mano la sfera di enti empirici che lo circonda e che hanno per lui significato. Il soggetto è soggetto *del* mondo, è soggetto che *ha* un mondo alla mano e che, nel conoscerlo e nel manipolarlo, si confronta con la verità e la falsità, con la bontà e la malvagità, con la bellezza e la bruttezza, aprendo lo spazio esclusivamente umano della cultura e della storia; uno spazio formato da membri che prendono continuamente posizione, ridefinendo i confini di quell'intero aperto di cui sono parti. Il soggetto etico, in virtù della sua presa di posizione, è soggetto storico e culturale.

Più precisamente, possiamo ancora dire che l'uomo diviene uomo culturale nel suo continuo prendere posizione rispetto al piano valoriale condiviso: solo un essere sociale, che ha compiti comuni, i quali coinvolgono non il mero sussistere, ma un piano di significati trascendenti, diviene uomo. Tale piano trascendente, occorre precisare, guadagna nella logica dell'umano un profilo non metafisico, ma logico: i valori non sono reali, ma sono irrealità collocate lotzeanamente sul piano di ciò che vale senza dover essere. Il valore e la presa di posizione intessono, nella loro strutturale interconnessione, le complesse trame della storia e della cultura, tracciando i lineamenti di ciò che è propriamente umano.

Ora, in tale modello di soggettività si può riscontrare un'immagine che, se da un lato è fedele all'uomo nelle sue pratiche di vita e di sapere, dall'altro lato esige chiarimenti e modifiche. Un esempio su tutti ci è offerto in campo gnoseologico. La conoscenza intesa come pratica della teoresi, in cui è coinvolto il valore di verità, chiama in causa, nel modello rickertiano e windelbandiano, il sentimento dell'evidenza. Tale sentimento è vittima di non poca confusione, ad esempio, nell'impianto del *Gegenstand* rickertiano – almeno nella prima edizione di tale lavoro. Da ciò si possono comprendere le rettifiche apportate alla teoria della conoscenza di Rickert da parte – solo per citare un esempio – di Picard. Se «per Rickert il giudizio vero dipende da un sentimento necessario di apprezzamento; cioè egli fa di esso un

---

<sup>39</sup> Come ben osservato da Catarzi, il prendere posizione rickertiano reca traccia della concezione aristotelica della facoltà deliberativa dell'anima, paragonata ad una mano, poiché capace di instaurare rapporti mezzi-fini: «l'atteggiamento del dire sì o no costituisce la premessa per la posizione di un fine» (M. Catarzi, *A parte obiecti*, op. cit., p. 41).

valore immediato»<sup>40</sup>, Picard osserva, nella scia del pragmatismo deweyano, che un ruolo decisivo, nel processo di accertamento di tali verità, è da assegnare non al sentimento, ma a una serie di inferenze che coinvolgono la memoria e le associazioni mnestiche. Secondo Picard, infatti, la «verità è questione di inferenza, e il processo che obbliga ad affermare non è semplice, ma è un'armonizzazione mediante il confronto tra esperienze passate»<sup>41</sup>. Secondo tale prospettiva, il riconoscimento della verità non è guidato, in ultima istanza, da un sentimento, ma da una serie di raffronti di fenomeni realizzati dalla memoria: «la verità, perfino la verità esistenziale, è inferenziale»<sup>42</sup>. Tale argomentazione ci mostra come il problema del sentimento dell'evidenza, su cui Rickert affinerà la sua posizione a partire dalla seconda edizione del *Gegenstand*, possa essere ridefinito, in questo caso, attingendo stimoli dal pragmatismo.

Ora, con questa apertura a rettifiche e chiarificazioni, possiamo appellarci a numerose istanze veicolate dal neocriticismo del Baden, le quali si rivelano ancora feconde nel nostro presente. Esse possono oggi concorrere alla ridefinizione di alcuni problemi relativi alla questione aperta di cosa sia l'uomo. Di fronte a tale questione la teoria formale delineata da Windelband, Rickert e Lask apre, infatti, una via filosofica che è ancora percorribile, mantenendosi in continuo dialogo con il presente. Tale via offre dei preziosi segnali, senza aver, tuttavia, alcuna pretesa di tracciare una soluzione esaustiva alla *Menschenfrage*, poiché l'uomo, come osservava Alsberg, è innanzitutto un enigma, per sua stessa definizione, insolubile. In questo senso, si può solo dire, ancora con Alsberg, di essere alla ricerca dell'uomo su sentieri che, seppur interrotti, offrono strumenti con cui poter lumeggiare alcuni preziosi tasselli di quell'infinito e cangiante mosaico che è la vita umana nel mondo.

---

<sup>40</sup> M. Picard, *Values Immediate and contributory and their Interrelation*, The New York University Press, New York City 1920, p. 26.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 30.

## Conclusioni

L'itinerario filosofico che abbiamo proposto si muove su un terreno liminare. Le questioni affrontate in questo lavoro sono, infatti, estranee alla *Südwestdeutsche Schule* e per lo più sollevate nell'ambito di riflessione promosso, nel secolo scorso, dalla cosiddetta Antropologia Filosofica. Nonostante tale estraneità tra i due movimenti di pensiero, l'indagine che abbiamo condotto ha permesso di riconoscere, nell'alveo del neocriticismo sudoccidentale, i lineamenti di una ricerca filosofico-antropologica, che eccede i confini tradizionalmente assegnati al neokantismo. Più precisamente, l'essere umano diviene, nella scuola del Baden, oggetto di un peculiare tipo d'indagine, teso a rintracciare le strutture invarianti, le categorie proprie dell'uomo e le loro intime relazioni. In virtù di questa natura formale, tale indagine è stata da noi rubricata sotto il titolo di *logica dell'umano*. Con la messa in luce di questa logica, che intende rispondere alla *Menschenfrage*, si è cercato di porre in evidenza un aspetto troppo spesso obliato della produzione filosofica di quel movimento di pensiero che guadagnò il titolo di *Heidelberger Tradition*.

Come abbiamo visto, la tradizione filosofica di Heidelberg, secondo la felice definizione offerta da Rickert nella *Selbstdarstellung* del 1931, annovera tra i suoi maggiori esponenti – solo per citare alcuni nomi tra i più noti – oltre lo stesso Rickert, Windelband e Lask, Fischer e Zeller. Con tali filosofi, si realizza, nell'area badense compresa geograficamente tra Friburgo e Heidelberg – parallelamente a quanto avviene nella cosiddetta Scuola di Marburgo – quel «ritorno a Kant», che era stato inteso da Windelband nel peculiare senso di un oltrepassamento del pensiero kantiano, per cui «capire Kant vuol dire andare oltre Kant». In tale oltrepassamento si scorge la cifra teoretica della scuola filosofica di Heidelberg, che, sebbene correttamente definita nei termini di neocriticismo sudoccidentale, assunse l'inusitata veste – in modo particolare con l'ideale linea di pensiero tracciata da Windelband, Rickert e Lask – di *Neufichtianismus*. Delle suggestioni fichtiane di cui è informata tale originale operazione di ricomprensione del pensiero critico – operazione filtrata dalla decisiva mediazione lotzeana – ne è chiaro sintomo già il titolo di *Wissenschaftslehre* che i tre filosofi tributavano rispettivamente alle loro indagini di natura per lo più metodologica e formale. Le ricerche filosofiche di quella che è altrimenti nominata *Badische Schule* miravano, infatti, a realizzare una dottrina del sapere che rimontasse ai fini ultimi dell'attività

scientifico, sia essa praticata nell'alveo delle scienze naturali che delle scienze storico-culturali.

Ora, proprio il richiamo alle *historische Kulturwissenschaften* – termine il cui conio si deve a Hermann Paul e il cui destino ultimo coinvolge Rickert e Max Weber – apre uno spazio d'indagine che, agli occhi di Windelband prima, e di Rickert e Lask in seguito, era stato trascurato dal pensiero critico: Kant volse principalmente le sue energie a uno studio della natura, obliando la dimensione storico-culturale dell'umano. Per tale ragione, si avverte, nella *Südwestdeutsche Schule*, ma lo stesso si dica dello *Historismus* e della *Marburger Schule*, la necessità di ampliare il progetto kantiano delle tre *Critiche*, investendo quello che è stato definito da Luft, variando una celebre espressione di Sellars, lo spazio della cultura. Più precisamente, l'identificazione della cultura con il tratto distintivo del vivente umano configura l'indagine *kulturphilosophisch*, realizzata dai massimi rappresentanti del neocriticismo badense, nei termini di una ricerca, in qualche misura, antropologica, senza tuttavia ridursi a essa. La prospettiva metodologico-formale, che chiama in causa la fichtiana dottrina del sapere nel suo duplice profilo – la *Wissenschaftslehre* investe tanto i principi di conoscenza del reale quanto i principi del reale stesso – dà forma, infatti, a una filosofia *transcendentale* della cultura.

In questa complessa trama di *Wissenschaftslehre* e *Kulturphilosophie*, che coinvolge, in ultima istanza, la *Wertphilosophie* (la cultura è compresa dai tre filosofi per mezzo del dispositivo valoriale) abbiamo identificato il luogo di emergenza della logica dell'umano. Una logica al cui centro non vi è altro che il riconoscimento delle forme, delle categorie che strutturano l'esistenza umana nel mondo, al di là delle diverse declinazioni materiali da essa assunte nel caotico e magmatico sviluppo storico.

Al fine di rintracciare i lineamenti di tale logica, il *focus* della nostra indagine si è volto dapprima all'antropologia filosofica rickertiana – presentata nel corso di lezioni del 1932 dedicato alla *Sozialphilosophie* e nei *Grundprobleme der Philosophie*, risalenti al 1934. La presa in esame dell'indagine antropologica elaborata da Rickert ha restituito, in modo nitido, gli strumenti di comprensione dell'umano impiegati dalla *Badische Schule* (il dispositivo valoriale, la nozione di presa di posizione e una peculiare logica intero/parte) offrendo così un filo conduttore nello scandaglio delle opere metodologiche non solo dello stesso Rickert, ma anche di Windelband e Lask. L'uomo dipinto dalla rickertiana *philosophische Anthropologie* nella veste di essere mondano, storico, sociale e etico – la cui peculiare

posizione *nel* mondo è determinata dal suo prendere posizione *rispetto* al mondo – si ritrova, infatti, *mutatis mutandis*, anche nei lavori logico-gnoseologici dei tre filosofi.

A partire dalle genuine istanze rinvenute nell'alveo dell'indagine antropologica realizzata da Rickert, abbiamo poi riconosciuto la prima struttura inviante dell'umano lumeggiata dal neocriticismo badense: l'essere mondano. Con una straordinaria convergenza tra le opere dei tre filosofi, l'essere umano si rivela nella foggia di unico ente *strutturalmente* relazionato al mondo. Questa relazione al mondo si attua secondo una duplice *kinesis*: l'uomo è mondo e *ha* mondo. L'uomo è fatto di mondo, è figura del mondo e, al contempo, si distacca dal mondo, ponendo di fronte a sé il mondo, quale oggetto del suo conoscere e del suo agire. In termini più precisi, il soggetto umano è membro di quell'intero mondano orientato valorialmente, da cui egli prende distanza e a cui ritorna mediante una peculiare retroflessione. Tale dinamica mette in luce l'*originaria* co-appartenenza di uomo e mondo, la quale, come abbiamo visto, trova la sua massima formalizzazione (sul piano della logica trascendentale declinata eterologicamente da Rickert) nella diade formata dall'Uno e dall'Altro. Uomo e mondo – *das Eine und das Andere* – sono membri complementari, interdipendenti, costitutivi della nozione di mondo intero.

Nel corso della nostra indagine, abbiamo poi riconosciuto, accanto a questa prima categoria dell'umano, una seconda categoria, che si staglia nitidamente dalla fitta trama concettuale ordita dai tre filosofi: l'essere storico dell'uomo. L'interesse per la *Geschichte* nel suo duplice profilo formale e materiale – primariamente metodologico e secondariamente ontologico – è, come si sa, al centro della scuola di Windelband: dalle *Grenzen* di Rickert ai *Präludien* windelbandiani fino al *Fichtes Idealismus und die Geschichte* realizzato da Lask, la dimensione storica è l'oggetto privilegiato di riflessione della *Badische Schule*.

Ora, dalle riflessioni sviluppate dai tre filosofi nel campo *geschichtsphilosophisch* emerge una peculiare logica sottesa allo sviluppo storico. Tale logica, guadagnata dai tre autori dapprima sul piano metodologico, ossia nella serrata analisi della formazione concettuale della scienza storica e delle scienze naturali, e in seguito vagliata sul piano materiale, coinvolge una peculiare mereologia: la storia è un intero aperto costituito da membri, il cui valore dipende dalla posizione che essi occupano nell'intero teologicamente orientato, cioè dalla loro capacità di concorrere allo sviluppo dell'intero di valore. L'uomo come unico animale che ha una storia – secondo la felice definizione di Windeband – o, in altri termini, nella veste di solo vivente che si colloca in un intero storico-sociale, è, dunque,

un soggetto agente, che, mediante la *Stellungnahme*, la presa di posizione, orienta la propria condotta, ridefinendo l'intero storico di cui è membro. Il mondo, che, dal punto di vista sincronico presentato dalla prima categoria, era un intero formato da uomo e mondo nel loro co-appartenersi, è, secondo la prospettiva diacronica guadagnata con la riflessione *geschichtsphilosophisch*, un intero aperto al futuro, in cui l'uomo continuamente prende posizione rispetto alla sfera dei valori.

Ora, il richiamo frequente nei testi di Windeband, Rickert e Lask alla nozione di presa di posizione, collegata a quella di storicità e mondanità, ha permesso alla nostra indagine di individuare l'ultima categoria dell'umano da noi rubricata sotto il titolo di eticità. Il soggetto umano, come emergeva già nell'antropologia filosofica rickertiana, è soggetto etico, ove, con il termine etico, non si intende un qualche predicato legato alla sfera della morale, bensì esso rimanda alla dimensione più intima dell'uomo: l'essere umano è il solo soggetto che prende posizione, che assente o dissente, che afferma o nega valori teoretici, estetici, religiosi o etici in senso stretto. L'uomo, attraverso l'atto del prendere posizione, che non è ancora un agire in senso stretto, si confronta, infatti, nella sfera conoscitiva, con il valore di verità, nella sfera estetica, con la bellezza, nella sfera etica, con la bontà ecc., rimodellando tanto se stesso quanto il mondo che lo circonda e che lo attraversa. Con tale atto, il piano valoriale trascendente, che si impone all'uomo come dover essere, si attualizza nei beni, a cui inerisce una dimensione di senso che riveste la funzione di *medium* tra l'irrealtà dei valori e la realtà dei *Sinnträger*.

Tale dinamica, come abbiamo visto nel corso dell'indagine, è riscontrabile, anche in campo gnoseologico, sancendo così, sulla scorta della riflessione lotzeana, il primato della ragion pratica in tutte le sfere della vita. La conoscenza è una pratica, un *ethos*, e non mera contemplazione. Il soggetto teoretico prende posizione di fronte alla sfera veritativa, affermando o negando la connessione rappresentativa mediante ciò che Windelband ha definito con il termine "valutazione" (*Beurteilung*). Il soggetto conoscitivo valuta, realizza giudizi critici, cioè assegna o, sarebbe meglio dire, riconosce un valore di verità ai giudizi teoretici. Anche nel campo epistemico, il soggetto è soggetto etico; un soggetto che, nel realizzare sia valori asociali (ad esempio la verità) sia sociali (ad esempio l'eticità), è sempre membro di un intero, di una comunità storica, la quale si rivela condizione di realizzazione dei valori generali.

Dall'analisi delle categorie dell'umano messe in luce attraverso uno scavo dei lavori metodologici e *kulturphilosophisch* dei tre filosofi è emersa, al termine del nostro itinerario, una precisa immagine dell'uomo, quale soggetto mondano, storico, etico e sociale, la cui esistenza si struttura secondo una logica organica intero/parte. Intorno a questa immagine di uomo si connettono i fili che tessono il destino filosofico di Windelband, Rickert e del giovane Lask, e che mettono capo a una logica dell'umano.

Di tale logica abbiamo vagliato, in chiusura del nostro studio, tanto l'attualità quanto i limiti. In tale disamina sono state coinvolte diverse nozioni, che informano, in modo originale, le tre categorie costitutive dell'umano individuate dai filosofi. La natura sociale dell'uomo, la riabilitazione del corporeo quale dispositivo tecnico di costituzione del mondo culturale, la nozione rickertiana di teleologia e la presa di posizione sono solo alcune genuine istanze che si possono riconnettere con straordinaria fecondità al nostro presente, chiamando in causa, rispettivamente, come abbiamo mostrato, le recentissime indagini antropologiche di Tomasello, il ripensamento del soggetto corporeo realizzato da Plessner e Merleau-Ponty, una riconsiderazione critica del finalismo, nonché la nozione husserliana di *Stellungnehmen*, a cui si rivolge oggi un certo concetto di persona orientato fenomenologicamente.

Sottoposta al vaglio del presente, la logica dell'umano, che abbiamo delineato nella nostra lettura del neocriticismo, è risultata, al di là di inaggirabili limiti, ancora feconda e attuale nella riproposizione di quell'enigma che è l'uomo. Un enigma, quello umano, che è nel nostro presente, ancor più che in passato, al centro dell'attenzione dei più disparati campi di ricerca, tra cui quello filosofico. Proprio in quest'ultimo campo, secondo l'intenzione che ha mosso questo scritto, si può riscoprire, nell'alveo degli studi metodologici della *Badische Schule*, un'originale teoria formale dell'umano, che si struttura intorno a tre categorie e che si avvale principalmente, ma non esclusivamente, di quel prisma concettuale offerto dalla nozione di valore, a cui ci si appella sempre più, ai giorni nostri, nel tentativo di ricomprensione della natura umana.

# Bibliografia

## Opere di Emil Lask

*Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. I, Scheglmann, Jena 2002, pp. 1-228.

*Rechtsphilosophie* (1905), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 275-331; trad. it. di A. Carrino, *Filosofia giuridica*, Esi, Napoli 1984.

*Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung* (1905), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 333-345; trad. it. di A. Carrino, *Hegel e la concezione del mondo dell'illuminismo*, in Id., *Filosofia giuridica*, Esi, Napoli 1984, pp. 79-89.

*Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?* (1908), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 347-356; trad. it. parziale di G. Gigliotti, *Il primato della ragion pratica e le sfere di senso*, in AA. VV., *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 219-225.

*Rezensionen zu: G. Gotthardt, Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ und H. Bergmann, Das philosophische Werk Bernhard Bolzanos*, in «Logos», 1, 1910/11, pp. 160-161, ora in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. I, Scheglmann, Jena 2002, pp. 329-330.

*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Mohr, Tübingen, 1911; poi in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 1-282; trad. it. *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata, 2016.

*Die Lehre vom Urteil* (1912), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. II, Scheglmann, Jena 2003, pp. 248-403.

*Platon* (1911/12), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1924, pp. 1-51.

*Zum System der Logik* (1911/13), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1924, pp. 57-169.

*Zum System der Philosophie* (1913/14), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1924, pp. 171-235.

*Zum System der Wissenschaften* (1913/14), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1924, pp. 237-293.

*Drei Briefe von Lask an Husserl*, in E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. V, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994, pp. 31-35.

### **Opere di Heinrich Rickert**

*Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-philosophie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1892<sup>1</sup>, 1904<sup>2</sup>, 1915<sup>3</sup>, 1921<sup>4</sup> e 1928<sup>5</sup>.

*Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Reuter & Reichard, Berlin 1899.

*Psycho-physische Kausalität und psycho-physischer Parallelismus*, Mohr, Tübingen 1900.

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

*Über die Aufgabe einer Logik der Geschichte*, in «Archiv für Philosophie», sez. II: «Archiv für systematische Philosophie», vol. 8, a cura di W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Chr. Sigwart, L. Stein, E. Zeller, Berlin 1902, fascicolo 2, pp. 137-163.

*Geschichtsphilosophie*, in AA. VV., *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Bd. II, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1904-05, pp. 51-135; trad. it. a cura di S. Barbera e P. Rossi, *La filosofia della storia*, in AA. VV., *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1977, pp. 341-423.

*Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, in «Kant-Studien», 14, 1909, pp. 169-228.

*Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos», 1, 1910, pp. 1-34; trad. it. di M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in H. Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, pp. 1-34.

*Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos», 2, 1911, pp. 131-166.

*Das Eine, Die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1911<sup>1</sup> e 1924<sup>2</sup>; trad. it. a cura di L. Oliva, *L'Uno, l'Unità e il Numero Uno. Osservazioni sulla Logica del Concetto di Numero*, Edizioni Cusl, Milano 2008.

*Vom System der Werte*, in «Logos», 3, 1913, pp. 295-232; trad. it. di M. Signore, *Il sistema dei valori* in H. Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, pp. 35-68.

*Über logische und ethische Geltung*, in «Kant-Studien», 19, 1914, pp. 182-221.

*System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921.

*Persönliches Geleitwort*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. V-XVI.

*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926; trad. it. di L. Rossetti e M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.

*Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte*, in Id., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften*, 5<sup>a</sup> ed., Mohr, Tübingen 1929, pp. 737-754; trad. it. di E. Massimilla, *I quattro modi del „generale“ nella storia*, in «Archivio di Storia della Cultura», Anno XX – 2007, pp. 576-594.

*Thesen zum System der Philosophie*, in «Logos», 21, 1932, pp. 97-102.

*Social-Philosophie I. Einleitung* (S.S. 1932), pp. 1-79, Heid. Hs. 2740 II C-140.

*Grundprobleme der Philosophie* (WS 1932/33) pp. 1-394, Heid. Hs. 2740 II C-71.

*Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Mohr, Tübingen 1934.

### **Opere di Wilhelm Windelband**

*Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin 1870.

*Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)* (1882), in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 1, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, pp. 112-146; trad. it. di R. Arrighi, *Che cosa è la filosofia? (Sul concetto di filosofia)*, in Id., *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, pp. 34-72.

*Kritische oder genetische Methode?* (1883), in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 2, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, pp. 99-135; trad. it. di R. Arrighi, *Metodo critico o genetico?*, in Id., *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, pp. 129-155.

*Beiträge zur Lehre von negativen Urtheil*, in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Mohr, Freiburg und Tübingen 1884.

*Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede* (1894), in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 2, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, pp. 136-160; trad. it. di R. Arrighi, *Le Scienze Naturali e la Storia*, in Id., *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174.

*Vom System der Kategorien*, in *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstage, 28 März 1900 gewidmet*, Mohr, Tübingen, Freiburg I. B. und Leipzig 1900.

*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1903), hrsg. von Heinz Heimsoeth, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980.

*Über Willensfreiheit*, Mohr, Tübingen und Leipzig 1904.

*Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie* (1907), in Id., *Präludien*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1915, pp. 1-23; trad. it. trad. it. di R. Arrighi, *La filosofia contemporanea e il suo compito*, op. cit., pp. 17-33.

*Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, C. Fromme, Wien und Leipzig 1908.

*Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen* Mohr, Tübingen 1909.

*Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, in «Logos» 1, 1910-11, pp. 186-196.

*Die Prinzipien der Logik*, in *Encyclopädei der Philosophischen Wissenschaften*, in Verbindung mit W. Windelband, hrsg. von A. Ruge, Erster Band, *Logik*, Tübingen, 1912, pp. 1-60; trad. it., *I principi della logica*, a cura di B.A. Sesta, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di A. Ruge, pp. 1-58.

*Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlass von W. Windelband*, hrsg. Wolfgang Windelband und B. Bauch, in «Kant-Studien», 38, 1916; trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, Edizioni 10/17, Salerno 1992.

## Letteratura secondaria e altri testi

Accarino B., *Nel segno della contingenza e della filosofia della vita: Plessner e il dibattito biofilosofico*, in B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009, pp. 7-11.

Bauch B., *Fichte und unsere Zeit*, in «Beiträge zur Philosophie de Deutschen Idealismus», 2, 1920.

Beiser F., *Emil Lask and Kantianism*, in «Philosophical Forum», 39, 2008, pp. 283-295.

Bergmann J., *Allgemeine Logik*. Parte prima: *Reine Logik*, Berlin 1879.

Besoli S., *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992.

Besoli S., *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Vallecchi, Firenze 1996.

Besoli S., *La verità sottratta alla conoscenza: l'esito tragico-mistico della dottrina del giudizio di Lask*, in Id., *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e di fenomenologia della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 239-340.

Bianco F., *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Cantillo G., *Sehen und Denken. Considerazioni sul rapporto Troeltsch-Rickert*, in M. Signore, *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 251-268.

Carrino A., *L'irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983.

Carrino A., *Giudizio e verità in Lask e Rickert*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 303-319.

Caruso C., Rigato E., Minelli A., *Finalism and adaptationism in contemporary biological literature*, in «Atti dell'IVSLA», 170, 2011-2012, pp. 69-76.

Cassirer E., *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (1913), in Id., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hrsg. von R.A. Bast, Meiner, Hamburg 1993, pp.1-76; trad. it. di G. Raio, *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 1-65.

Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 3, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1920; trad. it. a cura di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, vol. 3, Il Saggiatore, Milano 1968.

Catarzi M., *Le Grenzen di Rickert tra sintesi e progetto*, in H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, Liguori, Napoli 2002, pp. XI-XCVIII.

Catarzi M., *A parte obiecti. Le «formazioni irreali di senso» come tensione dell'oggetto storico verso la forma nelle ultime edizioni delle Grenzen di Rickert*, in H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, Rubettino, Soveria Manelli 2005, pp. 5-65.

Catarzi M., *A ridosso dei limiti. Per un profilo filosofico di Heinrich Rickert lungo l'elaborazione delle Grenzen*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.

Centi B., *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R. H. Lotze*, Guerini e Associati, Milano 1993.

Centi B., *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, in AA. VV., *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 401-429.

Cohn J., *Emil Lask: Gesammelte Schriften*, in «Kant-Studien», 29, 1924, pp. 482-488.

Crick F., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul*, Touchstone, New York 1995.

Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907.

D'Anna G., *Ontologia, pluralismo e relatività dei valori*, in N. Hartmann, *Ontologia dei valori*, trad. it. di N. Moro, Morcellania, Brescia 2011, pp. 5-57.

De Monticelli R., *Alles Leben ist Stellungnehmen. Die Person als praktisches Subjekt*, in V. Mayer, C. Erhard, M. Scherini (Hg), *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Freiburg/München 2011, pp. 39-56.

Dilthey W., *Gesammelte Schriften Band I - Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990; trad. it. a cura di G. B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007.

Di Martino C., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano 2009.

Di Martino C., *Husserl e la questione uomo/animale*, in «Noéma», 1, 2012, pp. 1-34.

Di Martino C. (a cura di), *L'attualità della fenomenologia*, Rubettino, Soveria Manelli 2012.

Di Martino C., *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano 2017.

Donise A., *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo Editore, Napoli 2002.

Donise A., *Valore*, Guida, Napoli 2008.

Donise A., *Fenomenologia e genesi del concetto di valore*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 27-48.

Farges J., *Philosophie de l'histoire et système des valeurs chez Heinrich Rickert*, in «Les études philosophiques», 1, 2010, pp. 25-44.

Ferrari M., *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1998, pp. 367-388.

Ferrari M., *Neukantianismus und Kulturphilosophie*, in C. Krijnen, M. Ferrari, P. Fiorati (hrsg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. von H. Holzhey, E. W. Orth, Bd. 34, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, pp. 11-34.

Fischer J., *Posizionalità eccentrica. La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in A. Borsari e M. Russo (a cura di) *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubettino, Salerno 2005, pp. 21-31.

Fischer J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2008.

Friedman M., *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Carus Publishing Company 2000; trad. it. di M. Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Cortina, Milano 2004.

Furlani S., *Verso la differenza. Contraddizione, negazione e aporie dopo l'idealismo*, Padova University Press, Padova 2012.

Gebhardt J., *La sociogenesi del concetto di valore da Lotze a Rickert*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 95-118.

Gehlen A., *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di G. Auletta, *Antropologia Filosofica* in, Id., *Antropologia Filosofica e teoria dell'azione*, cura e presentazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990.

Gigliotti G., (a cura di), *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983.

Gigliotti G., *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 39-62.

Giugliano A., *Filosofia trascendentale dei valori. Lebensphilosophie e Historismus nel pensiero di Heinrich Rickert*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 133-141.

Giugliano A., *Antimetafisica del valore: per un congedo filosofico dal pensiero di Heinrich Rickert*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 3-26.

Glatz U. B., *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.

Goethe J. W., *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 2010.

Gould S. J., Lewontin R. C., *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme*, in «Ed. Proceedings of the Royal Society of London», 1161, 1979, pp. 581-598.

Guidetti L., *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007.

Gurvitch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1949.

Heidegger M., *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegsnotsemester 1919)*, hrsg. v. Bernd Heimbüchel, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002.

Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; trad. it. di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012.

Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova 1999.

Heidegger M., *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925)*, hrsg. von F.

Rodi (Bochum) in *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992/93, pp. 143-177; tr. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001.

Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di U. Ugazio, a cura di W. Biemel, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 2015.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle 1927, 18a ed., Tübingen 2001; trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006.

Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

Heidegger M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), Klostermann, Frankfurt a. M. 1998; trad. it. di U. Ugazio, *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008.

Herrigel E., *Vorwort des Herausgebers*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Herrigel, Bd. I, Mohr, Tübingen 1923, pp. XVII-XXII.

Herrigel E., *Emil Lask Wertsystem. Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlass*, in «Logos», 12, 1923, pp. 100-122.

Hessen S., *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, in «Kant-Studien», Ergänzunghefte, 15, 1909.

Hofer R., *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996.

Husserl E., *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer, Halle 1900; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 2001.

Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle 1901; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 2001.

Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 3-62; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 1994.

Joas H., *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013.

Joas H., *Valori, società, religione*, a cura di U. Perrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014.

Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS VII; trad. it., *Antropologia dal punto vista pragmatico*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.

Kant I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in Id., *Berlinische Monatsschrift*, nov. 1784, pp. 385-411; trad. it. a cura di G. Solari e di G. Vidari, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti postumi*, Utet, Torino 1965, pp. 123-139.

Kant I., *Kritik der Urtheilskraft*, in Id., *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, pp. 165-485; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff 1964.

Köhler W., *The Place of Value in a World of Facts*, Liveright Publishing Corporation, New York 1938; trad. it. di R. e G. Porfidia, *Il posto del valore in un mondo di fatti*, Giunti – G. Barbera, Firenze 1969.

Krijnen C., *Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie*, in C. Krijnen, M. Ferrari, P. Fiorato (Hrsg.) *Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, pp. 35-84.

Krijnen C., *Heinrich Rickert e la fondazione del sociale dal punto di vista della filosofia dei valori*, in *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 69-85.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1921.

Kuttig L., *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert: Zum Prozess der Ontologisierung in seinem Spätwerk eine Analyse unter Berücksichtigung nachgelassener Texte*, Die Blaue Eule, Essen 1987.

Lazzari R., *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in AA. VV., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 187-204.

Lazzari R., *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, FrancoAngeli, Milano 2002.

Lazzari R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2009.

Locci M., *Emil Lask e il neocriticismo*, in «Rivista di storia della filosofia», 3, 2001, pp. 415-428.

Locci M., *Giudizio e soggettività in Emil Lask*, in «Rivista di storia della filosofia», 4, 2003, pp. 693-711.

Lotze R. H., *Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen.*, Hirzel, Leipzig 1874; trad. it. *Logica* a cura di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano 2010.

Luft S., *The space of culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp & Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Lukács G., *Emil Lask. Ein Nachruf*, in «Kant-Studien», 22, 1918, pp. 349-370; trad. it. di C. Tommasi in Id., *Sulla povertà di spirito*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 171-195.

Marchesini R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Makkreel R. A., *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: On the conceptual distinction between Geisteswissenschaften and Kulturwissenschaften*, in R. A. Makkreel and S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2010, pp. 253-271.

Masi F., *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata 2010.

Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet 2004.

Melandri E., *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007.

Michelini F., *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Michelini F., *Teleologia*, in Michelini F., Davies J. (a cura di), *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, Mimesis, Milano 2013.

Morganti F., Carassa A., Riva G. (a cura di), *Intersoggettività e interazione. Un dialogo tra scienze cognitive, scienze sociali e neuroscienze*, Bollati Boringhieri, 2010 Torino.

Morrone G., *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Catanzaro 2013.

Nachtsheim S., *Emil Lasks Grundlehre*, Mohr, Tübingen 1992.

Nachtsheim S., *Zum begründungsprogramm bei Emil Lask*, in E. W. Orth, H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, pp. 501-518.

Nachtsheim S., *Alcune osservazioni sulla ricezione kantiana di Emil Lask*, in AA. VV., *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 167-204.

Norris P. & Inglehart R., *Sacred and Secular. Religion and Politics worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. di G. Ballarino, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna 2007.

Oliva L., *La funzione come validità dell'oggetto. Uno studio sul neokantismo di Heinrich Rickert*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Paci E., *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, G. Principato, Milano Messina 1940.

Pagano R., *L'interpretazione della Zweiweltentheorie di Emil Lask nel suo confronto con gli antichi*, in «Syzetesis», 1, 2015, pp. 33-47.

Pastore A., *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, in «Sophia», 2, 1934, pp. 263-279.

Petrella D., *La "silenziosa esplosione del neokantismo". Emil Lask e la mediazione della fenomenologia di Husserl*, Aracne, Roma 2012.

Pettoello R., *Un "altro ottocento tedesco". Storia della filosofia e ritorno a Kant in F. E. Beneke*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, 1990, pp. 81-111.

Picard M., *Values Immediate and contributory and their Interrelation*, The New York University Press, New York City 1920.

Pierson G. N., *Lotze's concept of value*, in «The Journal of Value Inquiry», 22, 1988, pp. 115-125.

Pinotti A., Tedesco S. (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia, evo-devo*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

Plessner H., *Frühe philosophische Schriften I*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3<sup>a</sup> ed., Walter de Gruyter & co, Berlin-New York 1975; trad. it. di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Plessner H., *Gibt es ein Fortschritt in der Philosophie?*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IX, a cura di G. Dux, O. Marquard ed E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 169-191.

Plessner H., *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Schriften, VIII, Conditio humana*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di O. Tolone *Il compito dell'antropologia filosofica (1937)*, in H. Plessner, *Antropologia Filosofica*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 46-76.

Plessner H., *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; trad. it. di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Poggi S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

Prezioso C., *Le critiche di Roman Ingarden al concetto rickertiano di dover-essere*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 163-174.

Redaelli R., *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, Quodlibet, Macerata 2016.

Rosshoff H., *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Grundmann, Bonn 1975.

Rossi P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.

Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (1927)*, Mit einem Anhang von Maria Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. Durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. V. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009; trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

Scheler M., *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009.

Schnädelbach H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Alber, Freiburg/München 1974; tr. it. a cura di G. Moretto, con un'introduzione di C. Cesa, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, Morano, Napoli 1990.

Schuhmann J., Smith B., *Two Idealisms: Lask and Husserl*, in «Kant-Studien», 83, 1993, pp. 448-466.

Signore M., *Cultura e "Wertbeziehung"*, in H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J.C.B Mohr (Paul Siebieck), Tübingen 1926; trad. it. di L. Rossetti e M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979, pp. 7-44.

Signore M., *I modi dell'essere del mondo. Problemi di ontologia*, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 81-94.

Sommerhäuser H., *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Ernst-Reuter-Gesellschaft, Berlin 1965.

Spinelli A., *Vita, teoria e valore nel pensiero di Emil Lask*, tesi di dottorato, Università degli studi di Messina 2010.

Szilasi W., *Das logisch Nackte. Bemerkungen zu einem Grundbegriff des Philosophen Emil Lask*, in *Natur und Geschichte. Festschrift für Karl Löwith*, Stuttgart-Berlin, Kolhammer 1967, pp. 333-341.

Toepfer G., *Organismo*, in F. Michellini, J. Davies (a cura di), *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, Mimesis, Milano 2013, pp. 207-230.

Tomasello M., *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge Mass., Harvard University Press 2014; trad. it. di M. Riccucci, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna 2005.

Tomasello M., *The ultra-social animal*, in «European Journal of Social Psychology», 44, 2014, pp. 187-194.

Troeltsch E., *Etica, religione e filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Napoli 1974.

Tuozzolo C., *Emil Lask e la logica della storia*, FrancoAngeli, Milano 2004.

Weber A., Varela F. J., *Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundation of Individuality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2, 2002, pp. 97-125; Nuova edizione abbreviata (a cura di A. Weber): A. Weber, F. J. Varela, *Naturalizing teleology. Towards a Theory of Biological Subjects*, in L. Illetterati, F. Michelini (a cura di) *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris, Lancaster-New Brunswick 2008, trad. it., *Naturalizzare la teleologia: verso una teoria dei soggetti biologici*, in «Fenomenologia e Società», 4, 2008, pp. 30-50.

Weber Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. di B. Fiorino, *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995.

Weber, M. *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcellania, Brescia 2010.

Wolfe C. T., *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, in P. Pecere (a cura di), *Il libro della natura. I. Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Corocci, Roma 2015, pp. 273-300.

Zeidler K. W., *Das Problem des Einzelnen. Heinrich Rickert und Hermann Cohen zum 'härtesten Problem der Logik'*, in C. Krijnen, A. J. Noras (hrsg.), *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. Von H. Holzey und E. W. Orth, Band 28, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 175-204.

Zeller E., *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, in Id., *Vorträge und Abhandlungen*, Fues's Verlag, Leipzig 1877, pp. 479-526.