

SE



SAGGI E DOCUMENTI DEL NOVECENTO

GYÖRGY LUKÁCS  
DOSTOEVSKIJ

SAGGIE DOCUMENTI DEL NOVECENTO

·88·

GYÖRGY LUKÁCS  
DOSTOEVSKIJ

A CURA DI MICHELE COMETA

SE

Titolo originale:  
*Dostojewski. Notizen und Entwürfe*

© EREDI GYÖRGY LUKÁCS

© 2000 SE SRL  
VIA MANIN 13 - 20121 MILANO  
ISBN 88-7710-455-4

## INDICE

<i>Avvertenza</i>	9
DOSTOEVSKIJ	11
Appendice	85
<i>Note al testo</i>	89
POSTFAZIONE <i>di Michele Cometa</i>	133

## AVVERTENZA

La presente traduzione si basa sul testo stabilito da J. C. Nyíri in G. Lukács, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlaß von Georg Lukács), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1985. Si è pure tenuto conto della prima trascrizione del manoscritto lukácsiano (LAK M/222/1) ad opera di due allievi di Lukács, Agnes Heller e Ferenc Fehér.

Del progettato libro su Dostoevskij ci rimangono una serie di appunti sistemati dallo stesso Lukács in 162 buste oggi conservate al *Lukács Archivum és Könyvtár* di Budapest.

I titoli segnati sulle buste sono i seguenti: 1. Dostoevskij. Dante, Goethe etc.; 2. Dostoevskij. Forma epica. Romanzo criminale. Tolstoj e Dostoevskij; 3. Dostoevskij. Figure e materiali estetici; 4. Dostoevskij. Ateismo e nichilismo; 5. Dostoevskij. Spirito oggettivo; 6. Dostoevskij. Lo spirito oggettivo; 7. Dostoevskij. Complessi religiosi; 8. Dostoevskij. Filosofi tedeschi; 9. Dostoevskij. Rivoluzione; 10. Dostoevskij. La Russia e l'Occidente; 11. Polis, India. Ebraismo; 12. Dostoevskij. Prima e seconda etica; 13. Dostoevskij. Seconda etica; 14. Dostoevskij. Metafisica; 15. Cristianesimo. (Dottrina sociale.) Anabattisti.

Non è più possibile ricostruire l'esatta sequenza degli appunti (per altro non sempre conservati nelle buste) e dunque si può procedere ad una ricostruzione secondo l'ordine dato arbitrariamente ai frammenti dal personale dell'Archivio (come hanno fatto la Heller e Fehér), aggiungendo anche appunti non strettamente pertinenti con il saggio su Dostoevskij, o tentare una ricostruzione sulla base di uno schizzo dell'indice, per altro apocrifo, redatto da Lukács stesso, del quale non si trova più traccia nell'Archivio (come ha fatto J. C. Nyíri, il quale ha anche escluso gli appunti non strettamente pertinenti con il lavoro dostoevskijano). La seconda via, che certo va considerata un mero tentativo sulla base di un'ipotetica sequenza logico-tematica, è comunque da preferire rispetto alla prima, ed è quella dunque che si è adottata anche nella presente traduzione.

Pur nel rispetto assoluto del testo di Lukács (corsivi, parentesi, integrazioni e cancellature) si è cercato di rendere il testo più leggibile della mera trascrizione operata dal curatore ungherese soprattutto risolvendo le innumerevoli abbreviazioni usate da Lukács, che avrebbero richiesto, ognuna, una nota a parte, e modificando, solo quando strettamente necessario, la punteggiatura. Si sono per altro evitate le annotazioni sulle varie stesure, rilevate in base alla calligrafia, e in genere tutte le note di critica testuale, per le quali si rimanda all'edizione in tedesco. Si sono inoltre spostate in nota tutte le referenze bibliografiche indicate da Lukács. Tutti i titoli delle opere citate negli appunti sono riportati secondo l'edizione tedesca utilizzata da Lukács, anche per evitare a volte la confusione tra il titolo di un'opera (p. e. *Karamasoff*) e il personaggio (p. e. Karamazov). Le note tra parentesi quadra sono tutte del curatore italiano, il quale si è basato, per quel che riguarda le edizioni effettivamente usate da Lukács, sulle indicazioni dell'edizione ungherese, completandole e integrandole, quando necessario, con le indicazioni relative alle traduzioni italiane. Particolarmente importante è il rimando

preciso ai passi di Dostoevskij per comprendere il testo di Lukács. Si sono pertanto riportati in nota tutti quei passi di Dostoevskij indispensabili alla comprensione del testo, consapevoli però che in alcuni casi si sarebbero dovute citare parti intere dei romanzi. Il rimando puntuale alle traduzioni italiane è stato limitato ai passi citati esplicitamente nel testo, altrimenti si sono segnalate solo le traduzioni senza indicazione dei passi. Quando non diversamente indicato in nota, dunque, le traduzioni dei passi citati sono del curatore.

Si sono adoperate le seguenti convenzioni grafiche e abbreviazioni:

! :! = aggiunte a margine di Lukács

[ : ] = cancellature di Lukács

[...] = parola illeggibile

[ ] = aggiunte del curatore

- DRR F. Dostoevskij, *Racconti e romanzi brevi*, a cura di M. B. Luporini, Firenze, Sansoni, 1962, vol. III (*Memorie del sottosuolo*, *Il giocatore*, *L'eterno marito*).
- DRT F. Dostoevskij, *Romanzi e taccuini*, a cura di E. Lo Gatto, Firenze, Sansoni, 1958 sgg.: vol. I (*Delitto e castigo*), vol. II (*L'idiota*), vol. III (*I demoni*), vol. IV (*L'adolescente*), vol. V (*I fratelli Karamazov*).
- Epistolario G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di Éva Karadi e Éva Fekete, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- NE G. Lukács, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlaß von Georg Lukács), a cura di J. C. Nyíri, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1985.
- SF G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Berlin, Egon Fleischel & Co., 1911; trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, con uno scritto di F. Fortini, Milano, SE, 1991.
- TR G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin, Cassirer, 1920 (Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1962); trad. it. a cura di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, Milano, SE, 1999.

Desidero qui ringraziare Elio Matassi, che nel lontano 1980 nell'Università della Calabria mi donò la trascrizione del Manoscritto-Dostoevskij permettendomi i primi approfondimenti. Lo studio di questo testo è ormai legato al ricordo di amici perduti come Ferruccio Masini e Giampiero Cavaglia. Soprattutto a loro si deve questa edizione.

DOSTOEVSKIJ

[86]

DOSTOEVSKIJ  
DANTE, GOETHE ETC.

[87]

*Dostoevskij e Dante*: la seconda etica come apriori formale dell'epica. Posizione del tutto peculiare di entrambi: il contrario degli altri (Dante e il romanzo di formazione). La contrapposizione dei due. (Anche: il trarsi fuori dallo sviluppo storico – altro esempio: Cézanne e l'impressionismo.)

[88]

*Filosofia della storia della seconda etica*: paragone di Dante e Cervantes con Dostoevskij. La seconda etica non ha dei contenuti più vincolati (nesso con la greicità, [: e :] con la gerarchia e con il sistema adeguato). Tutto deve essere schiantato – per via della possibilità del luciferino-geoviano.<sup>1</sup> Per questo solo oggi il nuovo contenuto. (Nel libro: il capitolo sull'ateismo *prima* della seconda etica; Dostoevskij però non conosce se stesso.) Byron.

[89]

*Dante* Psicologia dell'anima.<sup>2</sup> L'anima separata dal corpo conosce se stessa senza mediazioni, come gli angeli.<sup>3</sup>

Stato: istituzione *contro* il peccato.<sup>4</sup>

*Orgoglio* come vizio fondamentale<sup>5</sup> – Umiltà come virtù.

*Cerimonia e Interiorità* (assoluzione) Guido da Montefeltro.<sup>6</sup> Su ciò Rm 2, 25.<sup>7</sup>



[90]

*Lessing!*

*Nathan Al-Hafi*: Chiedere denaro in prestito non è molto diverso da chiedere l'elemosina; come dare in prestito, dare ad alto tasso, s'intende, non è molto diverso da rubare.<sup>8</sup>

*Nathan*: E poi che vuol dire popolo? Il cristiano e l'ebreo son forse cristiani ed ebrei prima che uomini?<sup>9</sup>

*Nathan*: Il vero mendicante è pur l'unico vero sovrano.<sup>10</sup>

*Recha*: Dio appartiene dunque a qualcuno? curioso Dio che è la proprietà di un uomo e ha bisogno che si combatta per lui! [...] E come si fa a sapere *per* qual lembo di terra si è nati.<sup>11</sup>

Le vere azioni dei massoni mirano a rendere superflua la maggior parte di ciò che comunemente si chiamano le "buone azioni".<sup>12</sup>

*Stato per l'uomo.*<sup>13</sup>

[91]

*Wilhelm Meister* Virtù e classe. (Prima etica assoluta.)<sup>14</sup>

*Wilhelm Meister* come il propriamente artistico. Novalis pretende – quando dice forma – il trascendere. Nesso: nobiltà = possibilità della poesia come categoria della vita: formazione<sup>15</sup> – Sotto questo riguardo la poetica del Rinascimento sugli eroi della tragedia.

(Romanzo e dramma.)<sup>16</sup>

*Irresistibilità del peccato.*<sup>17</sup>

Mancanza di contrasti in Dostoevskij: nesso con il concetto di realtà. Se realtà e ideale entrano in contrasto, anche l'azione e la contemplazione (il pensiero, l'atmosfera, la poesia) debbono entrare in contrasto. Due possibilità: a) mantenimento del contrasto (qui la teoria del romantico), b) limitazione all'azione (strettoia: romanzo francese). – Il pensiero in Dostoevskij è però sempre azione. (Che questo sia riconducibile al contrasto tra romanzo d'avventura e romanzo poliziesco?)

*Anima bella*: nessun dover-essere.<sup>18</sup>

Umanità come opera d'arte.<sup>19</sup>

[92]

*Novalis* su Goethe: ateismo artistico.<sup>20</sup>

Il romanzo non un continuum.<sup>21</sup> (Vale per tutti, con eccezione di Dostoevskij.)

*Dualismo* di poesia e vita come realtà storica: non è esistito – né mai esisterà (fiaba).<sup>22</sup> – «Poesia come modo d'agire universale dello spirito umano».<sup>23</sup>

*Filosofia della natura come etica.* Dottrina [: della debolezza :] della cattiveria come «debolezza ... come scarsa ricettività morale e mancanza di attrattiva della libertà».<sup>24</sup> Male e cattiveria «prodotti artificiali che l'uomo deve, secondo le norme della poesia e della morale, semplicemente annullare».<sup>25</sup>

Inclinazione al male – prova contro il peccato originale – le cose eterogenee si attraggono.<sup>26</sup>

Là dove ci sono bambini, c'è un'età dell'oro.<sup>27</sup>

[93]

*Professione nel romanzo* a) Romanzo d'avventura (epos). Vivere di modo che l'occupazione divenga il veicolo reale dell'azione. L'imborghesimento conduce questa linea o al di fuori della società (diritto, prima etica), e allora nasce il romanzo criminale, oppure [: dal :] (sul piano spaziale-temporale) fuori dall'ambito della cultura borghese (romanzo d'avventura – romanzo storico) b) Interiorizzazione: professione o completamente esteriore, oppure solo mezzo per la caratterizzazione (Goethe). In Dostoevskij è del tutto irrilevante: nell'anima si ritrova l'avventura.

[94]

*Romanzo e epos.* Che il romanzo nasca dall'isolamento? Iliade – Odissea – Don Chisciotte. I: (La sibilla grigia di Goethe) :!

(Dedurre da qui la prosa e il verso: Hermann und Dorothea.)<sup>28</sup>

Differenza della I: pura :! solitudine metafisica del dramma (prima etica come “portatrice”, come “simbolo” della seconda) e del mondano-visibile del romanzo. Perciò lotta tra le etiche e nostalgia dell'anima nel ro-

manzo. Qui devono essere comprese le due forme: dramma non-tragico<sup>29</sup> e Dante-Dostoevskij.

Epos: natura; romanzo: società. (Posizione della religione: India, Dante.) Tolstoj come scrittore epico in confronto a Flaubert (problematicità). La "natura" è in Goethe sociale (Wahlverwandschaften).<sup>30</sup> Problemi della trascendenza!

Critica della convenzione in Tolstoj.<sup>31</sup>

Talento novellistico dello scrittore epico.<sup>32</sup>

*Professione e durée.*<sup>33</sup>

*Nella transizione a Tolstoj da Goethe.*

[95]

|: Niels Lyhne :|

*Romanzi della disillusione.*<sup>34</sup> Don Chisciotte come prototipo. (Forse dal punto di vista formale: derivazione dal romanzo d'avventura; ma "nuovo" senza analogia prima di Dostoevskij. Chisciotte – Dostoevskij come opposti. Il nichilismo buddhista di Tolstoj come esito finale: Tolstoj in questo senso completamente europeo, su ciò poi come contrasto l'Europa di Dostoevskij.)

[: Il dialogo di Niels Lyhne con Fennimore.<sup>35</sup> Fennimore: E ce ne sono tante delicatezze, che sono così, senza senso:]<sup>36</sup>

Il "letterario" in ciò: vita come poesia; anche Don<sup>37</sup> Chisciotte come modello (inserire qui Novalis come tentativo disperato).

Niels Lyhne: vita come poesia (dialogo con la madre),<sup>38</sup> Erik.<sup>39</sup> Il nichilismo di Jacobsen. *Poesia come pubertà, Erik*<sup>40</sup> La stanchezza di Niels Lyhne: « questa frequente rincorsa per un salto che non veniva compiuto mai ».<sup>41</sup>

*Disillusione* come programma dell'ateismo.<sup>42</sup>

*Lotta contro la convenzione.* L'adesso della signora Boye,<sup>43</sup> l'adesso di Fennimore.<sup>44</sup> Anche Vronskij e Anna:<sup>45</sup> questo manca in Dostoevskij – (forse per questo non vi è disillusione). Per convenzione come realista: compromesso; per compromesso – lordura.<sup>46</sup> Niels Lyhne, se il suo amore non fosse più nobile di colei che amava.<sup>47</sup> Vronskij e Anna.

[96]

*Romanzo della disillusione* |: II :| Jacobsen concepisce Niels Lyhne come tipo del passato. (In questo la piatezza dell'ateismo europeo occidentale.) Lettera a G. Brandes.<sup>48</sup> Niels Lyhne tratta dei « cattivi liberi pensatori ». <sup>49</sup> Storicamente tra il 1830 e il 1864. <sup>50</sup>

Irrelevanza dell'individuo: Flaubert (transizione a Tolstoj).

[97]

*Hebbel*

*Poesia* « il cui vero compito consiste nel rendere nuovamente fluente l'antico fossilizzato e di ricollegare, tramite arcani fili, i singoli esseri che gelano in se stessi ». <sup>51</sup>

Omero, « che non dipende come tutti più tardi dalle idee che gli uomini si fanno del mondo, ma solo dal mondo stesso ». <sup>52</sup>

## [2]

[18]

DOSTOEVSKIJ  
 FORMA EPICA  
 ROMANZO CRIMINALE  
 TOLSTOJ E DOSTOEVSKIJ

[19]

*Per il romanzo criminale:* andare fino in fondo (far saltare le "istituzioni",<sup>53</sup> seconda etica) delitto necessario (per esempio Rogožin – Myškin). Europa occidentale: tentativo di andare fino in fondo *psicologicamente*: discrepanza tra psicologia e azione; analisi invece che anima; scienza invece che arte. Nessuna vita, perché non vera – e la psicologia senza una vera necessità. (Ciò viene sentito – e si cerca una necessità (analitica) causale. Da ciò scaturisce però una nuova discrepanza materiale: o l'accaduto rimane fondabile (prima etica); risultato: noia, oppure il fondamento viene tratto da un'altra sfera come ciò che si dovrebbe fondare; risultato: eterogeneità.) Dostoevskij sente anche – Turgenev<sup>54</sup> e Tolstoj come non autentici. Puškin, il romantico, è il suo fraintendimento: egli scambia il suo (romantico) non-fondare-ancora per la sua tecnica della necessità metafisica evidente. Ma come dice nel discorso su Puškin,<sup>55</sup> se Bolkonskij<sup>56</sup> deriva da Onegin<sup>57</sup> – allora Bolkonskij è più perfetto di Onegin. E Dostoevskij non ha nulla a che fare con tutto questo sviluppo. Gli allievi di Dostoevskij parimenti lo fraintendono: essi pongono al posto della sua metafisica una patologica improvvisazione. (Su ciò: *metafisica dell'epica*: il declinare del romanzo moderno nell'"intrattenimento".)

[20]

*Ruolo del "teoretico" nell'epica.* Estetica romantica, immagine del mondo e caratteristica (Goethe). Solo in

Dostoevskij. Azione. Importante: determinare la posizione del dialogo etc.: comprendere dal punto di vista compositivo per esempio la confessione di Versilov, il destino della vita di Zosima, la confessione di Ippolit. (Pure destino: il suicidio di Kirillov.)

[21]

Dostoevskij non ha mai dato forma ad un *matrimonio*. O fallisce (o vince) un grande amore (Raskol'nikov – Sonja, Myškin – Aglaja – Nastas'ja Filippovna, Dmitrij – Ivan – Katarina – Grūšen'ka etc.) oppure è una situazione dopo un matrimonio (Versilov – Epàncin). Vicinanza con il dramma. Tecnica della catastrofe (derivarla dalla seconda etica – e Puškin come precursore). Rapporto con l'*epos* (Omero, il Canto dei Nibelunghi), in opposizione al romanzo dove si produce un mondo dalla durée e dalle istituzioni oggettive (Goethe, Jean Paul, Balzac, Flaubert, Tolstoj) qui si tratta di una sfera del destino (relazione con Dante).

[22]

*Notanda* |: V :|

Categorie estetiche come immagini di vita: romanzo (Wilhelm Meister. Il romanzo della "disillusione"). Dostoevskij è il primo che non ce l'ha (ad eccezione di Raskol'nikov).

Gradi e tipi negli altri.

[23]

*Contenuti della seconda etica come realtà:*

Il problema dell'"incantamento" come realtà della metafisica: Cervantes – Wilhelm Meister – Novalis (disillusione: Flaubert, Jacobsen, Tolstoj). La posizione completamente nuova di Dostoevskij: al di là di questo contrasto. – Lato poetico di quanto mostrato sopra.

[24]

*Epico e drammatico:* prima-seconda etica. Kleist – Hebbel da una parte. Tolstoj dall'altra. Perché Dostoevskij non è drammatico.

Fiducia come *il* problema tragico.<sup>58</sup> Non più un problema in Dostoevskij. (Epos: religioso.)

Essere del corpo nell'epica.<sup>59</sup>

Figure tragiche nelle *Wahlverwandtschaften*.<sup>60</sup>

Verso.<sup>61</sup>

Artificialità esclusa dal dramma<sup>62</sup> (dramma moderno).<sup>63</sup>

Morte.<sup>64</sup>

Azione eroica immediata.<sup>65</sup>

[25]

*L'orrendo*

*Romanzo criminale* Sfondamento della realtà (ultra-terreno come realtà psichica [...])<sup>66</sup>.

1) Costruzione complicata ma concentrata. Caso. Dunque novellistica (drammatica) – contrasto con il romanzo d'avventura.

2) Tensione.

[: 2a) Relazione con la professione altrimenti a) secondario (psicologia) b) esotico (romanzo d'avventura) :]

3) Non psicologico.

4) Intellettuale-combinatorio. Tensione come [...].<sup>67</sup> – Critica della psicologia in Dostoevskij.

5) Intricati nessi causali (interiorizzati in Dostoevskij: colpa. La morte di Arkadij e di Olja).<sup>68</sup>

6) Sentimento etc. come dati di fatto: non analizzati, solo come elemento dell'azione (Dostoevskij destinale).

/Per: 1) La tecnica dei "giorni" in Dostoevskij. Raskol'nikov è ancora una novella. Le altre sono novelle composte in un tutto: più slegate nei romanzi medi, nel modo più stridente nei Karamasoff. Per esempio l'Idiot, prima giornata: Nastas'ja Filippovna.<sup>69</sup>/

7) Andar oltre il diritto e l'etica (anche nel detective: truffa etc. Sonja e Raskol'nikov).

8) Lotta pura – drammatica.

[26]

*Tolstoj*: lotta contro il Cristianesimo: contro la trascendenza. La morte deve divenire immanente, come

in natura. Perciò la vicinanza alla natura come ideale (non cristiano). I: Il mugic non è un cristiano :I Lettera a A. A. Tolstoj 1° maggio 1858.<sup>70</sup>

*Epos e romanzo.* Epos come contrario del dramma, là senza durée come elevazione, qui durée come elevazione (Omero, Dante, Nibelungen / Rache!,<sup>71</sup> Dostoevskij). Romanzo: immersione nella durée. I momenti liberatori raffigurati – essi però non sono raffigurati (qui: Io empirico. Quale Io nell'epos), per esempio Bolkon-skij ad Austerlitz. Vronskij e Karenina in occasione della malattia di Anna<sup>72</sup> (Flaubert e Stendhal. Crudeltà del romanzo – Qui: posizione nello sviluppo storico di Stirner. Da Cervantes / il crudele / a Sterne, Jean Paul, Dickens – Dostoevskij).<sup>73</sup> Il problema del "ridicolo" come durée. Problema e problema dell'Io.

La contessa A. A. Tolstoj nota la superbia della mistica (come immanenza) nella lettera del 21 aprile 1859.<sup>74</sup>

*Ammissione dell'immanenza:* «Oltre a ciò è la vita che crea in me la religione, e non la religione che crea la vita» etc.<sup>75</sup>

*Massima:* «vivi in modo che ognuno possa morire e tu non abbia a provar pentimento».<sup>76</sup>

Che l'immanenza di Tolstoj sia un'autosoppressione di questo concetto? Felicità e serenità devono coincidere. L'impedimento (il non-redento) deve essere proiettato nella cultura (poiché ogni etica immanente è una filosofia della natura: Tolstoj considera il mugic dal punto di vista della filosofia della natura; gli apocalittici che trascendono la natura da un punto di vista storico-filosofico). Così la dottrina della redenzione – mondana – di Tolstoj deve essere suicida: a) essa è estetica – e sopprime l'arte, b) (più importante) essa non vede ciò che trascende (verso ciò che – separato dalla felicità – tende alla serenità) della cultura: assolutizza la cultura – e crea (per anelito alla felicità) una profonda asceti I: (anche convenzione: come natura superiore, per esempio il matrimonio) :I<sup>77</sup>

Immanenza:<sup>78</sup> perdonare i peccati "direttamente":<sup>79</sup> sempre la tendenza di portare questa vita, così com'è,



alla perfezione. Il mediatore: quasi solo un simbolo della trascendenza<sup>80</sup> Quand'anche vengano posti "il peregrinare, l'approssimarsi" etc.<sup>81</sup> – essi sono comunque immanenza; come nell'eros.

Perché muoiono i bambini?<sup>82</sup>

Vanità del mondo. Distaccarsi « non rompendo con violenza questi legami ma, come una farfalla viva, volar via dalla propria larva ».<sup>83</sup>

[27]

*Tolstoj e Dostoevskij*: relazione con l'idea. Dostoevskij: idea come realtà, come fondamento della realtà. Tolstoj: irrilevanza delle idee (di quelle umano-culturali) in rapporto alla natura (al fisiologico). Perciò: Dostoevskij: dialogo, Tolstoj: disprezzo del dialogo. (Evidente nella relazione tra Kitty e Levin.)<sup>84</sup>

[28]

! Sui proprietari: Idiot !<sup>85</sup>

! Letteratura sui possidenti: Dostoevskij a Strachov 1871 !<sup>86</sup>

Tolstoj e Dostoevskij (per spirito oggettivo e seconda etica): *Esecuzione capitale*. Dostoevskij interessato a quel che accade ad un giustiziato – come viene fecondata la sua anima; Tolstoj l'elemento meccanico, violento (il male) che conduce il giustiziando al misfatto.

Dostoevskij sull'essere russo di Anna Karenina – in opposizione all'Europa e in riferimento alla prima e alla seconda etica.<sup>87</sup>

Tolstoj un mondo convenzionale sociologicamente limitato, « nobile moscovita delle classi medio-alte »<sup>88</sup> – Assoluti: morte, nascita: conseguenza a) vicinanza all'epos, b) crisi della seconda etica. Entrambi: felicità come evidenza. Categorie dell'anima raggiunta.<sup>89</sup> Presupposto: completa autonomia di questa ragion pratica / quella che costituisce la seconda etica / da ogni ragion "pura" le cui istituzioni hanno carattere fenomenologico (la filosofia dimostra solo – ludicamente – ciò che si sa comunque. Anna Karenina.)<sup>90</sup> Perciò: nessuna immediatezza.

Per la *letteratura sui possidenti* (anche skitàlec – anche romanticismo) Penetrazione slava dell'esistenza del tipo-Herzen<sup>91</sup>-Rudin.<sup>92</sup>

[29]

[ : Peccato originale del non-conoscere : ]<sup>93</sup>

## [3]

[157]

DOSTOEVSKIJ  
FIGURE E MATERIALI ESTETICI

[6]

Perché Dostoevskij non scrisse in versi: problematica (Solness<sup>94</sup> dovrebbe essere scritto in versi).

Dostoevskij non ha scritto alcun romanzo. Con l'ideale (Schiller: eroismo immediato. Realtà / Cominciare dal Dunkel<sup>95</sup> / |: Vergognarsi, ridicolo :!).

La "vita viva"<sup>96</sup>

Dostoevskij: la demonia ha acquistato senso.<sup>97</sup>

[7]

Schiller. La poesia di Schiller va sempre dapprima un passo oltre la natura e poi brama ritornarvi.<sup>98</sup>

[8]

*Karamasoff* |: I :|

L'azione eroica immediata.<sup>99</sup>

La certezza di Eckhart della scintilla: il popolo russo e lo starec.<sup>100</sup>

*Mentire a se stessi.*<sup>101</sup>

Marta e Maria.<sup>102</sup>

*Rakitin* e Miusov come due generazioni dell'ateismo europeo.

*Valori Mitja.*<sup>103</sup>

*Colpa russa*: ognuno di noi è colpevole per tutti e per tutto nel mondo, questo è incontrovertibile – e non solo per via di un'universale colpa mondiale, ma ogni singolo per tutti gli uomini della terra. Questa consapevolezza è il coronamento della vita.<sup>104</sup>

!: *Via d'uscita dal peccato* « Renditi responsabile dei peccati degli uomini »<sup>105</sup> Mitja (Bimbini).<sup>106</sup>

*Ridicolo.*<sup>107</sup>

« Tutti i veri russi sono filosofi » Mitja<sup>108</sup> :|

*Ivan sull'amore per il prossimo:*<sup>109</sup> *il problema russo: il ritrovarsi dell'anima è il trovare gli altri. Ivan (e Ver-silov etc.) che non lo possiede (non crede in Dio) non è un russo (come concetto di valore).*

! *Isolamento* come periodo necessario (forse: la "compiuta peccaminosità" di Fichte. Anche ebraico. I seguaci di Franck:<sup>110</sup> il Messia può venire solo ad eresia compiuta.<sup>111</sup> È il tempo di Dostoevskij (per il problema della *realtà* che termina con l'isolamento: anche Ras-kol'nikov)<sup>112</sup> !

[12]

! *Karamasoff* II !

Tutti gli uomini. Nessun inferno.<sup>113</sup> La preghiera di Maria<sup>114</sup> per i dannati.<sup>115</sup> *Contro Cristo.*<sup>116</sup>

*Cattolicesimo. Cristo non può più dir nulla* (Inquisitore).<sup>117</sup>

*Impotenza della bontà: Alëša dimentica* nel giorno decisivo Dmitrij.<sup>118</sup> Ammonizione dello starec.<sup>119</sup> Cristo è venuto anche per gli animali (Zosima).<sup>120</sup>

[10]

*Karamasoff* !: III !

L'uomo nuovo di Mitja<sup>121</sup> e il problema del cercare.<sup>122</sup>

Luciferino del Diavolo.<sup>123</sup>

*Ivan* (Il Diavolo) Non lo sai neppure tu, a che scopo ci vai! Oh, quanto daresti per saperlo!<sup>124</sup> *Per realtà:* l'estrema oscillazione del tipo-Ivan è: tra l'essere e il non-essere di Dio (sono atei che credono in Dio / forse Kirillov è un'eccezione /) perciò come conseguenza del non-essere di Dio: non una nuova morale, piuttosto: tutto è permesso (e devono fallire). Devono essere rappresentati – allusivamente – il nuovo, silenzioso, Dio, bisognoso del nostro aiuto<sup>125</sup> e i suoi credenti (Kalaev)<sup>126</sup> che si credono atei – (Che vi siano tre livelli di ateismo: 1) Niels Lyhne, 2) Ivan Karamazov, 3) Kalaev?)

[9]

*Dostoevskij non raffigura geneticamente*, come il romanzo (Wilhelm Meister come paradigma): incondi-

zionata casualità dei presupposti (essi sono "dati") – e poco importanti: in tutto ciò lo stesso sarebbe divenuto un'emanazione.

*Azione eroica immediata* (e rapporto con il Romanticismo).

*Azione e riflessione.*

*Valore della durée.*

*Valori.*

*Realtà.*<sup>127</sup>

*Durata* Niels Lyhne: In generale non si può dire che si viva veramente. Per lo più si esiste soltanto.<sup>128</sup>

[11]

*Peccato originale.* Relazione con Geova e con Lucifero. Noi *non* ci siamo nutriti dall'albero della conoscenza. Dobbiamo agire come se sapessimo tutto – e non sappiamo nulla. (Ivan<sup>129</sup> forza Nelly per salvare Nataša. Erniedrigten.)<sup>130</sup> Alëša dimentica Dmitrij quando muore lo starec.<sup>131</sup> Cosa conosce allora il buono? E la relazione tra il principe Myškin e Aglaja va trattata qui. E tuttavia questo deve essere separato esattamente sia dalla sua cecità che dal napoleonico dominio della vita.

[13]

*Seconda etica come realtà:* in Dostoevskij come vita (vita vivente). In Tolstoj come sentimento, Bolkonskij ad Austerlitz, Levin, Nicolaj Rostov<sup>132</sup> dopo aver perso alle carte.<sup>133</sup> Ma perciò a) transitorio, b) come mera felicità (ritorno alla natura – invece che superamento della cultura). – Nel Romanticismo tedesco come idea: *ironia*. Frivolezza in questo. L'acume di Hegel che è il culmine del soggettivismo, e il suo diritto di essere in polemica con essa (essa è come idea frivola e ipocrita).<sup>134</sup> Relazione con il Cristianesimo (preghiera all'imperatore – il conservatorismo di Kierkegaard). A partire dalla seconda etica lo Stato è a) non-essente-malvagio (India – Tolstoj), b) il sacrificio dell'anima<sup>135</sup> (rivoluzione), c) realtà superata ma essente (come per la prima etica natura – biologica). Dostoevskij – significato di Bisanzio (Ivan e Zosima).<sup>136</sup>

[14]

*Per realtà dell'anima* Transizioni del mondo della fantasia e della verità: Myškin e Rogožin, Raskol'nikov e Svidrigajlov. Culmine in Ivan Karamazov.

*Sonja su Katerina Ivànovna*: lei stessa non nota come è impossibile che vi sia giustizia tra gli uomini – è come un bambino.<sup>137</sup> Su ciò il principe Šč. su Myškin e il regno di Dio.<sup>138</sup> *Bambino e sostanza dell'anima*, su ciò: problema del ridicolo – e spirito oggettivo.

[15]

Schiller e Dostoevskij. Il problema del gesuitismo. Marchese di Posa<sup>139</sup> e gli eroi di Dostoevskij – le idee ginevrine<sup>140</sup> di Versilov: virtù senza Cristo – astrattezza (problema della realtà).

Anche realtà per Schiller: Katerina Ivànovna (la figura schilleriana) in confronto a Grūsen'ka. Rapporto con la realtà (lo scherno di Ivan durante il processo). Dolgorukij. Come problema principale: già nel "Dunkel der Großstadt" (per esempio p. 115,<sup>141</sup> anche nello "Spieler").<sup>142</sup> (Il "letterario" nel "Dunkel".)<sup>143</sup> Perché che egli menta:<sup>144</sup> Peer Gynt<sup>145</sup> – Contrasto: Liza.<sup>146</sup> Egli è però oppresso dalla "vita viva".<sup>147</sup>

Popolo e Dio. Lo "skitàlec".<sup>148</sup> Critica slava sui fondamenti.<sup>149</sup>

*Ebraismo*. La magia è possibile (la cabbala pratica), ma non è permessa da Kimchi.<sup>150</sup> Già R. Yişhaq Luria la proibisce.<sup>151</sup>

[16]

Composizione? (Catastrofi. Intensità. / Non condotto sino alla fine /) L'amore: né tragico né idillico. Relazione con il dramma – in rapporto alla seconda etica.

Le creature inferiori – in rapporto alla seconda etica.<sup>152</sup>

[17]

*L'interiorità e l'avventura*.<sup>153</sup> I "valori" del mondo. Il problema dell'"anima" come paesaggio. Per la vita e per la morte. Il romanzo criminale di Dostoevskij (an-

che in rapporto alla quotidianità metapsicologica dell'anima / scetticismo nei riguardi della psicologia /).

Livello di vitalità a) Rogožin, Dmitrij etc. b) Raskol'nikov, Ivan c) Myškin, Alëša.

(Svolta verso la filosofia della storia.)

[180]

Dostoevskij e il romanzo (crimine e follia):<sup>154</sup> non vi è nessuna "nullità".

[173]

*Pensieri come sentimenti* Kraft,<sup>155</sup> Kirillov – Stavrogin.<sup>156</sup>

*Dall'idea [...]:*<sup>157</sup> Kirillov, Stavrogin, Raskol'nikov. – Dolgorukij come caricatura (per: bambini: Alëša e Ivan come studenti ginnasiali).

*Werdender*<sup>158</sup> come pendant al Raskol'nikov: fanatismo dell'idea – e caduta dell'idea.

[186]

*La tragicità* degli eroi di Dostoevskij sta nel fatto che non vi è un'armonia prestabilita tra l'idea e la vita. O fallisce l'anima, o fallisce la relazione dell'uomo con i differen[...]!<sup>159</sup> (Relazione con Schiller e Ibsen.)

[99]

«È inevitabile che succedano scandali; però guai a colui che li provoca».<sup>160</sup>

*Suicidio* Ippolit si sarebbe sparato anche senza tisi.<sup>161</sup>

*Il pensiero doppio.* L'“esser comuni” e la comunità. Problema: anima e psiche. Distanza dell'anima (Myškin e Keller<sup>162</sup> Lèbedev).<sup>163</sup>

*Il regno di Dio in voi.* La sostanza dell'anima (seconda etica) del mondo di Dostoevskij fa sì che lo stato dell'essere redenti sia dato come problema della vita; in ogni altra opera ognuno cerca la propria anima – per questo il mondo empirico è sempre presente e insuperabile. In Dostoevskij esso è visibile solo come attraverso un velo: il suo mondo è il caos del solipsismo etico.

Perciò: nostalgia di un *perdono* universale (perché allora il solipsismo sarebbe superato): si esperisce: solo un passo, solo un movimento – e il velo cade; e poiché questo è impossibile, si odia l'altro, oppure se stessi, a seconda di come si percepisce la causa. Molto forte Ippolit.<sup>164</sup> Come visione del mondo positiva: il fratello morto dello starec Zosima.

[100]

*Insuperabilità della natura insensata.* Cristo a) come natura (La deposizione di Holbein)<sup>165</sup> b) come cultura: il Grande Inquisitore.

*Per tensione* I: Lèbedev – Ivolgin :<sup>166</sup> La situazione di Ippolit come morente: se prima non deve uccidere dieci uomini.<sup>167</sup> Qui relazione con il dramma (che si svolge *solo* in queste sfere): ma lì questa costellazione è un apriori della psiche e dell'azione (e perciò non compare), in Dostoevskij solo un presupposto interiore della vita: non la si sopporta dunque, ma si vuole anche venirne fuori. Il dramma moderno cerca gli eroi (Ibsen), il dramma antico dà forma agli eroi (Shakespeare). Dostoevskij chiede, come si vive da eroe (o come analoga sostanza dell'anima)? Nel dramma si è eroi, ma non si *vive* da eroi. Il dramma nasce (per esempio Hilbert), quando si esclude non-drammaticamente<sup>168</sup> la vita. Paralleli tra Ibsen e Dostoevskij nel problema; ciò però che in Ibsen porta alla modificazione della forma, qui invece conduce alla forma. (Sviluppare il nesso con Dante.) Analogie con Ippolit: Raskol'nikov, Svidrigajlov, Rogožin, Dmitrij, Kirillov.

*Il fare a pezzi* Aglaja e Myškin «nient'altro che la verità e proprio perciò ingiusto».<sup>169</sup> Liza e Alëša.

I: Sonja e Raskol'nikov. Fa parte dello spirito obiettivo :|

*Peccato originale* Myškin e Nastas'ja Filippovna.<sup>170</sup>

[...] Riconosciuto da Myškin.<sup>171</sup> Il generale Ivolgin<sup>172</sup> cosa rimane se Myškin e Alëša falliscono? Il monaco e il saggio (indiano) non sono nostre forme di vita – lo starec manda Alëša nella vita. E tuttavia: azione buona (Ippolit)<sup>173</sup> I miti ebraici degli angeli.



[177]

*Notanda per Dostoevskij* Anche Rogožin [...].L'astrattezza della [...].<sup>174</sup> (Il dialogo [...] Myškin.) Il non-poter-odiare (deducibile metafisicamente).!:(Io non mi sono potuto sacrificare) :!<sup>175</sup>

Psicologia della sfiducia e della menzogna.

[185]

*Lunghezza ed ampiezza del mondo* Myškin: 2 o 3 idee.<sup>176</sup> Svidrigajlov: russi e Russia,<sup>177</sup> Versilov.<sup>178</sup> Stavrogin: in entrambi i poli la stessa bellezza.<sup>179</sup> Le grand dais.<sup>180</sup> Ascesa e decadenza da ciò.*Ridicolo:* Myškin.<sup>181</sup>*Schiller* Raskol'nikov sulla madre e la sorella.<sup>182</sup> Lo stesso Nastas'ja Filippovna su Aglaja<sup>183</sup> e su Myškin.<sup>184</sup> (Qui relazione con il regno di Dio e con il nichilismo: la prova etica del non-essere di Dio.) La menzogna necessaria che si cela in [...].<sup>185</sup> (Parallelo con Ibsen – Il mio saggio su Novalis: Novalis: «là dove non ci sono dèi, ci sono fantasmi».)<sup>186</sup> Evgenij Pàvlovič e Myškin<sup>187</sup> – Svidrigajlov su Raskol'nikov,<sup>188</sup> inoltre sull'impazienza Porfirij Petrovič<sup>189</sup> !: Sokol'skij – Dolgorukij :!<sup>190</sup> L'azione eroica immediata.*Sullo sviluppo di Dostoevskij.* La relazione sociale diviene metafisica: 1) Periodo: Die Erniedrigten, Aus dem Dunkel der Großstadt 2) Raskolnikoff, gioventù – Dämonen 3) Karamasoff.<sup>191</sup> – Vi sono solo *atei russi* perché solo là il problema di Dio è un problema del popolo (morale e sociale). Il Romanticismo tedesco (mitologia) ha – Schikaneder – [...].<sup>192</sup>

[4]

[38]

DOSTOEVSKIJ  
ATEISMO E NICHILISMO

[39]

[...] *Non vi è un ateismo europeo*, solo uno russo (e uno buddhista). Piccolezza di Nietzsche in questo contesto. Qui si dovrebbe argomentare come nel medioevo e raggruppare gli argomenti degli atei dal punto di vista ontologico, fisico-teleologico e morale. Così come in generale si dovrebbe centrare l'intero problema dell'ateismo sul problema del realismo (di nuovo come nel medioevo: realismo = realismo del concetto). Dato che vi è un vero nominalismo solo a partire dal XIX secolo (il significato di Feuerbach per la Russia), abbiamo anche il momento preciso: per l'Europa occidentale l'ateismo diviene cosciente solo come problema personale (egoistico) e morale (Niels Lyhne): può nascere solo un concetto ateo d'eroe (che è in Russia rappresentato da Basarov).<sup>193</sup> Esso è però solo un tipo tragico-drammatico e conduce alla linea Hebbel – Ibsen – Paul Ernst: *come si può morire senza Dio?* (Nietzsche con il suo superuomo rappresenta sotto questo aspetto una linea secondaria hebbeliano-hegeliana.) Dostoevskij chiede: come si può vivere così? (Ivan, Alëša.) Ovvero cosa accade (cosmologicamente e non umanamente).

[40]

*Schiller e Dostoevskij*: [: il problema del gesuitismo (Marchese di Posa e gli eroi di Dostoevskij) :]

*Nichilismo*: differenza tra Dostoevskij e gli altri: che il nichilismo non è una convinzione ma un'esperienza vissuta; perciò – fino alla [...] <sup>194</sup> fisica di Kirillov. In Dostoevskij Dio è morto – negli altri: un errore chiarito. Per questo solo in Dostoevskij è successo qualcosa in

virtù dell'ateismo. (Basarov, Niels Lyhne sono come ogni altro – solo non credono in Dio.) Chiarire il ruolo di Feuerbach.

*Ateismo*: la morte di Marmelàdov.<sup>195</sup>

[41]

*Non vi sono senza Dio*. Makar Dolgorukij<sup>196</sup> per: ateismo russo. Inoltre Tichon – Stavrogin – Zosima – Ivan; Myškin: gli atei non “ne” parlano mai<sup>197</sup> – *Noia* come fonte. Dolgorukij ibidem. Šatov a Stavrogin (Il signorotto).<sup>198</sup> Ma spira anche nel socialismo (Stavrogin: Verchovenskiĭ come entusiasta),<sup>199</sup> Verchovenskiĭ a Stavrogin<sup>200</sup> |: melanconia aristocratica russa. Versilov !:<sup>201</sup>

*Là dove non c'è Dio ci sono idoli* (ruolo dell'“idea” – problema della “realtà”) Makar Dolgorukij.<sup>202</sup> Feuerbach quale filosofo russo dell'ateismo – ma deve essere inteso anche come allievo di Hegel e di Schelling. (La grandezza dell'ateismo “antropologico” / Kirillov – Nietzsche /, piccolezza di quello “cosmologico”, di quello europeo, anche in Turgenev.)

[42]

*Ateismo* (il feuerbachismo russo) «La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione *disinganna* l'uomo affinché egli pensi, *operi*, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò intorno al suo sole reale. La religione è solo il sole illusorio che si muove intorno all'uomo sino a quando egli non si muoverà intorno a se stesso»<sup>203</sup> |: (Niels Lyhne!) :!.

Carlyle è *Past and Present* (Engels!)<sup>204</sup> – Goethe e la Germania come salvatore e speranza.<sup>205</sup>

Il vecchio Dolgorukij: un ateo non l'ho ancora mai incontrato.<sup>206</sup>

Kirillov « Tutto è buono »<sup>207</sup> dice la stessa cosa dello starec Zosima.

Gli atei (Stavrogin, Ivan) rivelano sempre le idee di Dostoevskij.

[43]

*Fede e ateismo in Kierkegaard.* Regine Olsen introduce l'apertura a tutti gli altri. Ma: «Se avessi avuto la fede, sarei rimasto con lei». <sup>208</sup> Dunque se avesse avuto fede – non sarebbe giunto al puro Cristianesimo; solo dalla miscredenza l'avrebbe raggiunto. Kierkegaard dimostra l'impossibilità del Cristianesimo: anche lui non è un cristiano. <sup>209</sup>

Solo chi ama Dio, ama se stesso. <sup>210</sup> L'uomo è il letto di Procuste della divinità. <sup>211</sup>

Kirillov: il primo che non teme la morte, non crede in essa, non morirà. <sup>212</sup>

[44]

«Il *nichilismo* è comparso tra di noi perché noi siamo tutti nichilisti». <sup>213</sup>

[45]

I: Notanda I :

*Orrore* come [: ... :]. <sup>214</sup> *Mistica della mancanza di Dio* (la storia dei coboldi di Bloch). Perché ateo? (Parallelo: il paesaggio romantico.)

[46]

*Dio e il corso del mondo:* «Dio non lo permetterà» Sonja. <sup>215</sup>

[ : Ateismo : ] Vicinanza a Dio degli atei ([ : ad Ivan : ] pendant di Ivan, Kirillov e Stavrogin): Sonja e Raskol'nikov. Anche Raskol'nikov a Sonja: «Anche tu hai scalcato l'ostacolo ... sei riuscita a farlo. Ti sei suicidata, hai rovinato una vita ... la tua (il che fa lo stesso!)». <sup>216</sup>

[47]

*Vivere senza Dio* Versilov: «Il mio cuore decideva sempre che era impossibile, ma un intero periodo forse è anche possibile» <sup>217</sup> e poi Cristo ritorna. <sup>218</sup>

[48]

*Il destino russo:* non sapere quel che si deve fare. <sup>219</sup> Relazione con la prima etica (dove tutto è regolato).

Impossibilità del ritorno una volta partiti. Il gesuitismo di Liza con il principe Sergjei fallisce.<sup>220</sup> Opposizione Sonja – Raskol'nikov (anche qui dubbio).

[49]

*Ateismo europeo*: rigetto delle conseguenze etiche della miscredenza (*Der grüne Heinrich*).<sup>221</sup>

[50]

*Prova ontologica dell'ateismo*: «Se Dio esiste, l'uomo è schiavo; ma l'uomo può, deve essere libero, dunque Dio non esiste».<sup>222</sup>

[166]

*Il doppio di Versilov*.<sup>223</sup>

Famiglia casuale – sociologia del nichilismo.<sup>224</sup>

[5]

[52]

DOSTOEVSKIJ  
SPIRITO OGGETTIVO

[62]

*Spirito oggettivo* |: I :|

*Nazione*: (in opposizione a popolo) classe dominante sul piano culturale o politico.<sup>225</sup> Friedrich Schlegel.<sup>226</sup>

*Möser*<sup>227</sup> *sulla Prussia*: « Aborto di una forma di governo politico-militare ».<sup>228</sup>

La *politica* non è la « durevole essenza » della nazione.<sup>229</sup>

*Schiller*: l'impero tedesco e la nazione tedesca sono due cose diverse.<sup>230</sup>

*Assioma dello Stato*: che tutti gli uomini sono malvagi (Machiavelli, Fichte).<sup>231</sup> Con *Burke* questo elemento geoviano viene inteso normativamente.<sup>232</sup> Adam Müller e Gentz.<sup>233</sup> Müller sente una forte resistenza all'idea "moderna" dello Stato.<sup>234</sup> *Individualità* in Humboldt. Uomo |: acuto :|<sup>235</sup> in Ranke, Stato; ciò che qui è costitutivamente un dover essere, là è un *μη ὄν*, non-Io, non ancora formato (o formato geovianamente). *Contro la critica del XVIII secolo*: che questo voleva fare anche dell'organico (cultura, nazionalità, lingua) un non-Io. Ma cultura come organicismo e Stato come alleanza: questo è nuovo.

Diventa il concetto (geoviano) del potere (Ranke).<sup>236</sup> Questa idea di potere (la canonizzazione dell'elemento geoviano) è la metafisica nascosta della teoria della storia di *Rickert*:<sup>237</sup> ogni universalismo mostra lo spirito oggettivo nominalisticamente o (Hegel) provvisoriamente: la formazione storico-concettuale solamente lo fa apparire come qualcosa di assoluto e di ultimativo.

[61]

*Per: spirito oggettivo* |: II :| Avversione per il socialismo e la felicità futura (dunque astratta e non esperibile) di tutti. Il far-bene personale: Raskol'nikov.<sup>238</sup> L'intero rapporto con Marmelàdov. (Ippolit.)<sup>239</sup> Qui si riallaccia però la dialettica più vera: *la propria anima deve essere sacrificata* (Raskol'nikov sacrifica solo "tutto" a Marmelàdov).<sup>240</sup> La dottrina di Tolstoj del "vivere puri", Giuditta, peccato originale. Cristo e Giuda: il tutto ha però come presupposto la realtà dello spirito oggettivo (del campo di battaglia geoviano).

[60]

*Spirito oggettivo* |: III :| «La ristrettezza disperata è mancanza di originalità».<sup>241</sup>

*Spirito oggettivo*: come disperazione inconscia.<sup>242</sup>

*Spirito oggettivo*: rimane nell'anima raggiunta.<sup>243</sup>

La deificazione dell'esistente |: (Hegel) :| è ribellione a Dio.<sup>244</sup> *Nominalismo* rispetto alle istituzioni dello spirito oggettivo.<sup>245</sup>

Filosofia tedesca: spirito oggettivo ipostatizzato ad assoluto (o assolutezza ridotta all'oggettività): la *comunità* solamente è propria dell'eternità. Ancora nel giorno del Giudizio i singoli dèi staranno uno di fronte all'altro.<sup>246</sup> Vittoria della Chiesa – è vittoria del mondo.<sup>247</sup>

La Chiesa trionfante: astuzia di Satana.<sup>248</sup>

*Per la critica del diritto*.<sup>249</sup>

*Etica e diritto*.<sup>250</sup>

[59]

*Per: spirito oggettivo* |: IV :| Ogni panlogista ignora il passaggio dalla logica formale a quella trascendentale. Questo implica che ignora la struttura delle sfere (immanente logicità / necessità / nella *casualità intelligibile*) e le sue conseguenze metafisiche (il *carattere immanente e trascendentale dell'evento* – da qui rapporto paradossale con la stessa metafisica). Per questi lo Stato (diritto, prima etica) diviene |: nulla :| spirito oggettivo (filosofia tedesca) o nulla (India). Sul piano poetico, per il primo Goethe, per il secondo Tolstoj (solo che

per Tolstoj alcune cose dell'ambito dello spirito oggettivo / matrimonio / divengono natura). – La possibilità della conoscenza della vera struttura dello spirito oggettivo deve essere fatta dal punto di vista storico-filologico; qui sta il significato di Marx.

[58]

*Per: spirito oggettivo* |: V :| Vi è un dilemma della sostanzialità: anima o Stato (spirito oggettivo) (sviluppare i relativi concetti di Dio!).

Hegel vede la sostanzialità |: e moralità :| dello Stato in anticipo: «Questo trattato allora deve essere null'altro se non il tentativo *di intendere e di presentare lo Stato come cosa razionale in sé*». <sup>251</sup>

*Posizione di Tolstoj rispetto allo spirito oggettivo*: a) negatività della felicità; <sup>252</sup> b) nullità delle parole – conseguenze artistiche; c) esperienza essenziale: α) nella morte; β) nell'amore.

Perciò: tutto raffigurato in modo polemico. Platon Karatajev <sup>253</sup> e il vecchio cosacco come episodi. L'anima raggiunta è per Tolstoj una conclusione |: Esperienza sempre: felicità :| <sup>254</sup> (oppure armonia), qui non è possibile più alcuna azione; solo nella lotta con le potenze che la oscurano; prima etica: effetto non autentico.

[57]

[: Categorie della seconda etica :]

*Spirito oggettivo VI*

L'impossibilità di realizzare il "conosci te stesso". In ogni sfera metodologica: sì (perciò: importanza della filosofia dello Stato, dello spirito oggettivo per ogni filosofia "greca"). E Socrate è, giacché qui interroga, <sup>255</sup> non-greco. (Nietzsche vuole eliminare questo problema, Goethe è qui non-greco. Di contro la filosofia tedesca, da Fichte, è un grandioso rinnovamento della grecità.) La polis e Hegel. Possibilità: a) Io del tutto illusorio – spirito oggettivo: inesistente – India; b) Io conosciuto – definito sulla base dello spirito oggettivo. l'ilosofia adeguata e polis – greco – tedesco (qui dimostrare aprioristicamente perché da Atene verrà Roma e



dalla Germania la Prussia. – Luciferino); c) Io inconoscibile ma esistente nella sostanza; spirito oggettivo esistente metodologicamente – russo – ebreo.

[56]

*Spirito oggettivo* |: VII :| Rifiuto della “*giusta distribuzione*” di Marx.<sup>256</sup> Per: giustizia come valore. L'appropriazione del plusvalore non è dunque né ingiusta né immorale.<sup>257</sup>

*Giustizia* Antinomia: a) giuridica: giustizia *nella* legislazione e nell'applicazione: contraddizioni interne (marxiane); b) metagiuridica: senza contenuto.

*Lingua* Fonte della falsa sostanza dello Stato. Lingua artificiale per il puro dato di fatto: affinché non nasca nessuna ideologia. Pericolo delle nazionalità oppresse: cela la vera oppressione e sfruttamento.

*Economia* «In modo che nessuno potesse comprare o vendere all'infuori di coloro che portavano il marchio, cioè il nome della bestia, o il numero del suo nome».<sup>258</sup>

*Stato* Sorel: «aucune correction n'est possible tant que ce pouvoir n'est pas réduit à ne plus jouer qu'un rôle secondaire dans les relations sociales».<sup>259</sup>

Giustizia Notanda IV.<sup>260</sup>

Categorie della seconda etica II.<sup>261</sup>

[55]

*Spirito oggettivo* |: VIII :| *Economia – Stato – Nazione*  
«*L'elemento intoccato della struttura economica orientale della politica*: la continuità dello sviluppo del diritto e dell'economia babilonese non è stato interrotto dall'occupazione persiana e nemmeno da quella macedone».<sup>262</sup>

[54]

*Spirito oggettivo* |: IX :|

*Kierkegaard*: Chiesa = Stato<sup>263</sup> Chiesa in lotta e trionfante<sup>264</sup> (Vittoria come astuzia di Satana).

*Proprietà*: socialismo. Retrocessione della sostanza nel veramente sostanziale (del carattere di Io della proprietà: economia agraria): tutto il non-sostanziale (an-

che la famiglia / il diritto ereditario / [ : ) : ] viene stravolto nominalisticamente. In tal modo ciò che le grandi religioni (Cristo e il ricco giovinetto, Francesco di Assisi) hanno voluto, diviene istituzione (dimostrazione che tutti i loro sforzi in fondo non sono asceti):<sup>265</sup> democrazia etica: le oggettività aiutano a realizzare il minimo etico: esse hanno solo un puro valore di sprone (nominalismo estremo): il vero senso della Civitas dei, il vero contrario della polis (già il capitalismo può essere inteso come un [...] )<sup>266</sup> dei fardelli che nascono dalla proprietà / a) come astratto fine a se stesso [ : fine : ] b) come mero mezzo / ) – (*Fichte*: reciproco riconoscimento<sup>267</sup> per un determinato uso.<sup>268</sup> Colui che non può vivere del proprio lavoro, non deve riconoscere la proprietà altrui.<sup>269</sup> Sino a quando ci sarà uno solo così, non ci sarà alcuna proprietà legittima.<sup>270</sup> *Hegel*: portatore dello spirito oggettivo.<sup>271</sup> *Stahl*: materia per la rivelazione dell'individualità).<sup>272</sup> Contrario: la falsa sostanza dei "persiani" raggiunge la sostanza di altre anime. (Estremo: la schiavitù anche oggi: lavoro come merce.)

[ 53 ]

*Spirito oggettivo* | : X : | Riconoscimento dell'elemento geoviano.

Quattro possibilità: 1) assoluta indifferenza 2) critica – e accettazione – per l'amor di Dio (non chiaro!); Cristianesimo 3) *Hegel*: il reale è il razionale 4) credo quia absurdum: è positivo, vero – perché è irrazionale. Storicismo (*Marx*: Critica ad *Hugo*).<sup>273</sup> Principio: «legittimare la bassezza di oggi con quella di ieri» (Critica ad *Hegel*).<sup>274</sup> «Se il positivo deve aver valore in quanto positivo, allora devo dimostrare che il positivo non ha valore in quanto razionale; e come potrei farlo in modo più evidente che attraverso la dimostrazione che l'irrazionale è positivo e che il positivo non è razionale? Che il positivo non esiste per mezzo della ragione, ma nonostante la ragione? Se il positivo deve vigere perché è positivo, allora debbo dimostrare che il positivo non vige perché è razionale, e come potrei farlo in modo più evidente se non provando che l'irrazionale è positivo e

il positivo non è razionale? Che il positivo esista non grazie alla ragione, ma *nonostante* la ragione? Se la ragione fosse la norma del positivo, il positivo non sarebbe la norma della ragione». <sup>275</sup>

[64]

*Per: spirito oggettivo* |: XI :|. Concetto russo del *crimine*.

a) Criminale = infelice. b) Il legislatore come criminale: ogni sangue versato come crimine. <sup>276</sup> Questo è un superamento <sup>277</sup> dello spirito oggettivo: linea Tolstoj. Ripensare i tentativi di Dostoevskij: crimine come ente metafisico e un'evidenza nella coscienza (solo l'ateismo l'offusca: i delitti impossibili di Myškin). <sup>278</sup> In tal modo una parte dello spirito oggettivo diviene spirito assoluto – e una parte si confonde nella inessenzialità (così come in Tolstoj il matrimonio diviene natura).

[63]

*Per: spirito oggettivo* Right or wrong, my country: concetto storico dell'eroismo: non è lo scopo importante, ma il mio comportamento. Ancora più forte nei vassalli: disapprovazione e tuttavia solidarietà.

[6]

[164]

DOSTOEVSKIJ  
LO SPIRITO OGGETTIVO

## [7]

[165]

DOSTOEVSKIJ  
COMPLESSI RELIGIOSI

[66]

*Pagano e cristiano* L'antica teoria del peccato – L'ignoranza ha come conseguenza la statizzazione delle idee. Ma anche la svolta antica in Kant (volontà libera = buona volontà) porta alle stesse conseguenze: «Non è compito della società incrementare la scelta tra il bene e il male, affinché l'uomo diventi libero. Questa scelta non è libertà». <sup>279</sup> Ha certo anche la divina sostanzialità del diritto come presupposto; prova che entrambi i presupposti sono correlati!

*Il rifiuto agostiniano dello Stato*: solo sugli animali l'uomo può dominare – lo Stato è peccato organizzato. <sup>280</sup>

Infinità. <sup>281</sup>

Valore della contemplazione. <sup>282</sup>

Solo Cristo può istituire uno Stato giusto. Gli dèi pagani sono indifferenti rispetto alla giustizia. <sup>283</sup>

*Motivi*: proprietà non necessaria, solo storica. <sup>284</sup>

Il riconoscimento della teoria del lavoro in Leone XIII. <sup>285</sup>

*Lamentazioni dei pagani*, che gli dèi si siano dispersi. <sup>286</sup> Si sostiene persino che la natura è diventata "più piccola": Eliano. <sup>287</sup>

*Costantino*: liberazione dei clerici dai doveri; possibilità per la Chiesa di ereditare; tribunale spirituale, finanziamento statale della Chiesa. <sup>288</sup> Inoltre: imperatore come capo della Chiesa, vescovo comune. <sup>289</sup>

[67]

*Le ultime parole di Cristo*: Matteo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato»; <sup>290</sup> Luca: «Nelle tue

mani raccomando il mio spirito, Padre»;<sup>291</sup> Giovanni: «lutto è compiuto».<sup>292</sup>

Il peccatore convertito: Lc 23, 39-43<sup>293</sup> *solo qui*.  
Giovanni<sup>294</sup> e la madre: Gv 19, 26-27<sup>295</sup> *solo qui*.

[68]

Cristo porta la discordia.<sup>296</sup>

[69]

*Cristianesimo* L'esistenza dello Stato è la conseguenza del peccato originale.<sup>297</sup>

Il primo Stato fondato da Caino.<sup>298</sup> Stahl: essenza: scopo mortale, solo l'empiria una conseguenza del peccato.<sup>299</sup>

Stahl: due cose concrete: «l'idea della personalità compiuta e il piano del mondo morale» in reciproca appartenenza.<sup>300</sup> Oblio del pensiero utopico di contro ad entrambi. Perciò: «La natura morale propria dell'uomo ... si sottomette in assoluta obbedienza alla legge morale (contenuto) che trova dispiegata nella sua propria natura e nei rapporti sociali».<sup>301</sup>

*Greca*. La distinzione tra libertà morale e arbitrio morale (Kant) non è una spiritualizzazione del peccato di ignoranza platonico.<sup>302</sup> *Kant* sottolinea<sup>303</sup> non vi è alcuna «ragione malvagia» per cui la «malvagità della natura umana» «non è malvagia», «ma piuttosto perversità del cuore».<sup>304</sup> Motivo: libera volontà – buona volontà.

*Agnosticismo dell'assoluto* (quasi: incognito dell'idea nei fenomeni)<sup>305</sup> [: Che anche il concetto della :]. Perciò Stato: stadio intermedio tra il regno della natura e il regno di Dio – con la possibilità del male: «leggi ingiuste e tiranni ingiusti».<sup>306</sup>

La rivelazione cristiana è indifferente nei confronti dell'ordine borghese.<sup>307</sup>

Legge per i malvagi.<sup>308</sup>

[70]

*Religione*

[: *Tutti gli uomini* :]<sup>309</sup> [: (Baalshem) :]<sup>310</sup> [: Tutto è compiuto quando verrà il Messia :].

*Opere*: unione della prima e della seconda etica. Tardo Cattolicesimo: predominio di una prima etica (esteriorizzata): *Opere*. I: Contro il Cattolicesimo. Marco VII 6 sgg. :!

Lutero: rifiuto delle opere. «Così come è necessario che gli alberi vengano prima dei loro frutti, e i frutti non rendono l'albero né buono né cattivo, ma anzi gli alberi fanno i frutti, così l'uomo deve [...] essere buono o cattivo, prima di operare nel bene e nel male». <sup>311</sup>

[71]

Può esserci una *mistica cristiana*? «Affine a Dio» – non uno. <sup>312</sup> Dipende dall'*individuo in quanto sostanza*.

Prendere Kierkegaard da un punto di vista storico-filosofico: l'hegeliano grigio su grigio (analogia dell'estetica).

Fallimento dell'originario aristocraticismo (dei santi). Nascita della nuova aristocrazia (Kierkegaard è un cristiano? Anche per lui Cristo *non* è ritornato).

[72]

*Cristianesimo* Cristo e Satana (rapporto con i demoni – spiegato sulla base della metafisica geoviana): egli sarà legato per mille anni « affinché non potesse più sedurre le genti sino al compimento dei mille anni, quando dovrà essere sciolto, ma per breve tempo ». <sup>313</sup>

1) Distrazione di Geova: quanto il Satana (Lucifero-Anticristo) non c'è, non vi è alcun impedimento allo spirito.

2) Fallimento. Datare forse il grande Medioevo (da Hildebrand) <sup>314</sup> a partire da ciò.

3) Perché il diavolo poteva essere solo allontanato (temporaneamente) e non annientato?

[73]

I: Augenblick I :!

*Cristianesimo* La protesta di Kierkegaard contro la relazione con lo Stato. Ma dal punto di vista « non di questo mondo » (questa è anche la sola possibilità / se ci si attiene strettamente ed esclusivamente al Nuovo

l'estamento e a Cristo – nella comunità dei santi / accanto a quella di Dostoevskij: la Chiesa come sovrana assoluta) «Il Cristianesimo consiste nel rinunciare a tutto [...] nel pregare angosciosamente, nell'invocare quale senso mondano la povertà e la sofferenza; nell'implorare più appassionatamente di quanto non richieda il senso mondano». <sup>315</sup>

Solo il “*Singolo*” è cristiano. <sup>316</sup> |: Il cristiano raramente è un genio :|. <sup>317</sup> Quando tutti saranno cristiani – non vi sarà alcun Cristianesimo – L'essere cristiano è un concetto polemico. <sup>318</sup> Lo Stato è – dal punto di vista umano – l'ente sommo. <sup>319</sup>

L'odio di Kierkegaard contro ogni “ufficialità” (le istituzioni chiesastiche) rappresenta il necessario – europeo-occidentale – polo opposto al Cattolicesimo: liberare la salvezza dall'individualità (casuale).

*Metafisica dell'odio per il nemico* necessaria: perché dal punto di vista umano – Dio è il nemico. <sup>320</sup>

Dilemma: ognuno *dovrebbe* essere un cristiano <sup>321</sup> – Democrazia etica.

Il *compromesso* inizia già con gli apostoli. <sup>322</sup>

*Europa occidentale*: «L'uomo di spirito si distingue da noi uomini per il fatto che sa sopportare l'*isolamento*; egli sta come uomo di spirito tanto più in alto quanto più sa sopportare l'*isolamento*». <sup>323</sup>

[74]

*Cristianesimo – Augenblick* |: II :|

Kierkegaard io non sono ancora un cristiano. <sup>324</sup>

«Per il cristiano non vi è vita familiare, per non parlare di quando essa pretende di essere la più genuina rappresentazione del Cristianesimo; può tutt'al più essere tollerata come una concessione». <sup>325</sup>

*Per: Geova* La giustizia divina «si nasconde». <sup>326</sup> Il silenzio di Dio. <sup>327</sup> (Dio parla *nell'uomo*): qui la linea da Eckhart a Kierkegaard: quello che là era la consolazione (è Dio a parlare nell'uomo), qui diviene disperazione (è nell'uomo che parla Dio): lì in mezzo sta la dialettica del fraintendimento.

*Religione*: «Essere lieti sospesi sopra un abisso di



settantamila fili d'acqua, molte, molte miglia lontano da ogni umano soccorso». <sup>328</sup>

Dio non è il Dio dei giusti, ma dei peccatori (Il sogno di Salomone). <sup>329</sup>

*Impossibilità del Cristianesimo* Hebbel: anch'io considero più difficile recitare il Padrenostro che vincere tutte le battaglie di Napoleone. <sup>330</sup>

[75]

! : *Dottrina sociale* I : !

Il *Cristianesimo di Paolo* come unità del conservatore e del rivoluzionario, con accento sul primo, <sup>331</sup> ma in Paolo (e nell'economia naturale) ciò è solo «una conseguenza e un risultato dei rapporti di forza dati, creati da Dio e a loro modo fondati nel peccato», <sup>332</sup> mentre in forme più complicate appare più problematico. Questo sarà giusto sociologicamente: ma dal punto di vista metafisico significa l'accettazione di *Geova* e del rivolgersi ai *santi*. La comparsa della *predestinazione* e il rifiuto (per quanto limitato) di "tutti" <sup>333</sup> vuol dire propriamente: rinuncia della pretesa utopica. Certo in Cristo stesso essa è l'*esclusività della seconda etica* mentre in quelli che seguono viene sempre più in primo piano l'avvicinamento a *Geova*. *Ascesi*: oscillazioni della Chiesa nel «riconoscimento di una misura minima di giustificazione del mondo». <sup>334</sup> La *tendenza non antigeoviana* del Cristianesimo si manifesta nel fatto che certo mette in relazione la proprietà dello Stato con il "peccato", ma comporta l'adattamento a questo ordine delle cose. <sup>335</sup> Così lo Stato non solo diviene *conseguenza del peccato*, ma anche *strumento di salvezza*. <sup>336</sup> La fattualità deve essere accettata e fondata (a posteriori), per esempio un cattivo imperatore è la punizione di Dio per i peccati. <sup>337</sup> Qui: il geoviano del Dio irrazionale-fattuale in opposizione al metarazionale-paraclitico; da ciò – parallelo con la Grecia – *necessità di una nuova polis luciferina* (Chiesa) e della sua autotrasformazione perfetta nel geoviano.

*Supplenza e tesoro della grazia* come caduta (e risarcimento) per l'individualismo della Chiesa primitiva. <sup>338</sup>

[76]

*Cristianesimo – Dottrina sociale II*

Tommaso d'Aquino ammette il diritto relativo *alla proprietà e alla schiavitù* |: (mai proibito)<sup>339</sup> |:.<sup>340</sup> – Organismo (delle istituzioni) e patriarcalismo: volontaria subordinazione.<sup>341</sup> *L'idea organica anche rivoluzionaria*: «Le istituzioni ingiuste, che non rispettano la legge divina possono e devono essere cambiate |: etc. |:».<sup>342</sup> Ma la misura la offrì la Chiesa.<sup>343</sup> Il patriarcale è conservatore.<sup>344</sup> La Chiesa ha «idealizzato la condizione fondamentale e l'ha dichiarata vera e conforme alla ragione e alla rivelazione».<sup>345</sup>

La Chiesa come prototipo dello Stato moderno;<sup>346</sup> lo spirito oggettivo «è una trasformazione dell'unità vitale della Chiesa senza i mezzi comunitari della Chiesa».<sup>347</sup> Senso della Chiesa (per esempio il tesoro della grazia): tramite la divinità dell'istituzione rendere indipendente la redenzione degli individui "casuali".<sup>348</sup> *Reazione* a ciò possibile solo come *setta*, che per via della volontaria comunità (predominio assoluto della seconda etica) deve essere *aristocratica*.<sup>349</sup> *Wicklif* pone al centro già la predestinazione.<sup>350</sup> *Huss*.<sup>351</sup>

*Lutero*: «Gli ordinamenti mondani sono anche per Lutero ovviamente introdotti da Dio», «l'autorità e la proprietà, il diritto e il giuramento, la guerra e il potere, tutto ciò è voluto da Dio e perciò è in parte buono, e in parte necessario e indispensabile al fine della lotta contro il male alle condizioni dello stato di peccato».<sup>352</sup> Dietro a ciò sta certamente il mondo della grazia (in incognito). Una comunità veramente cristiana non è possibile: perché la maggioranza degli uomini è cattiva.<sup>353</sup> Dato che l'essenza puramente spirituale della Chiesa è così decisiva (seconda etica assoluta), *tutto* nella sua effettiva organizzazione deve essere lasciato alla violenza mondana: essa opera come membrum [praecipuum] questo servizio d'amore in nome della Chiesa,<sup>354</sup> essa deve ottenere quel che la Chiesa come ordine d'amore spirituale non può ottenere con la forza.<sup>355</sup> *Prima-seconda etica* Immanenza dell'amore divino che trascende il mondo nell'*obbedienza* agli ordinamenti mondani [: di-

venuti :] in sé indifferenti e in sé peccaminosi, corrotti, ma tuttavia imposti dalla volontà divina.<sup>356</sup> E cioè: *ogni ordine*.<sup>357</sup> Somiglianza con Machiavelli.<sup>358</sup>

[78]

*Cristianesimo – Dottrina sociale III Lutero* Per la servitù della gleba, perché la sua eliminazione « significa rendere interamente carnale la libertà cristiana ». È « assolutamente contro il Vangelo e criminale ». <sup>359</sup> Lutero giustifica una « autorità in generale », tale ideologia si può applicare ad ogni potere.<sup>360</sup>

*Calvino* Lo Stato e la proprietà immediate creazioni di Dio.<sup>361</sup> Manca il « diritto di natura irrazionale », la glorificazione del potere per il potere.<sup>362</sup> – *L'essenza di Dio* non è la *giustizia*, dalla quale si può postulare l'uguaglianza di tutti, ma la *sovrana volontà di dominio*.<sup>363</sup> *Diritto alla rivoluzione* (Beza):<sup>364</sup> 1) solo contro i tiranni; 2) solo dalle classi sociali a ciò chiamate, dagli elettori, dai magistrati inferiori; 3) dopo la rivoluzione restituzione dell'antico potere storico.<sup>365</sup>

*Weigel* Trasformazione della società. Non la legge di Giustiniano ma quella di Cristo regnerà. Non più imposte, né pena di morte, né guerra, comunione dei beni.<sup>366</sup>

*Cristo* si rifiuta d'intervenire: « Un tale, di mezzo alla folla, gli disse: "Maestro, ordina a mio fratello di dividere con me l'eredità". Ma Gesù gli rispose: "O uomo, chi mi ha costituito giudice o spartitore fra di voi? ».<sup>367</sup>

[77]

*La confraternita di lotta cristiana*<sup>368</sup> contro l'assolutismo (non due signori); il clero solo un membro della comunità.<sup>369</sup> « Emancipazione da tutto ciò che lega » (proprietà privata), contro i « parassiti senza Dio ». Organizzazione e sciopero.<sup>370</sup>

[79]

*Anabattisti* |: I :|<sup>371</sup> |: *Valdesi* :|

Sociale: i "poveri" non devono esserci.<sup>372</sup>

*Valdesi* Dopo la morte di Cristo non vi sono più demoni.<sup>373</sup> Niente Purgatorio.<sup>374</sup>

*Iratellanza*: invece che schiavitù.<sup>375</sup>

*Opposizione contro la Chiesa* 1) (Steinhaus: «Dio non abita in templi fabbricati dagli uomini»);<sup>376</sup> 2) Meglio vestire i poveri che decorare i muri delle chiese.<sup>377</sup>

*Vanità* La conversione di Taulero<sup>378</sup> raggiungere l'obbedienza, l'ascesi:<sup>379</sup> obbedienza del corpo; più asceti. Tentazione di Dio.<sup>380</sup>

*Seconda etica* (dall'accusa del vescovo Johann von Strassburg l: 1312 :!).

1) Nessuna opera in cambio di una paga (anche il regno dei cieli).

2) La salvezza non è legata al Cristianesimo (voce interiore della rivelazione). Anche Denck.<sup>381</sup>

3) Battisti: fede, amore, speranza.

4) Il furto permesso.<sup>382</sup>

*Come definizione*: «i credenti nel seno della Chiesa romana che non riconoscono la donazione di Costantino».<sup>383</sup>

La Chiesa è creatura.<sup>384</sup>

Non si può divenire cristiani da bambini.<sup>385</sup>

[80]

*Anabattisti* l: II :l *Ebraico* «nessun uomo può rimanere dannato per l'eternità, poiché Dio, infinitamente buono, vuole che tutti gli uomini siano aiutati» Hans Denck<sup>386</sup> l: Perciò: la sacra scrittura utile, la voce interiore necessaria :l<sup>387</sup>

*Sociale* a) nessuna autorità, perché la legge è solo per gli ingiusti; b) il cristiano non può avere alcuna proprietà, solo la comunità;<sup>388</sup> c) Grebel<sup>389</sup> a Zurigo contro interessi ed usura;<sup>390</sup> d) rifiuto del giuramento e del servizio militare;<sup>391</sup> e) il «mangiare e bere il sudore dei poveri» deve finire 1534.<sup>392</sup>

Comunismo dei Taboriti: Kautsky.<sup>393</sup>

*Chiliasmo* Melchior Hofmann.<sup>394</sup>

*Opere* (contro Lutero) garanzia del principio «lasciare l'antica vita».<sup>395</sup>

! Legge (prima etica) rispettabile, perché Cristo come uomo l'ha rispettata (contro Lutero) !:<sup>396</sup>

*Rivoluzione* «dovrete far uso di tutta la saggezza, la violenza, la furbizia e ogni mezzo per colpire gli atei nemici di Dio e rafforzare il paniere di Dio [...]. State accorti e non fate di ciò che non è peccato un peccato.»<sup>397</sup>

Kierkegaard sul Battesimo.<sup>398</sup>

[167]

*Anabattisti* !: III !: Seguaci di Cristo: 1) fede come lotta (la fede deve essere trovata nella miscredenza, il cielo nell'Inferno, bisognerà prima soffrire, perché la fede non viene né insegnata né data, poi sottomettersi alla Santa Croce nella somma povertà dello spirito stanco e logoro che non sa più nulla della fede e si cela nella profondità dell'Inferno;<sup>399</sup> 2) pentimento come azione. Differenza con il puramente interiore «ma Voi dovete intendere bene la parola "conversione" e non credere che un semplice pentimento basti, oppure che basti pentirsi al cospetto della morte. Convertirsi non significa pentirsi superficialmente, ma *lasciare l'antica vita* e divenire un uomo nuovo»<sup>400</sup> – Il giovane ricco (anche "opere" come transizione).<sup>401</sup>

## [8]

[30]

DOSTOEVSKIJ  
FILOSOFI TEDESCHI

[31]

*Scheler* Greco: negazione della tensione verso il piacere come "naturale".<sup>402</sup> Antichità: piacere come valore.<sup>403</sup>

*Contemplativi* «i valori possono essere dati e prescelti senza alcuno sforzo».<sup>404</sup>

*Contro la produttività dell'intelletto.*<sup>405</sup> Contro: uomo naturale: una natura humana e un uomo hobbesiano hanno bisogno di una sintesi.<sup>406</sup> La grecità di Scheler: proiezione della seconda etica davanti alla prima. Certo l'"anima" è "data" in origine (con apriorismi materiali, e anzi solo materiali) – ma questo "esser data" è in linea di principio diverso da tutti gli altri (Teofane, Gero[...]<sup>407</sup>).

Scheler non riesce a comprendere la (giusta) teoria delle sfere della prima etica in Kant – e Kant non conosce alcuna seconda etica.

*Crimine*<sup>408</sup> Vecchio appunto [...].<sup>409</sup> Perifericità della formazione statale come indebolimento del "riconoscimento" della "legge" e del "dovere" invece che ribellione contro di essa (diserzione: negazione estetica). – Per questo l'intero complesso statale può finire nella linea del geoviano (legge di natura). – Il terrorista come eroe la cui essenza si esprime come rivolta contro questo elemento geoviano – ma se la lotta contro Geova ha il suo centro altrove? (L'elemento geoviano del sistema del diritto: russo: il criminale come "infelice"; anche la critica della giustizia di Tolstoj in *Auferstehung*).<sup>410</sup>

[32]

*La caduta di Nietzsche.* Cercare la sostanza – condanna del "cercare" – ricaduta nel sommamente falso

anche sotto forma dei « più favorevoli ostacoli e rimedi della modernità ». <sup>411</sup>

« Lo *Stato* ovvero l'immoralità organizzata – all'interno come polizia, diritto penale, classi, commercio, famiglia; all'esterno: come volontà di potenza, di guerra, di conquista, di vendetta ». <sup>412</sup>

Lavoratori come soldati. <sup>413</sup>

« E quanti nuovi dèi sono ancora possibili ». <sup>414</sup> Diritto ed etica: anche la seconda etica è per Nietzsche una filosofia del diritto; così come l'intera *Genealogie der Moral* <sup>415</sup> è una storia dello sviluppo (teologico) dei tipi di comportamento ontologico (per esempio la coscienza). <sup>416</sup>

Già 71. <sup>417</sup> (Stato greco.) Per la guerra, il militarismo e la schiavitù. <sup>418</sup>

[33]

*Schopenhauer. Priorità dell'ingiustizia nei confronti della giustizia* come originaria e positiva di contro a derivata e negativa « Il concetto di giustizia contiene semplicemente la negazione dell'ingiustizia ». <sup>419</sup> Solo ancora troppo metafisico (applicato alla negazione della volontà di vivere presso l'altro), e non storico-storico universale. Per esempio il fallimento della solidarietà – può divenire ogni giorno un'ingiustizia quando la solidarietà viene ordinata – e pure qui la stessa metafisica sarebbe inseribile. Per Schopenhauer però questo è: morale (diritto naturale = diritto morale; la pura dottrina del diritto è un capitolo della morale). <sup>420</sup> Lo *Stato* (agostiniano) poggia « sulla retta premessa che non sia da attendersi moralità pura, ossia un giusto agire per principi morali » <sup>421</sup> nasce come « prestito dalla dottrina morale pura » e dal suo capovolgimento. <sup>422</sup> Perciò i contenuti sono deducibili: per esempio il dispotismo, la schiavitù: ingiustizia positiva (ivi). Fuori dello Stato non vi è diritto penale. <sup>423</sup> (*Kant* nessun diritto alla proprietà.) *Giustizia*: stadio intermedio: negazione del male. <sup>424</sup>

*Diritto*. Necessariamente un sistema arbitrario come la botanica di Linneo. <sup>425</sup>

[35]

*Fichte IV Stato* (arbitrario-nominalistico). *Nazionalità* (lingua – cultura « campo d'azione immediato della volontà ». Prussia: arbitrario, Germania: necessario.<sup>426</sup> Manca solo l'idea: la "nazione" è ideologia dello Stato. Altrimenti (dalla nazionalità come unità culturale) molto giustamente: patriota = cosmopolita.<sup>427</sup> La *caduta* deriva dall'oscurità del concetto di nazione; dal fatto che esso viene identificato (o avvicinato) a quello di Stato: la nazione vuole « diffondere il bene che le è proprio per ciò che è in suo potere e, per quel che dipende da essa, incorporare in sé l'intera umanità ». <sup>428</sup> Qui economia-potere-comunità ottengono una falsa consacrazione metafisica: questa diffusione viene identificata con la cultura (con la quale non ha nulla a che fare). Qui l'oscillante posizione dello Stato mercantile chiuso si vendica: l'insufficiente nominalismo, e la mancanza del concetto di economia mondiale – Nelle *Reden* nazione e Stato diventano ancora più vicini,<sup>429</sup> ma la sintesi rimane comunque un ideale.<sup>430</sup> Che Fichte intenda per nazione l'*unità culturale della nazionalità* mostra che egli parla della nazione greca e tedesca – preposta agli altri singoli Stati.<sup>431</sup> La nazione è qui un correttivo culturale per lo Stato.

[34]

*Fichte I: V :I* *La storia non è in fin dei conti costitutiva* (greco): si può essere completamente al di fuori del tempo, non « membro di una qualche epoca, ma ... libero con me stesso al di sopra d'ogni tempo ». <sup>432</sup>

Ogni fanatismo è e diviene necessariamente una filosofia della natura.<sup>433</sup> Illustrato.<sup>434</sup> Criterio: mancanza d'etica.<sup>435</sup>

*Stato* Istituzione costrittiva, ma per coloro che vivono nell'idea solo prescrittiva.<sup>436</sup> Presuppone una metafisica del genere – *Genere e seconda etica* (dottrina della redenzione cristiana) « ma che cos'è però il genere per lo Stato? tutti i suoi cittadini, senza eccezione di alcuno ». <sup>437</sup> Così nasce un nominalismo delle istituzioni di contro allo spirito oggettivo.<sup>438</sup> Ciò nonostante ogni



individualità deve risolversi anche nella formazione dello Stato.<sup>439</sup> Ma lo Stato si raggiunge solo nel quinto periodo, in quello della ragione [: scienza :] arte.<sup>440</sup> Ma: «Le diramazioni superiori della cultura della ragione: religione, scienza, virtù, non potranno mai essere scopi dello Stato».<sup>441</sup>

Kant come prima etica<sup>442</sup> – seconda etica Platone-Jacobi.<sup>443</sup> Jacobi contro Fichte per la seconda etica.<sup>444</sup> Jacobi su Dio e sulla seconda etica: «l'uomo trova Dio solo perché nel contempo trova se stesso con Dio; e egli è impenetrabile a se stesso perché l'essenza di Dio è per lui necessariamente impenetrabile».<sup>445</sup>

[36]

S. Franck Unità dell'anima essenziale. Ma questa è panlogica (definita dal punto di vista del contenuto) invece che ontologica, perciò la verità diviene paradossale.<sup>446</sup> «È possibile solo un peccato e solo una virtù» attenuato; l'abbandono della realtà non si compie, tuttavia i *suoi* contenuti vengono ordinati secondo le categorie della seconda etica, mentre essi possono comportarsi nei confronti di questa (tutt'al più) allegoricamente. Qui è necessaria alla realtà metafisica l'abolizione hegeliana del principio di contraddizione: Russia.

*Il problema geoviano*: «Dio e la sua grazia sono una forza e una volontà onnipotente a cui nessuno può resistere. Egli tuttavia non vuole tutto quello che può. Egli potrebbe renderci in un attimo tutti beati o ucciderci e mandarci in rovina nella carne, ma non vuole. Questo glielo proibisce la sua *bontà*. L'altro la sua *giustizia*».<sup>447</sup>

*Dio è inamovibile.*<sup>448</sup>

Guerra.<sup>449</sup>

(Arndt Theologie)<sup>450</sup>

(Franck Theologie)<sup>451</sup>

Opere: Schriftliche und ganz gründliche Auslegung des 64 Psalms 1539.

Der [...].<sup>452</sup>

Das verbütschierte [: Buch :] mit sieben Siegeln verschlossene Buch 1539 (Apologie).

Die güldene Arche Augsburg 1539.  
Vom Reich Christi.  
Vom Baum des Wissens Gutes und Böses.  
Chronika.  
Weltspiegel.<sup>453</sup>

[37]

*Notanda* |: VII :| L'etica kantiano-fichtiana va paragonata nella sua struttura logica con la prova ontologica di Dio – e ad entrambe va attribuito il loro diritto (ovvero non diritto) logico.

## [9]

[R]

DOSTOEVSKIJ  
RIVOLUZIONE

[R/a]

*Per: rivoluzione* l: I :l Il contadino: «Tutt'al più un santo rimane imperturbabile». <sup>454</sup>

La rivoluzione (terrorismo) non va mai giudicata dal punto di vista real-politico: 1) paradosso esterno: la conseguenza deve essere real-politica 2) paradosso interno: la motivazione deve essere real-politica (ateismo, materialismo, Dostoevskij non approfondisce adeguatamente il tipo Verchovenskij). – Illustrarlo in occasione del problema della provocazione.

F. Schlegel: rivoluzionario come mistico. <sup>455</sup>

Il comunismo possibile solo come organizzazione della produzione – e in quanto tale necessariamente prosaico, economico, irreligioso (impossibilità di un comunismo dei consumi: Kautsky). <sup>456</sup>

Pericolo del primo: compromesso e real-politica; del secondo utopismo e crollo interiore. (La rivoluzione francese come stadio intermedio.) Relazione con la religione: perché il consumo [è] religioso, e la produzione irreligiosa (anche: relazione della seconda etica con la prima) [?].

[R/b]

*Rivoluzione III* <sup>457</sup> Il problema di Ropčín: lotta della prima (Rosenstern, Ippolit) e della seconda etica (Boltov, Serjos'ja). <sup>458</sup> Marx: vittoria della prima: lotta contro Geova: lo sviluppo del pensiero rivoluzionario (cedimento della sostanza). Il vero sacrificio del rivoluzionario è dunque (letteralmente): sacrificare la propria anima: fare della seconda etica la prima. (Marx: non pro-

feta, ma intellettuale.) Pericolo: fariseismo (real-politica). Nell'altro caso: romanticismo etico.

Il crimine necessario, ma non voluto (Bolotov e il cocchiere)<sup>459</sup> – crimine individuale e collettivo (Serjos'ja Sljoskin e il dragone).<sup>460</sup> Peccato inevitabile:<sup>461</sup> si deve, ma non si può.

*Lotta contro Geova*: assoluta disillusione; ogni realizzazione arresta la lotta, ogni trascendere (verso il Paraclito) ostacola il cammino verso la compiuta immenza (possibilità della vera trascendenza): ha un effetto geoviano, è “oppio del popolo”. (Per questo Marx pone: beatitudine = felicità = felicità illusoria.) Programma: disillusione; «La critica della religione disillude l'uomo, in modo che pensi, agisca e dia forma alla sua realtà come un disilluso, come un uomo pervenuto all'intelletto, affinché si muova intorno a se stesso e dunque intorno al suo sole vero». <sup>462</sup> (Disillusione. <sup>463</sup> Sobbrietà. <sup>464</sup>)

Relazione tra terrorista e “eroismo immediato”.

[R/c]

*Rivoluzione V* Concetto di tempo “durée”. Organismo: ritardante.<sup>465</sup>

Filosofia della storia del regno millenario.<sup>466</sup>

*Metafisica dell'eresia*.<sup>467</sup>

*Etica della rivoluzione* 1) posso sacrificarmi? [...] <sup>468</sup>  
2) Giuditta: <sup>469</sup> a) chi è Dio? b) che cos'è l'azione?

Il peccato evidente: l'uccidere è peccato solo per colui, [che] può uccidere 3) la pretesa del minimo etico 4) problema della politica: trascendere eticamente, agire politicamente 5) la bontà astratta (amore per l'umanità: Lucifero e il Paraclito. Černyševskij sulla compassione)<sup>470</sup> 6) violenza: pace perpetua come ideale; ma anche solo una condizione desiderabile può essere tollerata. Problema: la forma esteriore del mondo ha un senso etico (tragedia di Marx come profeta). Posizione dell'etica rispetto al geoviano 7) evidenza della fede a) il non-sapere del dottrinario b) sapere nel credo quia absurdum (eretici) 8) cedimento della sostanza rispetto allo spirito oggettivo; caduta della menzogna. Michaj-

lovskij:<sup>471</sup> « Sentimento della responsabilità *personale* per la propria posizione *sociale* ». <sup>472</sup> Da ciò: rivoluzione come dovere (marxismo) 9) non si può agire senza peccato (ma anche il non-agire è agire = peccato). [: Posizione :]. Affermazione del geoviano (contro Tolstoj). Il “proprio” peccato (sacrificio della purezza) 10) del tutto prosaico (Bolotov come romantico).<sup>473</sup> A noi non è dato sapere.<sup>474</sup>

[170]

*Regno di Dio* (Anche in relazione al fallimento della bontà e all'impossibilità dell'amore per il prossimo): da ciò l'elemento schilleriano; la paraclitica astratta (sentimentale) e perciò disperata: Nastas'ja Filippovna in rapporto ad Aglaja.<sup>475</sup>

[...] <sup>476</sup> moralmente) se così si muore? (Kirillov).

[183]

*Versilov* (Werdender)

« Non c'è nulla che mi demolisca, nulla che mi annienti e nulla che mi meravigli [...]. Posso sentire comodissimamente due sentimenti opposti nello stesso tempo e, certo, non per mia volontà. Sono arrivato a cinquant'anni e non so ancora se sia bene che io ci sia arrivato, o male. Certo mi piace vivere [...]; ma amare la vita per un uomo come me è vile. Negli ultimi anni è cominciato qualcosa di nuovo, e i Kraft non si adattano, ma si sparano. Ma è chiaro che i Kraft sono stupidi; già, e noi siamo intelligenti. Dunque anche qui non si può fare alcun paragone e la questione rimane aperta » (a Dolgorukij).<sup>477</sup>

*Per: Ivan: amore verso il prossimo* « amare gli uomini tali quali sono è impossibile. E, tuttavia, bisogna. Fai perciò loro del bene, frenando i tuoi sentimenti, tappandoti il naso e chiudendo gli occhi (quest'ultima cosa è indispensabile) ». <sup>478</sup>

Nastas'ja Filippovna. <sup>479</sup> Disprezzo <sup>480</sup> (Versilov).

[175]

*Impossibilità dell'amore verso il prossimo: Versilov.*<sup>481</sup>*La vita viva*<sup>482</sup> (sostanza dell'anima!).«Solo gli egoisti amano parlar astratto» Arkadij su Versilov.<sup>483</sup>

*Critica della prima etica.* Ridicolo della pretesa di un seduttore. Arkadij – Liza – Socol'skij.<sup>484</sup> La cosa non è comica – qui è banale. Così appaiono tutte le categorie del diritto e della prima etica (processi: Raskol'nikov, Rogožin. Mitja – fidanzamenti –) si tratta sempre di qualcos'altro. Che queste vicende siano solo occasioni: fonte dell'humour. La tragicità sta nel fatto che il mondo delle idee della seconda etica può essere oscillante e ingannevole: sociologia in Dostoevskij. Mai è stato fatto anche il minimo tentativo di ritornare dalla pericolosa avventura della seconda etica nella prima (come per esempio in Ibsen). Dostoevskij non è un rivoluzionario, non conosce alcun paradis perdu.

[101]

*La chiaroveggenza negativa (socratica) di Sonja.*<sup>485</sup>

*Realtà: riflessività della logica: logica della follia* (Chesterton)<sup>486</sup> solo rapportandosi alla realtà ci si salva dalla follia: il diavolo come nulla (Raskol'nikov, Ivan<sup>487</sup> Karamazov) |: Il diavolo come padre della menzogna – La dottrina di Myškin del male come non-essere :| – Anche la psicologia è costruita in maniera simile: chiaroveggenza come relazione – etica – con la realtà. Essa è sempre logico-trascendentale (dal punto di vista religioso o etico), sempre trascendente: perché l'anima e Dio sono le uniche realtà – non conoscibili entrambi in maniera pura, ma raggiungibili ed esperibili solo tramite la seconda etica.

[102]

*Per: bambini* Il problema del ridicolo: una seduzione dalla realtà. In Dostoevskij non vi è una lotta contro la convenzione (come in Tolstoj e Flaubert); questo è un problema per “adulti” (la prima etica – o un'oscura ricerca della seconda), non per bambini. – (Inserire qui

il nichilismo!). I bambini e la Russia (introduzione del dialogo tra Ivan e Alěša) Schneider su Myškin.<sup>488</sup>

*Prova* (I go to prove my soul).<sup>489</sup> Rapporto con la perdita di realtà (interiorità e avventura: relazione con la psicologia dell'antica avventura dove non compare alcun problema della sostanza). Vedi: Raskol'nikov, Ivan Karamazov; |: Grùšen'ka |: Stavrogin [: (Anche) :]. (Kirillov su Stavrogin;<sup>490</sup> Daša e Stavrogin<sup>491</sup>) |: Altri |: Nastas'ja Filippovna e Ganja,<sup>492</sup> Ivan e Smerdjakòv. – In generale: l'esperimento come veicolo dell'azione di Dostoevskij: ci si vuole conoscere, se stessi e gli altri (perché questo in Dostoevskij è metapsicologico e negli altri |: puramente |: psicologico?) Epančin e Myškin all'inizio del romanzo. Ma reciprocamente.

[103]

I dialoghi astratti. L'elemento russo. Dostoevskij: appartiene ai poeti russi come questi agli europei. (Problema nuovo: tappe del Don Chisciotte – Sterne – Wilhelm Meister. (Furfanti)). Analogie con il dramma!

Tolstoj: posizione rispetto allo spirito obiettivo.<sup>493</sup>

*L'elemento infantile*: rapporto con a) la cultura: naïf; b) la realtà: per le figure non vi è nulla di non vissuto |: correzione: Idiot :!<sup>494</sup>

!: Cristo.<sup>495</sup> Myškin e Maria. Cattiveria e bontà. Gruppi di bambini (Idiota e Karamasoff) :!

*Epica e dramma*. Myškin sugli attimi della morte e sulla vita dopo.<sup>496</sup> Se vi si potesse corrispondere: dramma. Se si dovesse rappresentare ciò che è nuovo e non vi corrisponde: etica pura (Pierre Besucov. Anche la scena della morte di Anna, e l'esperienza di Lèvin). La posizione intermedia di Dostoevskij. Inoltre: il risveglio dei dannati nell'Inferno di Dante (Purgatorio e Paradiso?)

[106]

Dostoevskij e il Cristianesimo: [...] <sup>497</sup> di Myškin e Alěša.

!: Idealismo à rebours (Katerina Nicolàevna su Ver-silov)<sup>498</sup> :!

*I rivoluzionari in rapporto a Schiller.*

*Was sollen wir tun?* Il problema dello spirito oggettivo (Hegel o l'India). La purezza dell'anima. Il problema della rivoluzione (Giuditta, la mia novella su Giuditta)<sup>499</sup> (Marx come profeta).

Il problema della realtà. I: (Raskol'nikov. Il non-saper-resistere. Intrigo come simbolo della realtà irreali): I

*Il diavolo* (Tichon: si crede nel diavolo ma non in Dio).<sup>500</sup> Per: Realtà: Ivan Karamazov.

I: Versilov sull'amore per il prossimo.<sup>501</sup> Katerina su Versilov<sup>502</sup> :I

*L'elemento cinico.* Tichon e Stavrogin.<sup>503</sup> Myškin e I: Ganja :I Aglaja.<sup>504</sup> Qui: buoni = nichilisti (Alëša su Ivan [...] Lisa).

I: Cristo e Pietro. Daša e Stavrogin.<sup>505</sup> Aglaja.<sup>506</sup> Katerina Nicolàevna<sup>507</sup> :I

*Bambino.* Kirillov.<sup>508</sup> Ivan e Alëša. Kirillov.<sup>509</sup>

[107]

*Dio e la morale.* Il capitano (Dämonen)<sup>510</sup> I: Jacobi :I<sup>511</sup>

*Il popolo che incarna Dio.* Šatov<sup>512</sup> (La lepre).<sup>513</sup>

I: Sono sempre gli atei (Stavrogin, Ivan) gli interpreti delle idee di Dostoevskij :I<sup>514</sup>

*Realtà:* il criminale che si sente tale (il problema morale – come problema della realtà: la prima etica come seconda etica. Perciò: pericolo del nichilismo).<sup>515</sup> Raskol'nikov. – Per gli altri scrittori epici: caste come realtà. (Wilhelm Meister come paradigma.) Azione e realtà: l'elemento psicologico è irreali (il romanzo moderno). Nell'epica (ad eccezione di Dostoevskij) vi sono categorie sociali che fondano però la realtà e la colgono: l'"elemento comune" come principio della sostanzialità epica (qui opposta al dramma). Surrogato della seconda etica in Dostoevskij (?).

[169]

*Dio = realtà* – elaborare i rapporti con il problema del realismo-nominalismo; questi hanno a che fare con la sociologia e con il problema dello spirito oggettivo (Tolstoj, la Bisanzio di Dostoevskij). Dio come proble-



ma della seconda etica. Perciò: gli atei – secondo Myškin – non “ne” parlano mai.<sup>516</sup> Anche il capitano di Stavrogin. Solo Kirillov, Stavrogin e Ivan ne parlano. Da ciò l'orgoglio di Dostoevskij per i suoi atei.<sup>517</sup>

*Il buio* (Solipsismo e uccisione dell'anima) Myškin – Burdovskij etc.,<sup>518</sup> Myškin – Ganja.<sup>519</sup>

[109]

*Realtà e sociologia* due gruppi: a) i rovinati (Liputin, Lèbedev, Ganja etc.); b) gli ideologi sradicati (il concetto della “famiglia casuale” [...] <sup>520</sup> della gioventù). Prima linea: Gogol. Seconda: Puškin – Lermontov – Turgenev.

*Tensioni* (analiticamente). Analogia con Ibsen; solo: momenti ritardanti che provengono dall'anima. L'attacco di Rogožin a Myškin; il vaso cinese, Dmitrij Karamazov 3 000 rubli. Particolarmente evidente in Rogožin. Motivi: gli occhi, il coltello.<sup>521</sup> Ritardanti: la [...],<sup>522</sup> la benedizione della madre.

[10]

[158]

DOSTOEVSKIJ  
LA RUSSIA E L'OCCIDENTE

[105]

*Germania e Russia I*: I :! L' "epoca classica": grande tensione tra la prima e la seconda etica, massimo della seconda. – Lo Stato (che è meramente utopico) deve essere metafisicizzato per mantenere l'equilibrio. La tensione verso il sistema e l'omogeneità (estetico-luciferina): la seconda etica *deve* risolversi nel sistema (Stato) (rinuncia alle tradizioni eretico- "protestanti"): Prinz von Homburg,<sup>523</sup> Kohlhaas, « se una delle sue virtù non gli avesse fatto perdere la testa; il senso della giustizia lo rese infatti brigante e assassino ». <sup>524</sup> Anche Fichte. – Fino a quando la tensione (Stato come utopia) è approfondimento e tragedia (Hebbel), la realtà sarà: piatta. Pericolo della Bisanzio realizzata in Dostoevskij.

Rapporto tra l'individuo e lo Stato come pura questione di diritto (il dialogo di Kohlhaas con Lutero). <sup>525</sup>

Il concetto hegeliano del *weltgeschichtliches Volk*. <sup>526</sup>

*Il dramma tedesco* Crescita e approfondimento della solitudine. Dapprima dal punto di vista sociologico; poi tragico-affermativo (Hebbel). Il naturalismo drammatico (germanico): patire la solitudine – nostalgia per quello russo (Ibsen <sup>527</sup> paragonato a Hebbel; lo sviluppo di Hauptmann: <sup>528</sup> la visione scientifico-sociologica come fondamento all'inizio – la rassegnazione lirica alla fine).

[159]

*Germania e Russia II* Problema: quali sono i precedenti dell'anima che cerca di raggiungersi come sostanza?

1) *India*: l'identità con l'atman: la scomparsa dell'individualità.

- 2) *Germania*: la propria anima – in relazione a Dio.  
 3) *Russia*: la propria anima – nella comunità delle altre anime voluta e creata da Dio.

Perciò: la *tragedia della Germania*: vi sono solo eroi solitari (Goethe e Lutero come compromessi). Via d'uscita: la polis. (Perciò: analogia con la Grecia – ma con cattiva coscienza: si è strutturalmente luciferini, ma si vuole divenire paraclitici / come processo coscienziale certo: si vuole divenire greci, ma non si può; nostalgia /.) *Dovere* come tentativo di superare l'eroico-luciferino sul cammino verso la comunità (paraclitico = fraterno); ma, o riesce, – oppure conduce al geoviano (Hegel), oppure è rassegnazione (Lutero; S. Franck «il mondo deve avere un Papa»),<sup>529</sup> mai organico, come nel puro luciferismo della polis.

Inoltre i problemi: 1) “Ordine” per la Germania, la Francia, la Russia (Pericolo romanico).<sup>530</sup> 2) La letteratura tedesca moderna in lotta contro l'antica, la rigidità tragica (Beer-Hofmann,<sup>531</sup> Und Pippa tanzt<sup>532</sup>). 3) Purezza come virtù: da qui un altro concetto di *colpa* rispetto a quello russo: *il* non-più-rimediabile, la tragedia e il dramma della grazia (rapporto della tragedia con la prima etica / conflitto / e polis).

[182]

*Germania e Russia* I: III :I Problemi

3) (Continuazione) la morte nel tragico (non-esistente nel romance)<sup>533</sup> come problema tedesco (la posizione intermedia di Tolstoj tra Oriente ed Europa occidentale per quel che riguarda il problema della morte).

4) Condivisione nell'esperienza tragica: l'azione germanica di Ivan: rimangono anime isolate: la profondità e il lutto commovente (la Russia non avrà un dramma / ad 3 / fino a quando cercherà un “dramma del conflitto” di tipo europeo).

5) Fedeltà come virtù (dialettica: Charolais).<sup>534</sup>

Per: classici e la Germania di oggi: la nostalgia di Goethe per il “coraggioso” (già nei *Wanderjahre*), in tutta chiarezza con Eckermann.<sup>535</sup>

[160]

*Germania e Russia. Wahlverwandschaften e Oegin.* In Goethe il matrimonio vince proprio in quanto tutti gli "ostacoli al sentimento" vengono eliminati: vince l'"idea" (della filosofia del diritto). In Puškin è il momento decisivo «E può un uomo costruire la propria felicità sull'infelicità di un altro?». <sup>536</sup> Quale donna russa Tatjana vedrebbe oltre Goethe. <sup>537</sup>

[161]

Tolstoj: l'antica Europa occidentale.

Nechljudov: io non voglio migliorarla, io voglio migliorarmi, <sup>538</sup> riconosciuto da Katjuša: <sup>539</sup> «Vuoi salvare la tua anima grazie a me. Ti sei servito di me in questa vita e vuoi essere felice anche nell'aldilà grazie a me». <sup>540</sup>

[162]

Il metaconvenzionale di Dostoevskij. – L'estetica nell'azione di Raskol'nikov <sup>541</sup> anche come convenzione.

*Il diavolo* I casi. Il primo discorso sulla vecchia <sup>542</sup> quando decide, il secondo la sera prima; <sup>543</sup> l'ascia. <sup>544</sup> La [...] <sup>545</sup> (relazione con il romanzo criminale!).

*Realtà* Raskol'nikov non vuole che ci si sacrifichi per lui. |: Meraviglia per Sonja :| <sup>546</sup> |: «Ma loro perché mi amano tanto [...]? Oh, se fossi solo, e nessuno mi amasse, e io stesso non avessi mai amato nessuno! *Tutto questo non ci sarebbe!* » :| <sup>547</sup> (Relazione con la famiglia.) Nonostante tutto l'amore – profondamente ingiusta (Katerina Ivànovna, Stavrogin come paralleli) – Indignazione su Sonja – *Solitudine e realtà*. Relazione con: a) l'Europa occidentale (mondo convenzionale <sup>548</sup> – solitudine – comunità come gradi – con dialettica) b) il crimine c) la confessione d) la menzogna e il crimine (Raskol'nikov <sup>549</sup> «non parlare mai») |: Tecnica del romanzo criminale (Porfirij Petrovič a Raskol'nikov) :| <sup>550</sup> e) l'azione eroica immediata (idealismo astratto <sup>551</sup> – Schiller).

[163]

Vedi Golowin: *Der russische Nihilismus*, Leipzig [...] <sup>552</sup> 1888. <sup>553</sup>

[171]

*Lo spirito tedesco* – il Dio solitario di Eckhart: «Sapete voi di che Dio è Dio? Del fatto che è senza creatura! Egli non ha mai detto il suo nome nel tempo. Nel tempo v'è creatura e peccato e morte». <sup>554</sup>

Purezza «Se si potesse salvare con un peccato veniale tante anime dall'inferno che non si riuscirebbe a contarle, non le si dovrebbe salvare». <sup>555</sup>

[172]

*Notanda III*

Come è possibile Hegel? come il concetto di Io allontana dall'individuo (carattere logico – greco – del primato della ragione pratica).

[174]

*Russia ed Europa occidentale* prima-seconda etica. Kierkegaard: sospensione teleologica dell'etico: sempre come sospensione del dovere della veridicità (della rivelazione, della universalità): la seconda etica conduce alla solitudine, alla taciturnità. Russia: mondo (Stato, società, prima etica) fraintendimento, isolamento, seconda etica (anche criminale). Passaggio (sospensione; <sup>556</sup> anche: «Così il religioso dividerà definitivamente gli uomini, invece di legarli l'un l'altro? »). <sup>557</sup>

Amore: "rapporti di solidarietà" (metafisica).

*Hebbel e lo starec Zosima*: un folle che si mette in testa che i peccati di tutti gli uomini siano confluiti in lui e che egli adesso debba uccidere, rapinare, rubare etc. e tutti gli altri sono puri e virtuosi. <sup>558</sup>

*Oblomov* <sup>559</sup> e *Hjalmar*: <sup>560</sup> Oblomov affonda perché ha *solo* l'essenza, Hjalmar perché non ha *nulla* di essenziale. Anche la comicità dal punto di vista storico-filosofico: Don Chisciotte: possedere l'essenza (empiricamente) – Niels Lyhne e [...]: <sup>561</sup> amore per l'essenza. Russia: la terra dell'essere e dell'avere.

[178]

*Russia ed Europa occidentale*

Il razionalismo francese in opposizione a quello te-

desco: l'oscillazione nella definizione concettuale di "raison"<sup>562</sup> in opposizione all'individualismo.

[179]

*Germania* Così come i popoli primitivi esperivano la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella filosofia.<sup>563</sup>

*Una volta e adesso* «L'unico articolo di questo genere (articolo segreto per la pace perpetua)<sup>564</sup> è implicito nel principio: "Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra"». <sup>565</sup>

[176]

*India e Prussia.* Hegel e Schopenhauer come tragedia della Germania – Rifiuto della rivoluzione – Rifiuto dello Stato (non anarchia!).

## [ I I ]

[190]

POLIS, INDIA  
EBRAISMO

La *Polis* |: I :| comprende l'anima: problema del seppellimento (Antigone): non si può sfuggire. (Il Cristianesimo porta con sé dei resti pagani: resurrezione della carne – Chiesa come polis.) Già la metempsicosi<sup>566</sup> distrugge la polis (di nuovo: Socrate come non-greco); è anche orientale.

La *famiglia* più reale dell'individuo, lo Stato come famiglia.<sup>567</sup> Perciò: la colpa del figlio nei confronti del padre non va in giudizio.<sup>568</sup> Inesistenza dell'anima del singolo, il sangue versato macchia ed allontana dai Penati; contesti e motivi indifferenti, la cerimonia di purificazione decisiva<sup>569</sup> – *Nomi*: nell'antichità: famiglia come unità sostanziale. Dapprima il nome della gens, poi quello della famiglia, poi l'individuo. Nel medioevo: prima il nome individuale, solo più tardi nasce il cognome.<sup>570</sup>

Se tutto (raccolto, vino etc.) è fissato religiosamente<sup>571</sup> significa che lo spirito assoluto si è risolto in quello oggettivo; non vi è più alcun divario tra diritto e cerimonia. Problema del futuro: trovare la distanza tra cerimonia e spirito. Per la polis la seconda etica è adiaforica |: Jus = religione :|<sup>572</sup>

[191]

*Polis II* Rex e tyrannus: monarca religioso o temporale.<sup>573</sup> Roma: necessità della svolta orientale.

Nulla della filosofia statale può divenire adiaforica: costrizione al voto.<sup>574</sup>

L'*organizzazione militare* corrisponde a quella sociale.<sup>575</sup> Unione di organizzazione giuridica e politica. «Les

Grecs n'ont jamais su concilier l'égalité civile avec l'inégalité politique».<sup>576</sup>

*Sviluppo*: cedimento delle sostanze dalle istituzioni sociali. Prima dalla famiglia, poi (a Roma) dallo Stato. In negativo: estinzione del paganesimo (teocrazia).<sup>577</sup> In positivo: come risposta all'anarchia che qui scaturisce: Cristianesimo. (Lo stesso sviluppo nell'ambito dell'Ebraismo.)

[193]

*Il luciferismo dell'India*: non-rinascita.<sup>578</sup>

Non odiare, non amare.<sup>579</sup> (Amare paracliticamente) ma *concetto dell'amore* (non il concetto opposto dell'odio).

*Distacco* (paraclitico)<sup>580</sup> (luciferino) « Chi riconosce in sé l'atman, vive, come capita ».<sup>581</sup>

*Al di là delle opere*.<sup>582</sup>

*Il distacco della Bhagavadgita* dallo sviluppo indiano.<sup>583</sup>

*Caste* o sono nate dalle membra dell'uomo primitivo<sup>584</sup> o sono una degenerazione del braminismo.<sup>585</sup> La *redenzione* però al di là delle caste (ma con l'immanenza della casta);<sup>586</sup> l'al di là delle caste.<sup>587</sup>

La *redenzione* è in verità già presente – deve solo essere prodotta.<sup>588</sup>

!; India! :!

[195]

*Ebraismo* !; I :! *Conversione*: tutto quel che di sacro scaturì dalla religione ebraica, deve ritornare in essa prima che il Messia possa venire. Šabbetay Ševi.<sup>589</sup> Altro argomento: il Messia non può venire prima che gli uomini siano o tutti virtuosi o tutti peccatori.<sup>590</sup> La caduta è il peccato più grande, dunque...<sup>591</sup> !; Franck: Abramo andò in Egitto, Isacco ad Abimelec, Giacobbe di Be'er Ševa' a Charan :!<sup>592</sup>

*Sohariti*: Gerusalemme non sarà mai più ricostruita.<sup>593</sup>

Il *Messia* a) non uomo ma Dio b) per tutti gli uomini; anche per i non ebrei (solo il Talmud riferisce il Messia agli ebrei).<sup>594</sup>



*Šekinah* per i Sohariti.<sup>595</sup>

*Inferno* (Cabbala) non eterno.<sup>596</sup>

[194]

*Ebraismo* |: II :| Gerusalemme *non* deve essere ricostruita: setta soharita.<sup>597</sup> Il Messia è Dio sotto spoglie umane e non deve erigere alcun regno ebraico: non viene neppure dagli ebrei.<sup>598</sup>

[12]

[81]

DOSTOEVSKIJ  
PRIMA E SECONDA ETICA

Per: Concetto opposto nelle sfere pratiche al concetto di "bandito" del diritto. L'antico ostracismo. Mancanza di diritti dei condannati russi. Prima etica: veridicità: eliminazione del fraintendimento. Rapporto nelle sfere: vita e non costruzione (anche il dover-essere è vissuto – Kant sul rispetto). Lotta e conflitto nell'anima tra l'opera e la convenzione (felicità come mera immediatezza; dedurre così il matrimonio: fedeltà come virtù della prima etica). Transizione alla seconda etica in Kierkegaard: sospensione teleologica dell'etica: incognito (Abramo)<sup>599</sup> importante per Kierkegaard: essa può essere sia buona che cattiva:<sup>600</sup> «*Demonica* è ogni individualità che senza partecipazione (da qui la taciturnità rispetto a tutti gli altri), solo tramite se stessa sta in rapporto all'idea. Se l'idea è Dio allora l'individualità è religiosa; se l'idea è il male, allora è demonica in senso stretto».<sup>601</sup>

[83]

Relazione di queste categorie estetiche (luciferine) con la prima etica: forse sulla genuinità dei materiali (non giacobina) principio (Goethe). Dov'è il confine tra la prima etica e l'etica luciferina? Dove inizia la prima etica ad essere metafisica? (Dal punto di vista estetico: quando il romanzo diviene epos?)

L'anima raggiunta (luciferina) non conosce alcun dover-essere (Goethe, Schiller, l'eroe, il saggio) – da dove proviene il dualismo di questo mondo (Wilhelm Meister)?

[84]

! : «Mentre invece dove non c'è legge, neppure c'è trasgressione» :!<sup>602</sup>

*Notanda IV Giustizia*

a) Concetto di pena (in rapporto con la metempsi-cosi): espiare – divenire puro.

Relazione con la natura: *causa adequat effectum* (pericolo diabolico: gnosi valentiniana).

b) Come si colloca il diritto rispetto alla giustizia e alla pena: Stato come seconda natura (geoviana) (fato come terza natura). Tutti e tre i concetti della natura sono statici, astorici: permanere, essere, durare.

c) *Castigo* (patire rappresentativo – innocenza)<sup>603</sup> è anche un concetto di diritto ipostatizzato: sostanzialità di un'istituzione sociologica (famiglia, Stato etc.) che viene offesa dalla colpa di un membro. Un altro – che non ha alcuna colpa – patisce e la rimuove; [: [...]<sup>604</sup> della sostanzialità in India [...]<sup>605</sup> e istituzioni :] [: contraddizione :]. Antinomia: la possibilità del castigo (innocenza) [: condiziona :] presuppone la sostanzialità dell'individuo: il senso del castigo presuppone la sostanzialità delle istituzioni. ! : Già l'Ebraismo va oltre l'espiazione :!<sup>606</sup>

*Menzogna della relazione tra diritto e rivelazione* Da un lato la proprietà, la famiglia etc. vengono annunziate come rivelazione.<sup>607</sup> Dall'altro per il diritto non valgono quelle che mirano alla salvezza del singolo individuo, per esempio «chi guarda una donna con desiderio, rompe il matrimonio».<sup>608</sup> Criterio solo per il caso singolo – a seconda della necessità. Il punto di vista di Dostoevskij nella Bibbia: una seconda etica non polemica.

[...]<sup>609</sup> *Sistema*.<sup>610</sup> (Etica e metafisica: duplice distanza come presupposto per le categorie.)<sup>611</sup>

<i>Predestinazione e</i>	<i>Giustizia</i>	Spirito oggettivo VIII
Incognito etico	Categorie della seconda etica II	

## [13]

[126]

DOSTOEVSKIJ  
SECONDA ETICA

[127]

I: *Mistici* :

*Seconda etica* Dalla contemplazione (come stato duraturo) allontana non solo il peccato originale, ma anche la solidarietà, il *dovere dell'amore* («fraterna revocat charitas»). De diligendo deo c. 10.<sup>612</sup> Bernardo di Chiaravalle.

*Motivo di Giuditta*: la bolla di Giovanni XXII contro Meister Eckhart.<sup>613</sup>

Dio passivo: la montagna d'acciaio alla quale ci affileremo – o andremo in rovina.<sup>614</sup>

*Vittima*: Dio per amor di Dio.<sup>615</sup>

*Dovere del profeta*.<sup>616</sup>

[128]

I: *III Categorie della seconda etica* :

*Disperazione* «l'immediata salute dello spirito non esiste»<sup>617</sup> – comprenderlo dal punto di vista storico-filosofico! (Nesso con il problema della realtà.)

[ : Concreto è al di là del finito e dell'infinito : ]<sup>618</sup>

*Incognito* «Tutte le caratteristiche sono ambigue» (dialettiche).<sup>619</sup> Nettamente gerarchico (Poeti).<sup>620</sup>

Il *suicidio* è un crimine contro Dio,<sup>621</sup> Kirillov se n'è reso conto. – Oltre a ciò il suicidio come fine dell'«assolutamente taciturno».<sup>622</sup> Qui il vecchio problema di Kleist: *vi sono gradi nell'incognito*.

*Incognito di Dio* Egli non può escludere la possibilità dello scandalo.<sup>623</sup> Essere segregati nell'incognito.<sup>624</sup>

*Peccato originale* «Cristo volle essere l'umiliato».<sup>625</sup>  
Per: Cristo-Giuda.<sup>626</sup>

[129]

*Filosofia della storia della seconda etica II*Kierkegaard sui *monasteri*.<sup>627</sup>

[130]

*Seconda etica*Destino e causalità. Prinz von Homburg V 5.<sup>628</sup>  
Hohenzollern – Dibattito su Kohlhaas.<sup>629</sup>*Destino e casta*.<sup>630</sup>*Essere dato dell'anima*.<sup>631</sup>*Etica mistica*<sup>632</sup> (Therese).*Prima e seconda etica*<sup>633</sup> |: (Abramo) |: (Kierkegaard: rivelarsi).*Via del padre e via degli dèi* |: Upanisad :|. <sup>634</sup>*Eros come etica luciferina*<sup>635</sup> (amore saggistico).*Fedeltà*.<sup>636</sup>*Perdono Etica dell'ignoranza*.<sup>637</sup>*Struttura dell'etica luciferina*.<sup>638</sup>Forma del geoviano.<sup>639</sup>*Distanza dell'anima da se stessa e tipologia dell'etica*.<sup>640</sup>*Problema*[...].<sup>641</sup>*Dover essere etico dell'ignoranza metafisica* (Kant – Kierkegaard).<sup>642</sup>Nell'etica di Kierkegaard la storia non compare.<sup>643</sup>

[131]

*Filosofia della storia dell'etica II*Metamorfosi delle virtù somme.<sup>644</sup>

*Kierkegaard non crede in Dio*. La sua filosofia è la prova che Cristo non si è rivolto solo ai santi: l'impossibilità del Cristianesimo (che Kierkegaard dimostra e che però valuta come un non essere degno della persona) copre il buco nero dinnanzi ai suoi occhi. Ma vi è una disperazione ancora più profonda della sua. Dostoevskij è in questo contesto solo un accrescimento, non l'ultima parola (Myškin – Alëša).

Estinzione del Cristianesimo.<sup>645</sup>Tempo *prima dell'Apocalisse*.<sup>646</sup>

[132]

Seconda etica. Amore<sup>647</sup> [...] <sup>648</sup> (Destino)<sup>649</sup> [...].<sup>650</sup>  
 Critica della ragion pratica II.

*Rispetto* come anamnesi etica. Kant [...] <sup>651</sup> (Kritik der reinen Vernunft)<sup>652</sup> « questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto a priori, e di cui possiamo vedere la necessità ».

*Pentimento.*<sup>653</sup>

*Ammirazione:* luciferina (Giuda, Nicodemo).<sup>654</sup>

*Fede – Amore – Speranza.* Speranza (profeta): trascendente. Ma da dove sa il disperato dell'amore e della bontà della disperazione?

(Prima) etica come *tentazione* (Kierkegaard).<sup>655</sup>

Peccati nella prima e nella seconda etica.<sup>656</sup>

*Solipsismo* (prima e seconda etica) (Chiesa).<sup>657</sup>

*Ignorare costitutivo.*<sup>658</sup>

*Suicidio per logica* |: Kleist :!<sup>659</sup> (Realtà),<sup>660</sup> (Kierkegaard).<sup>661</sup>

*La via più lunga e la grazia.*<sup>662</sup>

[...] <sup>663</sup> (Casta = destino).<sup>664</sup>

*Pericolo*<sup>665</sup> (metafisico).

*Peccato originale.*<sup>666</sup>

Vittima.<sup>667</sup>

Paradossalità della bontà.<sup>668</sup>

Felicità e serenità<sup>669</sup> (Preumano – postumano; angoscia e disperazione come concetti correlati. Kierkegaard<sup>670</sup> / Nulla / Disperazione).<sup>671</sup>

L'umile cavaliere.<sup>672</sup>

[133]

*Patire:* sempre per motivi geoviani: perciò eliminabile (la vecchia teoria del [...] <sup>673</sup> come risposta) – ma in ogni uomo profondo: saggistico, non si soffre per qualcosa, ma in occasione di qualcosa. Questo tratto saggistico è il presagio del vero dolore che evoca il Messia (che potrà venire alla luce chiaramente solo in una democrazia etica / eliminazione dei motivi geoviani /). – Anche qui: Europa e Russia. Da una parte: Dante – Kierkegaard; e dall'altra « prendere su di sé

la pena»; Dmitrij va per causa del “bambinetto” in Siberia.

L'elemento saggistico nell'amore platonico come analogia.

[134]

*Notanda* |: VI :| Concetto di colpa della seconda etica – Vanità (Caduta dal soggetto). Frivolezza (allontanamento dalla sostanza). – Definire le coppie di opposti per il diritto, prima e seconda etica, così come la modalità del loro contrasto con il positivo. (Nel diritto: il trasgredire è il positivo!)

[135]

*Seconda etica* «La bontà è legata all'essere, e non è più ampia dell'essere: infatti, se non vi fosse essere, non vi sarebbe bontà». <sup>674</sup> La “bontà” è un concetto di relazione e deriva da Dio solo in quanto egli diviene “padre”. <sup>675</sup> Che qui non si smascheri anche lo *spirito tedesco*? Il completo isolamento come unica caratteristica essenziale. Che vi sia un'altra bontà (russa) che non è relazione? (La questione se la bontà sia un attributo di Dio o meno non è affatto identica né con quella del vincolo tra la bontà e l'essere, né con quella se la bontà sia una categoria della relazione.) – Alla bontà di Dio corrisponde la volontà. <sup>676</sup>

La piovra: <sup>677</sup> incognito etico rispetto a se stessi «l'immediata salute dello spirito non esiste». <sup>678</sup>

[136]

*Seconda etica – Menzogna*

Razumichin: <sup>679</sup> ingannarsi fino alla verità.

Menzogna e problema della piovra. (Anche fraintendimento). Don Chisciotte. <sup>680</sup>

*Peer Gynt*: come critica della critica di Goethe ai romantici (Novalis – Hjalmar). La “via più lunga” di Peer Gynt: egli *dimentica* la meta. Essenziale: si adatta ad ogni situazione. È dunque immorale nel senso fichtiano (attività dell'Io). Dato che però il soggetto psicologico appartiene anche al mondo esterno, uccidersi è ritro-

varsi. Così l'anima è (dopo la caduta) anima naturaliter christiana.

Starec.<sup>681</sup>

[138]

*Categorie della seconda etica* |: I :| *Concreto* è al di là del finito e dell'infinito.<sup>682</sup>

*Realtà* Unità di possibilità e necessità.<sup>683</sup>

*Peccato* Importanza della determinazione "dinnanzi a Dio" (Misura e scopo). Ma ogni peccato è "dinnanzi a Dio"? Oppure il peccato è una categoria della seconda etica e tutto il resto (a questo livello) non esiste.<sup>684</sup> Quando Kierkegaard<sup>685</sup> dice che questa determinazione comprende anche l'omicidio, il furto etc., (forse) risucchia tutta la prima etica nella seconda (in opposizione a Hegel). Si tratterebbe di dimostrare *che il peccato* [...] <sup>686</sup> *è dal punto di vista etico adiaphoron* (ma non per l'India).<sup>687</sup>

La *fede* sta nel fatto che il Sé, in quanto è e vuole essere se stesso, si fonda chiaramente in Dio.<sup>688</sup> È possibile ciò? (Più importante: è possibile ciò oggi?) Come impossibilità dal punto di vista storico<sup>689</sup> – Il Cristianesimo non esiste.<sup>690</sup>

*L'opposto del peccato è la fede*. La virtù come opposto è pagano.<sup>691</sup>

[137]

*Categorie della seconda etica II*

! : Giustizia: Spirito oggettivo VII :!

! : Notanda IV :!

La *giustizia* non compare. (Aglaja e Lisa in Dostoevskij – Amleto a Polonio. Il Sermone della montagna elimina – nonostante l'opposizione – la giustizia, per mettere al suo posto la bontà.) Nettamente in Mt 5, 38-40,<sup>692</sup> anche qui "non si giudica",<sup>693</sup> la giustizia è sospesa. Da un punto di vista metafisico l'intero destino della teodicea (e del suo opposto) dipende dal fatto se alla giustizia può essere conferita una valenza sostanziale (la giustizia di Stahl è un'idea che teologia e diritto hanno in comune).<sup>694</sup> Dimostrare che non solo la seconda etica



paracritica ma anche quella luciferina deve trascendere la giustizia (il saggio, l'eroe tragico, amor dei intellectualis – inconfutato!) – *L'Inferno* come conseguenza necessaria della giustizia (e prosa del Purgatorio): giustizia e *peccato originale*: inestinguibile: ognuno dovette essere dannato. Predestinazione: Dio come fato (la grazia incompatibile con la giustizia). – Pena: annientamento o patimento del ribelle.<sup>695</sup> Annientamento: manicheismo. Patimento: dilemma: Inferno – Purgatorio: terrore o prosa: senza pericolo o senza speranza (la giustizia è fato: legge naturale del corso del mondo / regolativo della metempsicosi / a) ostacolo all'irruzione della grazia b) ostacolo alla falsa irruzione della redenzione. *Il fato si erge – come potenza – al di sopra di Dio / la legge come natura nella concezione dell'hybris presso i greci /*).

Prima-seconda etica: lavoro – professione – opera come teofanie (ma proprio perciò una logica del paradosso).

[139]

*Nichilismo* degli uomini “buoni” per analogia. Cristo: Pietro come pietra.<sup>696</sup> Tradimento.<sup>697</sup>

Il sonno ai Getsemani.<sup>698</sup>

*Divinità della bontà* «Un uomo vede quello che ha dinnanzi agli occhi, il Signore invece vede nel cuore».<sup>699</sup>

[181]

*Meschinità* degli altri (Cristo – Pietro – Tichon),<sup>700</sup> Myškin, Versilov – L'“eppure” di Cristo in riferimento a Pietro (Tradimento;<sup>701</sup> Roccia).<sup>702</sup> *Solo* Cristo *non* lo considera un fallimento – e costruisce il proprio regno su un *tale* tempio. Dunque: duplice costituzione, ignorare Geova: 1) come postulato nei confronti degli uomini del mondo esterno (preghiera all'imperatore etc.), 2) prescindendo dal geoviano che è nell'uomo.

[14]

[140]

DOSTOEVSKIJ  
METAFISICA

*La realtà metafisica.* Al di là di continuità e discontinuità. La profondità di Bergson nel suo rifiuto dell'Eleatismo (la cui verità: né continuità esperienziale né continuità di pensiero). "Storia" come essenza della verità. Perciò l'"irripetibilità" del "passato"; sebbene l'accaduto non abbia in sé alcuna realtà metafisica, l'essenza che si è scorta e si scorge, non è la stessa; nel frattempo è "accaduto" qualcosa di "ineliminabile" – Solo [...] <sup>703</sup> scompare il passato: perché si giunge ad un altro livello della vita (in sé per altro altrettanto non metafisico) (Paolo, starec Zosima). La continuità dei momenti metafisici eterogenei (dal punto di vista etico e storico-filosofico).

[142]

*Metempsychosi*

1) «Si vive una sola volta»: come problema etico – Baalschem: solo per colui che *sa* che ha vissuto e vivrà ancora questo problema non è un problema.

2) "Interesse" per la "redenzione": una questione dell'Europa occidentale. Dal punto di vista russo: perché "non si è redenti" non si pone nemmeno.

Ma la metempsychosi è (con eccezione per gli "iniziati") solo un "canto consolatorio". L'etica dunque solo *un regolativo* (come ogni metafisica – detto contro la teosofia con il geovaismo della dottrina del Karma).

[143]

[: Il concetto eckhartiano di :] *Da collegare*

1) L'accoglienza eckhartiana di Dio nell'anima vacante (compiuta) con: a) la Šekinah e la dottrina del

Messia b) con la metamorfosi di dio (mitologia) c) con la dottrina della grazia: attività di Dio  $\alpha$ ) nella dottrina dell'anima  $\beta$ ) nella sua storia  $\gamma$ ) nell'attività del Dio redentore.

II) La scelta – Il problema della libertà di Schelling (nesso con il peccato originale!)

a) Sovratemporalità della caduta della psiche nell'anima.

b) Relazione (come preelaborato) della prima etica con la seconda: non nelle azioni della prima etica si cela la decisione – prima di ciò nell'anima – ma dietro di esse?

*Da chiarire* La creazione del mondo di Geova deve essere distinta con precisione dal peccato originale: insensata causalità – e dover peccare. (Ma: se Geova – perché la ribellione è un peccato?) – Su ciò: Lutero: si deve peccare.<sup>704</sup> Scandalo.<sup>705</sup>

[144]

! : Notanda II :

*Sapienza dei profeti*: La venuta del Messia – non però del Messia in persona (Giovanni fa chiedere a Gesù se egli sia il Messia – e Cristo risponde: devi crederlo,<sup>706</sup> il contrario<sup>707</sup>).

Concetto della *Chiesa* militante e trionfante.<sup>708</sup> Il dialogo di Ivan Karamazov con Zosima. Vittoria della Chiesa come trappola luciferina. La sconfitta di Dostoevskij.

Ebraismo. ! : *Paraclito* Dispersione dell'Ebraismo e costruzione della Chiesa (menzogna che Cristo sia già qui) – La sua venuta = rivoluzione :!

Problema del *gesuitismo* nell'"interiorità nascosta" (non incognito).<sup>709</sup> Solipsismo come soluzione del dilemma: agire come se gli altri non esistessero affatto.<sup>710</sup>

[145]

*Tipi di solidarietà*

a) Oriente: l'altro (gli altri: anche il nemico) sei Tu; perché io e Tu siamo un'illusione.<sup>711</sup>

b) Europa: fratellanza astratta: fuga dalla solitudi-

ne. L'altro è il mio "concittadino", il mio "compagno", il mio "compatriota" (non esclude l'odio razzista e classista etc., anzi lo favorisce).

c) Russia: l'altro è mio fratello; quando trovo me stesso, in quanto trovo me stesso, trovo l'altro. « Un vero russo, [...] diventare veramente russo [...] significa forse solo diventare un fratello di tutti gli uomini ». <sup>712</sup>

[146]

*Comunità: utopica.* <sup>713</sup> Chiesa trionfante come astuzia di Satana. <sup>714</sup>

Šabbat come « fonte del mondo a venire ». <sup>715</sup>

Da ciò (Šabbat come riflesso della creazione compiuta) <sup>716</sup> la dottrina mistica della comunità come riflesso della redenzione. Unione della comunità (preghiera) e bontà: elaborare la lontananza e la vicinanza della redenzione. Comunità: parenti e estranei; bontà: del tutto estranei (perché contano ancora sulle anime isolate) ma nei rari e pochi momenti autentici vicinissimi. – Mettere in relazione anche con la Russia! <sup>717</sup>

Relazione con l' "amore" (tra gli uomini) e Dio. <sup>718</sup>

[147]

[: Stöckl :] <sup>719</sup>

"Natura" come mondo abbandonato da Dio – fisica riflessiva (Leggere i Weltalter – Schelling). <sup>720</sup>

*Passi* « Questo intende la Scrittura quando dice: in principio Dio creò il cielo e la terra. Con ciò va inteso la vuota preistoria; Dio costruì i mondi, ma non furono di suo gusto e perciò li distrusse, e la terra divenne deserta e vuota ». <sup>721</sup> (Da 'Emek ha-melek 1653). <sup>722</sup>

« [...] Une création qui a échoué parce que Dieu n'était pas descendu avec elle pour y demeurer; parce qu'il n'avait pas encore revêtu cette forme intermédiaire entre lui et la créature, donc l'homme ici-bas est la plus parfaite expression ». <sup>723</sup>

[148]

*Pascal sul peccato originale.* <sup>724</sup>

[149]

*Religione*

*Prove di Dio* Kierkegaard contro la prova di Dio ontologica.<sup>725</sup>

*Lucifero e gli angeli* (Angeli).<sup>726</sup> La caduta dell'angelo è definitiva.

[150]

*Incognito* Se il concetto [: l'idea :] dell'incognito è posto simultaneamente [: al :] con il concetto dell'idea apparente e sostanziale. a) Individuo: Kierkegaard b) oggettivo (rispettivamente assoluto).

Spirito: Hegel – Stahl.<sup>727</sup> Come conseguenza dell'assolutizzazione dell'esistente: epoché (trattare qui anche la dottrina della predestinazione!).

[151]

*Ambiguità* Cristo: chi non è contro di noi, è con noi.<sup>728</sup>

Chi non è con me, è contro di me.<sup>729</sup>

*In amore*: Se uno dice: "Io amo Dio, e poi odia il proprio fratello, è un mentitore."<sup>730</sup>

Se uno viene a me e non odia suo padre etc.<sup>731</sup>

[152]

*Caduta dalla natura di Dio necessaria* (Cabbala).<sup>732</sup> (Esistenza e declino dei mondi preumani.) Anche Sagen des Judentums.<sup>733</sup>

[153]

*Metafisica geoviana* Pensarla sino in fondo! Tubercolosi, Stato di potenza: tutto parimenti lontano da Dio (da una parte vendetta, dall'altra Francesco di Assisi. Kirillov e lo starec Zosima). Il vincitore ha ragione. Lo Stato come tubercolosi organizzata; se i bacilli della peste si organizzassero fonderebbero l'impero. – Due possibilità: 1) il vincitore ha ragione: la vittoria è il senso 2) tutto esiste a gloria di un Dio (non giusto né buono) (Calvino) – In entrambi i casi: negazione della costruttività dei valori umani; soprattutto dell'anima.

Cristo a Geova: distruggere le erbacce solo al primo raccolto: non sarchiare anzitempo.<sup>734</sup> Il male non è stato creato da Dio (Padre).<sup>735</sup>

Ancora Carpocrate conosce Geova (capo degli angeli del cielo più basso), non dei cieli superiori.<sup>736</sup>

Tutto deve sfociare nella beatitudine. Eurigena.<sup>737</sup>  
Origene.<sup>738</sup>

[ : La mancanza di perfezione in noi ritarda la venuta del Messia : ]<sup>739</sup>

Due forme di metempsicosi: Gilgul e Ibbur.<sup>740</sup>

Solo l'uomo fu creato. Eurigena.<sup>741</sup>

Cristo si è fatto carico di *tutte le creature* – per redimerle tutte.<sup>742</sup>

Tutti gli uomini.<sup>743</sup>

[ 155 ]

*La scelta della grazia* nella sua segretezza: incognito etico.<sup>744</sup> Anche al di là dei mezzi della grazia.

! : Ambiguità dei segni: sviluppo verso l'assoluta insicurezza e interiorizzazione :!

*Silenzi di Dio* (per: assenza di Dio nel nostro tempo).<sup>745</sup>

[ 156 ]

*Lucifero e la metodologia*: le categorie risalgono solo ad Adamo (la vecchia metafisica dell'irrazionale). Solo l'arte risale a Lucifero. Questo perché: più critica delle altre (oggetto più profondo), più riflessiva: minor raggiungere. Da qui il carattere teofanico particolare dell'arte. Non è sottoposta al processo (diminuzione della sostanza man mano che ci si avvicina al Giudizio universale). Altrimenti sovrastorica che altri ambiti – *Il doppio vizio*.<sup>746</sup>

[15]

[187]

CRISTIANESIMO  
(DOTTRINA SOCIALE)  
ANABATTISTI

*Messia.* Tutto: poiché esso non è perfetto, ritarda la venuta del Messia.<sup>747</sup>

Tutti gli ospiti alla tavola.<sup>748</sup>

*Democratico.* Se oggi venisse il Messia e dicesse: Tu sei meglio degli altri, digli: Tu non sei il Messia.<sup>749</sup>

*Dignità.* Il male più grande è se Tu dimenticassi che Tu sei il figlio di un re.<sup>750</sup>

[189]

*Passi sulla Šekinah.*<sup>751</sup> Scomparsa e avvicinamento della Šekinah.<sup>752</sup> Criterio definitivo.<sup>753</sup>

Profezia del ritiro della Šekinah.<sup>754</sup> Qui Dio piange.<sup>755</sup> Esilio della Šekinah.<sup>756</sup>

APPENDICE

[SCHIZZO]<sup>1</sup>

[Variante a]

I. L'interiorità e l'avventura

Il problema del romanticismo – come problema  
opposto a Dostoevskij

Romanzo e epos

Il “teoretico” nell'epica

L'anima raggiunta<sup>2</sup> come realtà

azione allegorica – psicologia

Dostoevskij sulla psicologia

Intellettualismo            Il romanzo criminale di D. e il  
romanzo d'avventura degli altri (critica della conven-  
zione)

Il valore estetico del crimine

Il problema della realtà (? II)

Dostoevskij e Dante e l'epos mondano<sup>3</sup>

Posizione rispetto alla tragedia (la maniera  
“drammatica” di Dostoevskij) e il dramma della grazia

anche III

Composizione di Dostoevskij

Il fanciullesco degli eroi (l'adulto degli altri)

Ridicolaggine

L'azione eroica immediata (? III. Relazione con  
Schiller; II)

I valori del mondo

Novelle di Dostoevskij. Buona invenzione e  
tuttavia – (Manca lo st[...]<sup>4</sup> – Erniedrigten<sup>5</sup> come tran-  
sizione –. Anche il Totenhaus<sup>6</sup> dove la mancanza di am-  
piezza viene bilanciata dalla mancanza di uomini [...]'.)



Rapporto con la non-solitudine (per esempio Ewiger Gatte<sup>8</sup> e sfondo) le figure di Dostoevskij.

## II

Il mondo senza Dio: ateismo russo ed europeo – la nuova morale (trasformazione del mondo) suicidio

Geova

Il Cristianesimo<sup>9</sup>

Il socialismo<sup>10</sup>

---

La solitudine

---

Tutto è permesso: problema del terrorismo  
(Giuditta: andar oltre)

L'uomo naturale: impossibilità dell'amore verso  
il prossimo

L'idealismo astratto: linea Schiller-Dostoevskij

Il problema della realtà (I ?)

III La prossima luce (aurora<sup>11</sup> che sorge) povertà dello  
spirito – bontà [...]<sup>12</sup>

Il fraintendimento di Dostoevskij: posizione rispetto al  
Cristianesimo e alla rivoluzione

« Tutti gli uomini »: metafisica del socialismo

Come argomento tre strati del livello di vita: democra-  
zia etica metafisica dello Stato (rapporto con II)

Mistica russa – comunità

Russia e Europa [...] <sup>13</sup>: Inghilterra, Francia, Germania)

Filosofia della storia su [...] <sup>14</sup> Dostoevskij

La tragedia della Germania; mistica e polis: concetto di  
dovere

Sofferenza: paraclitico-saggistica

Prima e seconda etica. Metafisica come canto consola-  
torio

[*Variante b*]

Istituzione<sup>15</sup>

Solitudine

## Ribellione

- II. 1. L'istituzione a) l'insensata legalità – Stato come seconda natura. Essere abbandonati (Marx e il sasso scagliato di Spinoza) – fallimento del concetto di sostanza  
 dimostrazione fisico-teleologica  
 prova ontologica del non-essere di Dio  
 b) La morale dell'istituzione: il "migliorarsi". Il socialismo – tutti gli uomini  
 dimostrazione morale (contro il Cristianesimo)
2. La solitudine Il concetto di libertà come essere subordinati  
 L'uomo astratto e la sua morale  
 La sua realtà. Solipsismo [: II :]  
 Il problema della realtà
3. La ribellione L'idealismo astratto – e le sue (tragiche) [...] <sup>16</sup> conseguenze  
 Tutto è permesso. Il problema del terrorismo

[98]

III La tragedia della Germania / |: Compiuta: chiusa di II :|

La povertà dello spirito

Mistica russa

L'autofraintendimento di Dostoevskij: (storia della vita)

a) tutti gli uomini b) Dostoevskij e il Cristianesimo.

## NOTE AL TESTO

<sup>1</sup> ["Geova" e "geoviano" sono nel manoscritto sinonimo di "potere delle istituzioni", di "oggettività delle istituzioni mondane" e sono le categorie principali dell'"epoca della compiuta peccaminosità". Geova è il dio che giustifica l'ingiustizia e l'orrore del mondo. Dopo il Cristianesimo primitivo, che si orienta a valori come la solidarietà, la fratellanza e l'amore, la storia della religione è la storia del "geoviano", cioè della Chiesa come istituzione repressiva e prototipo quindi dello Stato. È interessante che anche Weininger abbia insistito sulla dimensione del "geoviano" nel suo studio sul *Peer Gynt* dove si legge: «In Peer Gynt sono dunque rappresentati tutti coloro per i quali l'opinione altrui è sempre determinante, tutti i veri adoratori di Iehova nell'umanità: e Iehova non è altro che la colossale personificazione "dell'altrui", in quanto esso influisce sul pensiero e l'azione dell'individuo» (cfr. O. Weininger, *Über die letzten Dinge*, München, Matthes & Seitz, 1980, p. 19; trad. it. di F. Ciccoira, *Delle cose ultime*, a cura di A. Cavaglion, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1985, p. 20). Weininger oppone però alla logica del "geoviano" un esasperato individualismo e la trasvalutazione nietzscheana (ivi, p. 19; trad. it. cit., p. 65 sgg.). Molte altre considerazioni di Weininger sulla colpa, il delitto, la santità richiamano quelle del libro su Dostoevskij. Si cfr. ad esempio O. Weininger, *Taccuino e lettere*, a cura di M. Cometa, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1986, *passim*].

<sup>2</sup> Vossler 176 sgg. [K. Vossler, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, vol. I, tomo I, Heidelberg, Winter, 1907-1910, p. 175 sgg.].

<sup>3</sup> Stöckl II 605 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. II, Mainz, Kirchheim, 1864-65, p. 605].

<sup>4</sup> Vossler I.2 388 [K. Vossler, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, cit., vol. I, tomo II, p. 388].

<sup>5</sup> Gregorio Magno I.2 398-400 [Ivi, pp. 398-400].

<sup>6</sup> Inferno xxvii 118 sgg. [*Dante Alighieri's Göttliche Komödie*, metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philaethes (Johann I König von Sachsen), Dresden und Leipzig, Arnold, 1849, parte I, p. 214].

<sup>7</sup> [«La circoncisione infatti ha un'utilità se tu metti in pratica la legge; ma se tu sei un prevaricatore della legge, la tua circoncisione diventa incirconcisione».]

<sup>8</sup> II 9-IV 198 [G.E. Lessing, *Teatro*, intr. di M. Freschi, trad. it. di B. Al-lason, Torino, UTET, 1981, p. 234. Le parole sono del *dervisch Al-Hafi*].

<sup>9</sup> II 6-IV 192 [Ivi, p. 228].

<sup>10</sup> II 9-IV 199 [Ivi, p. 235].

<sup>11</sup> III 1-201 [Ivi, p. 237. La sottolineatura di "per" è di Lukács].

<sup>12</sup> Ernst und Falk I XIX 148 [G.E. Lessing, *Ernst und Falk. Dialoghi per massoni*, in Id., *Religione storia e società*, a cura di N. Merker, Messina, La libra, 1973, p. 219].

<sup>13</sup> Ivi, II XIII 149 [Ivi, p. 221 sgg.].

<sup>14</sup> Libro IV Cap. 2. XIX 17 sgg. [Le citazioni dal *Wilhelm Meister* si rife-

riscono ai voll. XIX e XX dell'edizione goethiana di Cotta: *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1827-1835. Sul romanzo, considerato il prototipo del *Bildungsroman*, Lukács si era a lungo soffermato già nella TR 135/125, dove si legge: «Sul piano dell'estetica come della filosofia della storia, il *Wilhelm Meister* si pone tra i due tipi di figurazione presi in esame: il suo tema è quello della conciliazione dell'individuo problematico, guidato da un ideale interiormente vissuto, con la concreta realtà sociale».

<sup>15</sup> Libro V, Cap. 2. XIX 151 [*Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, cit., vol. XIX, p. 151].

<sup>16</sup> Libro XIX 181 sgg. [Ivi, p. 181 sgg.].

<sup>17</sup> Libro VI, XIX 319 [Ivi, p. 319 sgg.].

<sup>18</sup> Libro XIX 361 [Ivi, p. 361].

<sup>19</sup> Libro XX 216 [Ivi, vol. XX, p. 216].

<sup>20</sup> II 243 [Novalis, *Schriften*, vol. II, a cura di J. Minor, Jena, Diederichs, 1923, p. 243, *Fragmente vermischten Inhalts*, frammento 237; trad. it. di E. Pocar, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 1976, p. 327: «Un ateismo artistico è lo spirito del libro». A Novalis, com'è noto, Lukács aveva dedicato numerosi studi sin dai primissimi anni ungheresi poi confluiti nel grande saggio novalisiano de *L'anima e le forme* (cfr. SF 64 sgg./73 sgg., *Zur romantischen Lebensphilosophie: Novalis*, originariamente pubblicato in ungherese su Nuygat nel 1908). Ai romantici, e soprattutto agli esiti moderni del Romanticismo proprio in quegli anni Lukács intendeva dedicare una monografia in risposta alla *Romantik-Renaissance* degli inizi del secolo. Tra gli appunti di quel periodo vi è anche uno schizzo per un libro intitolato *Il romanticismo del XIX secolo*, diviso nei seguenti capitoli: «I. Goethe e Fichte (Teorie dell'arte romantiche) [...] II. La tragedia del romanticismo (Schelling, Schlegel, misticismo) III. Il tardo e il primo romanticismo IV. Germania e Francia (Sturm und Drang) V. Il preraffaellismo (estetica e socialismo) VI. Tipi del romanticismo à rebours Schopenhauer (Schlegel e Schelling) Baudelaire Kierkegaard Flaubert Storm» (cfr. E. Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*, Frankfurt a. M., Sendler, 1984, p. 135).

<sup>21</sup> II 307 [Ivi, p. 307, frammento 409; trad. it. cit., p. 325].

<sup>22</sup> IV 75 sgg., 93 [Ivi, vol. IV, pp. 75 sgg. e 93. Si tratta di passi dall'*Heinrich von Ofterdingen*. Si veda la trad. it. di T. Landolfi, Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, intr. di G. Cusatelli, Milano, Guanda, 1978].

<sup>23</sup> IV 175 [Ivi, p. 175].

<sup>24</sup> IV 231 [Ivi, p. 231].

<sup>25</sup> II 280 - [: ...:] [Ivi, vol. II, p. 280, frammento 317; trad. it. cit., p. 218. Novalis scrive «morale e poesia». Segue una parola illeggibile].

<sup>26</sup> II 281 [Ivi, p. 281, frammento 320; trad. it. cit., p. 217].

<sup>27</sup> II 135 [Ivi, p. 135, frammento 97 da *Blütenstaub*. È una citazione letterale del frammento 97].

<sup>28</sup> [Si tratta ovviamente dell'opera di Goethe *Hermann und Dorothea*.]

<sup>29</sup> [Sul dramma non-tragico si vedano i numerosi, anche se dimenticati, scritti degli anni che vanno dal 1911 al 1916, ora raccolti in G. Lukács, *Scritti sul romance*, a cura di M. Cometa, Palermo, Aesthetica, 1995.]

<sup>30</sup> [Si tratta del romanzo goethiano *Le affinità elettive*.]

<sup>31</sup> III 52 [Fonte non identificata].

<sup>32</sup> III sgg. [Fonte non identificata. Il curatore ungherese rileva che questo

appunto, a cominciare dalla parola "epos", è stato probabilmente scritto più tardi].

<sup>33</sup> [Sulla "durée" si vedano le decisive pagine della *Theorie des Romans*: «Il tempo costituisce la discrepanza più vistosa tra l'idea e la realtà: intendiamo lo scorrere del tempo in quanto durata. La ragione più profonda e avvilente dell'impotenza soggettiva all'autoconservazione siede meno sul contrasto con le concrezioni senza idee e i loro rappresentanti umani che nell'incapacità della soggettività a resistere allo scorrere monotono e costante del tempo; ciò determina la lenta ma inarrestabile discesa della soggettività dalle cime che essa aveva faticosamente raggiunto, e se da un lato questa identità impalpabile, mobile e invisibile le strappa un poco alla volta tutto ciò che essa possiede, dall'altro le impone – insensibilmente – dei contenuti che le sono estranei. Dunque solo la forma dello spaesamento trascendentale dell'idea, la forma del romanzo, accoglie nella serie dei suoi principi costitutivi il tempo effettivo, la "durée" di Bergson» (TR 123 sg./113 sg.).]

<sup>34</sup> [Ai "romanzi della disillusione" è dedicata gran parte della riflessione della *Theorie des Romans* (cfr. TR 122 sgg./112 sgg.). Essi rappresentano lo stadio successivo sul piano storico-filosofico a quello dell'idealismo astratto. In essi il fallimento della soggettività rispetto al mondo esterno non è il dato rivelato nel corso dell'azione, ma il presupposto di essa: «Tuttavia, condizione e prezzo di questa crescita smisurata del soggetto è la rinuncia a ogni ruolo nella figurazione del mondo esterno. Il romanticismo della disillusione non segue all'idealismo astratto solo in senso storico-temporale, esso ne serba anche l'eredità concettuale e forma, sul piano della filosofia della storia, la tappa successiva nello svolgimento dell'utopismo aprioristico; e se lì l'individuo veniva schiacciato brutalmente dall'utopistica esigenza di realtà, di cui era portatore, qui la sconfitta è il presupposto stesso della soggettività» (TR 120/110).]

<sup>35</sup> [Nel romanzo di Jacobsen, Fennimore è la donna perdutamente amata dal protagonista.]

<sup>36</sup> 226 [J.P. Jacobsen, *Gesammelte Werke*, vol. III, Leipzig, Diederichs, 1903, p. 226. Cfr. J.P. Jacobsen, *Niels Lyhne*, in Id., *Romanzi e novelle*, a cura di V. Santoli, trad. it. di G. Gabetti, Firenze, Sansoni, 1957, p. 446. Su Jacobsen Lukács si è soffermato a lungo anche nella *Theorie des Romans* dove definisce il classico danese il rappresentante più alto dell'estetismo della *fin de siècle*: «Il romanzo della disillusione di Jacobsen, che esprime in meravigliosi quadri lirici il rammarico che "nel mondo si dia tanta insensata delicatezza", non regge e si disperde in mille direzioni; e il tentativo del poeta di rintracciare nell'eroico ateismo di Niels Lyhne, nella coraggiosa assunzione della sua necessaria solitudine, una disperata positività, agisce come un rimedio che rimane estraneo all'autentica poesia» (TR 122/112 sg.).]

<sup>37</sup> [Lukács scrive qui "D.", che potrebbe significare, ma è piuttosto improbabile, anche "Dostoevskij".]

<sup>38</sup> 130 sgg. [J. P. Jacobsen, *Gesammelte Werke*, cit., vol. III, p. 130 sgg.; trad. it. cit., p. 372 sgg.].

<sup>39</sup> 219 [Ivi, p. 219].

<sup>40</sup> 222 sgg. [Ivi, p. 222 oppure 232. Erik Refstrup è nel romanzo amico del protagonista e marito indegno di Fennimore].

<sup>41</sup> 206 [Ivi, p. 206; trad. it. cit., p. 430].

<sup>42</sup> 173 [Ivi, p. 173].

<sup>43</sup> [Personaggio del *Niels Lyhne* di cui pure il protagonista segretamente si innamora.]

<sup>44</sup> 243 [Ivi, p. 243 sgg.].

- <sup>45</sup> [Personaggi di *Anna Karenina* di Tolstoj.]
- <sup>46</sup> 250 [Parafraresi di Lukács per le pagine 249 sgg. del romanzo di Jacobsen].
- <sup>47</sup> 249 [Ivi, p. 249].
- <sup>48</sup> 248 [J. P. Jacobsen, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, p. 248].
- <sup>49</sup> 255 [Ivi, p. 255. Lettera a Brandes del 26 aprile 1878].
- <sup>50</sup> 299 [Ivi, p. 299. Lettera a Brandes del 30 dicembre 1880].
- <sup>51</sup> A Elise, 25.5. 1844, vol. III 98 [Si tratta di una lettera di Hebbel a Elise Lensing del 25 maggio 1844. Cfr. F. Hebbel, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von R.M. Werner, *Dritte Abteilung, Briefe*, Berlin, B. Behr's Verlag, 1904-1907, vol. III, p. 98].
- <sup>52</sup> A Elise 24. 3. 1844, ivi III 54 [Ivi, p. 54].
- <sup>53</sup> [Abbiamo tradotto così il termine "Gebilde", centrale già nella *Theorie des Romans*, dove indica il complesso delle istituzioni mondane con le quali deve confrontarsi l'anima dell'eroe. Nello studio sul romanzo si legge una loro inequivocabile definizione: «Ove non siano dati obiettivi immediati, le concrezioni sociali, che l'anima incarnata incontra a mo' di proscenio e sostrato della sua attività tra gli uomini, perdono quell'evidenza che le radica in necessità sovraperonali e imperative; tali concrezioni sussistono come semplici entità; forse sono qualcosa di solido o forse qualcosa di marcio, ad ogni modo esse non recano in sé né il crisma dell'assoluto, né valgono quali naturali recipienti della straripante interiorità dell'anima. Le concrezioni formano il mondo della convenzione: un mondo alla cui onnipotenza si sottrae soltanto l'intimo dell'anima; un mondo che nella sua disordinata molteplicità è presente dappertutto e la cui rigorosa legalità, così nel divenire come nell'essere, diventa per il soggetto conoscente di necessaria evidenza; e tuttavia questo stesso mondo, proprio in forza della sua legalità, non può offrire né la direttrice del senso per un soggetto alla ricerca di un obiettivo, né può farsi materia – come immediatezza sensibile – per un soggetto impegnato nell'azione. Un mondo siffatto è una seconda natura...» (TR 60/55). Nel lessico corrente di Lukács i *Gebilde*, le "concrezioni sociali", sono comunque sostanzialmente le istituzioni. Cfr. Epistolario 357 sgg.]
- <sup>54</sup> [Nella *Theorie des Romans* Lukács ricorda Turgenev come tappa "romantica" del romanzo della disillusione e come rappresentante del romanzo russo che più si avvicina al modello flaubertiano e dunque occidentale (TR 149/138).]
- <sup>55</sup> [Lukács allude al discorso su Puškin di Dostoevskij.]
- <sup>56</sup> [Si tratta di uno degli eroi del romanzo *Guerra e pace* di Tolstoj.]
- <sup>57</sup> [È il personaggio principale dell'omonimo romanzo di Puškin.]
- <sup>58</sup> II 51 [Fonte non identificata].
- <sup>59</sup> II 77 [Fonte non identificata].
- <sup>60</sup> III 80 [Fonte non identificata].
- <sup>61</sup> III 82-3 [Fonte non identificata].
- <sup>62</sup> IV 140 [Fonte non identificata].
- <sup>63</sup> V 25 [Fonte non identificata].
- <sup>64</sup> III 62 [Fonte non identificata].
- <sup>65</sup> VII 18 [Le fonti di questi passi non sono state identificate. Si tratta però con tutta probabilità di passi tratti dalle opere di Goethe più sopra citate].
- <sup>66</sup> [Nella trascrizione di Fehér si legge "Gewissen" (coscienza). È possibile supporre anche "Gnadendrama" (dramma della grazia).]

<sup>67</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "Sch". Nella trascrizione di Fehér si legge "Scheitern" (fallimento).]

<sup>68</sup> [Si tratta di due personaggi del romanzo di Dostoevskij *L'adolescente*, sul quale più avanti Lukács tornerà spesso.]

<sup>69</sup> [Cfr. DRT II 27 sgg.]

<sup>70</sup> Briefwechsel 114-115 [L. Tolstoj, *Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoj*. 1857-1903, München, Müller, 1913, pp. 114 e 115; trad. it. a cura di O. Resnevic Signorelli, *Carteggio confidenziale con A. A. Tolstaja*, Torino, Einaudi, 1943, p. 26].

<sup>71</sup> [Con tutta probabilità si riferisce alla *Kriembilds Rache*, che è una delle due tragedie del ciclo dei *Nibelungen* (1855-1860) di Friedrich Hebbel.]

<sup>72</sup> [Su questo nesso si legge anche nella *Theorie des Romans*: «In momenti di assoluta rarità e grandezza – si tratta per lo più dei momenti che precedono la morte – si apre all'uomo, con un guizzo di luce che trapassa ogni cosa, una realtà in cui egli scorge e comprende l'essenza che lo sovrasta e che al tempo stesso lo domina interiormente – il senso della sua vita. [...] sono i grandi momenti della morte a dispensare questa decisiva beatitudine – è il lampo interiore di Andrej Bolkonsky, ferito a morte sul campo di battaglia di Austerlitz, è il fondersi in immediata unità di Karénin e Vrònskij di fronte ad Anna morente –, e la vera beatitudine sarebbe poter morire in quel momento e in quel modo» (TR 154/142 sg.).]

<sup>73</sup> [Questa linea Lukács l'ha schizzata con dovizia di argomenti nella *Theorie des Romans* (TR 106 sgg. e 98 sgg.), dove lo *humour* viene visto per altro come momento di incubazione per lo sviluppo del demonico.]

<sup>74</sup> 136 [L. Tolstoj, *Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoj*. 1857-1903, cit., p. 136; trad. it. cit., p. 43].

<sup>75</sup> 141 [Ivi, p. 141, lettera della contessa A. A. Tolstoj del 3 maggio 1859; trad. it. cit., p. 47].

<sup>76</sup> 207 [Ivi, p. 207, lettera della contessa A. A. Tolstoj del gennaio 1865; trad. it. cit., p. 88].

<sup>77</sup> [Lukács sviluppa questi temi nella *Theorie des Romans*. Cfr. TR 150 e 139 sgg.]

<sup>78</sup> 390, 394-5 [Ivi, p. 390, lettera della contessa A. A. Tolstoj dell'agosto-settembre 1887; trad. it. cit., p. 195 sgg. e ivi, p. 394 sgg.; trad. it. cit., p. 201].

<sup>79</sup> 396 [Ivi, p. 396; trad. it. cit., p. 202].

<sup>80</sup> [Ivi, p. 396; trad. it. cit., p. 202.]

<sup>81</sup> 395 [Ivi, p. 395; trad. it. cit., p. 200 sgg.].

<sup>82</sup> 416 [Ivi, p. 416, lettera della contessa A. A. Tolstoj del 29 marzo 1895; trad. it. cit., p. 211].

<sup>83</sup> 421 [Ivi, p. 421, lettera della contessa A. A. Tolstoj risalente probabilmente al 1902; trad. it. cit., p. 215].

<sup>84</sup> [Personaggi del romanzo *Anna Karenina* di Tolstoj.]

<sup>85</sup> II 22 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, mit einer Einleitung von Moeller van den Bruck, übertragen von E. K. Rahsin, vol. II, München und Leipzig, R. Piper & Co., 1909, p. 20 sgg.; cfr. DRT II 412 sgg.: «Da noi finora i liberali provengono da due soli strati sociali, quello degli antichi proprietari (ora soppresso) e quello dei seminaristi. Ma poiché tutte e due le classi hanno finito col trasformarsi in caste, in qualcosa di totalmente avulso dalla nazione, e più si va avanti, più la cosa si accentua, di generazione in generazione, ne consegue che tutto ciò che essi hanno fatto e fanno non ha assolutamente un carattere nazionale... – Come? Dunque tutto ciò che è stato fatto non è rus-

so? – ribatté il principe Šč. – Non è nazionale; anche se è russo, non è nazionale; i nostri liberali non sono russi, i nostri conservatori non sono russi, tutti... E siate sicuro che la nazione non riconoscerà nulla di ciò che è stato fatto dai proprietari e dai seminaristi, né ora, né in seguito [...]. Io affermo che da noi non c'è nemmeno un socialista russo; non c'è e non c'è mai stato, perché persino i nostri socialisti provengono tutti dai proprietari e dai seminaristi. Tutti i nostri socialisti dichiarati, e che si ostentano tali, quelli che son qui come quelli che si trovano all'estero, non sono altro che liberali provenienti dai proprietari dei tempi del servaggio. Perché ridete? Datemi i loro libri, datemi le loro dottrine, le loro memorie, e io, pur non essendo un critico letterario, m'impegno a scrivere la più convincente delle critiche letterarie, nella quale dimostrerò chiaro come il giorno che è l'opera di un ex proprietario russo. Il loro astio, l'indignazione, l'umorismo sono da proprietari [...]; il loro entusiasmo, le lacrime, forse vere e sincere lacrime, sono da proprietari! Da proprietari e seminaristi...». Si cfr. il commento di questi passaggi nell'immaginario dialogo tra Lukács ed Ernst in K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Sondergabe von «der Wille zur Form» Jahressgabe 1973/74, Lechte, Emsdetten, 1974, p. 95].

<sup>86</sup> Briefe 192 [Si tratta di Nicolaj N. Strachov. Cfr. F. Dostojewski, *Briefe*, übertragen von A. Eliasberg, München, R. Piper & Co., 1914, pp. 189-193].

<sup>87</sup> Literarische Schriften 256 sgg. [F. M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, mit einer Einleitung von N. N. Strachoff, übertragen von E. K. Rahsin, München, R. Piper & Co., 1921, p. 256 sgg.].

<sup>88</sup> Literarische Schriften 268 [Ivi, p. 268].

<sup>89</sup> [Nyíri legge, a nostro parere correttamente, “raggiunta” (erreichte), come si deduce anche dalla calligrafia (NE 88), invece E. Keller riportando la decifrazione dello schizzo conservato nel manoscritto della *Teoria del romanzo* legge “risvegliata” (erwachte) (E. Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*, cit., 1984, p. 259). Tutto sommato, per quanto i due termini siano sovrapponibili, la lezione di Nyíri sembra quella giusta. Del resto Lukács usa il termine per indicare la disposizione del cristiano ad accogliere la grazia divina secondo la dottrina di Kierkegaard esposta nell'*Esercizio del Cristianesimo*.]

<sup>90</sup> II 805 [Fonte non identificata. Si tratta probabilmente di un passo dal romanzo di Tolstoj].

<sup>91</sup> [Allusione a A. I. Herzen, che sarà citato più avanti.]

<sup>92</sup> Literarische Schriften 183 [F. M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 183. Lukács allude pure al personaggio di Turgenev Rudin dall'omonimo romanzo del 1856 di cui però Dostojewskij non fa menzione].

<sup>93</sup> [L'appunto 29 si trova su un foglietto scritto sui due lati. Nel retro si legge: «e novella. Un lirico genuino E. Poe 132 – Motivi interiori dello sviluppo mancano nella forma pura (Egitto, musica)». Tutto l'appunto sembra essere un commento ai temi sviluppati da Bloch nel suo *Geist der Utopie*. Si cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, vol. III, *passim*; trad. it.: *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, Firenze, La Nuova Italia, 1980.]

<sup>94</sup> [Lukács allude al *Costruttore Solness* di Ibsen.]

<sup>95</sup> [Lukács allude alle *Memorie del sottosuolo* di Dostojewskij che in tedesco venivano tradotte con il titolo *Aus dem Dunkel der Großstadt*.]

<sup>96</sup> 178 [F. M. Dostojewski, *Aus dem Dunkel der Großstadt. 8 Novellen*, mit einer Einleitung von Moeller van den Bruck, übertragen von E. K. Rah-



sin, München und Leipzig, R. Piper & Co., 1907, p. 178 sgg. Cfr. *Memorie del sottosuolo*, in DRR III 205].

<sup>97</sup> [L'elemento "demonico", uno dei *tòpoi* della letteratura tedesca sin dai tempi di Goethe, ha un ruolo centrale anche nella descrizione del romanzo. Nella *Theorie des Romans* Lukács dedica pagine indimenticabili al problema del "demonico" stabilendo per altro che la « psicologia dell'eroe del romanzo è in uno con l'elemento demonico » (TR 89/80). Per le origini romantiche di questo tema mi permetto di rimandare al mio studio *Il romanzo dell'Infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Palermo, Aesthetica, 1990, p. 175 sgg.]

<sup>98</sup> Hebbel Tagebücher I 385 [F. Hebbel, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von R. M. Werner, *Zweite Abteilung, Tagebücher*, cit., vol. I, p. 385].

<sup>99</sup> 40 [F.M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, mit einer Einleitung von D. Mereschkowski, übertragen von E. K. Rahsin, voll. I-II, München, R. Piper & Co., 1914, p. 40. Cfr. DRT V 63 sgg.: « Alëša aveva solo scelto una strada opposta a quella di tutti gli altri, ma con la medesima sete di azione immediata. Non appena ebbe riflettuto seriamente e si fu profondamente convinto che l'immortalità e Dio esistono, subito, come conseguenza naturale, disse a se stesso: "Voglio vivere per l'immortalità, non accetto alcun compromesso". Eguale, se avesse deciso che l'immortalità e Dio non esistono, subito sarebbe diventato ateo e socialista »].

<sup>100</sup> 48-9 [Ivi, p. 48 sgg. DRT V 68 sgg.: « L'enorme maggioranza [...] teneva per lo *starec* Zosima; moltissimi lo amavano davvero con tutto il cuore, ardentemente e sinceramente, alcuni poi erano attaccati a lui in modo quasi fanatico. Questi ultimi dicevano chiaro e tondo, se pure a voce non troppo alta, che era un santo [...]. Egli vedeva che molti di quelli che portavano là dei bambini o dei parenti ammalati, e imploravano lo *starec* di imporre loro le mani e di recitare su di essi una preghiera, ritornavano presto, taluni perfino il giorno dopo, e piangendo cadevano in ginocchio davanti allo *starec* per ringraziarlo della guarigione dei loro malati [...]. Per vedere lo *starec* ed avere la sua benedizione affluivano da tutta la Russia [...]. Oh, egli capiva benissimo che per l'anima umile del popolano russo, tormentata dalla fatica e dal dolore, ma soprattutto dall'ingiustizia continua e dal continuo peccare, suo e di tutti gli uomini, non c'erano bisogno più forte e consolazione più grande che scoprire un santuario o un santo e cadere in ginocchio per adorarlo »].

<sup>101</sup> (76)-104 [Ivi, p. 105. DRT V 107 sgg.: « Soprattutto fuggite la menzogna, qualunque menzogna, specialmente quella che vorreste dire a voi stessa. Tenetela d'occhio, questa vostra menzogna, e non cessate mai di esaminarvi a fondo, ogni ora, ogni momento »].

<sup>102</sup> 105 [Lukács si riferisce evidentemente al sermone eckhartiano *Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum etc.*, in Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von J. Quint, München, Diogenes Verlag, 1979, p. 280 sgg.; trad. it. di M. Vannini, *Opere tedesche*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 131 sgg., i cui temi aveva ripreso nella propria composizione *Von der Armut am Geist. Ein Gespräch und ein Brief*, in « Neue Blätter », 2 (1912), p. 78; trad. it. di F. Jesi e G. Sertoli, *Sulla povertà in ispirito. Un dialogo e una lettera*, in « Nuova corrente », 71 (1976), p. 216. L'annotazione è legata al primo rigo dell'appunto 8 da un segno. In effetti nel romanzo di Dostoevskij si trova una evidente parafrasi della vicenda biblica: « L'amore idealistico ha sete di bei gesti da farsi subito, e che tutti li vedano. Si arriva davvero al punto di dare anche la vita, purché, però, la cosa non duri troppo e finisca presto, come a teatro, e perché tutti

vedano e applaudano. L'amore attivo invece è fatica e sopportazione, e per qualcuno, magari, è tutta una scienza»].

<sup>103</sup> 207 [F.M. Dostojevski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 207. DRT V 175: «Quello che alla mente sembra un'infamia, per il cuore, invece, è tutta bellezza [...]. La cosa paurosa è che la bellezza non è solo terribile, ma è anche un mistero. È qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini»].

<sup>104</sup> (318) 580 [Ivi, pp. 318 e 580; cfr. DRT V 248 e 415: «Sappiate infatti, miei cari, che ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti sulla terra, questo è certo, e non soltanto a causa della colpa comune, ma ciascuno individualmente, per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla terra. Questa consapevolezza è il coronamento della nostra vita di monaci, e anche della vita di ogni uomo»].

<sup>105</sup> 646 sgg. [Ivi, 646; cfr. DRT V 458: «Ricordati soprattutto che non puoi essere giudice di nessuno. Perché sulla terra nessuno può giudicare un delinquente, se prima questo stesso uomo che giudica non abbia riconosciuto di essere anche lui un delinquente come quello che gli sta davanti, e di essere forse proprio lui il primo colpevole del delitto di quel criminale. Quando avrà afferrato quest'idea, allora potrà anche essere giudice. Per quanto assurda possa sembrare, questa tuttavia è la verità. Perché, se io fossi giusto, forse non ci sarebbe neppure il delinquente che ora sta davanti a me. Se puoi prendere su di te il delitto dell'uomo che ti sta davanti e che tu hai giudicato in cuor tuo, fallo subito, soffri al suo posto, e lui lascialo andare senza rimproverarlo». Le pagine che seguono sono dedicate interamente al problema del giudizio, della colpa e della pena].

<sup>106</sup> 1207 [Ivi, p. 1207; cfr. DRT V 821: «"Perché quel bambino è povero?" Fu un presagio per me, in quel momento! E io andrò là per quel bambino. Perché noi rispondiamo di tutti, siamo colpevoli per tutti. Per tutti i "bimbini"»].

<sup>107</sup> 1132 [Ivi, p. 1132; cfr. DRT V 775: «E tormento chi mi sta vicino, specialmente la mamma. Ditemi Karamazov, sono molto ridicolo in questo momento. — Ma non lo pensate neppure, non lo pensate assolutamente! — esclamò Alëša — E poi, che cosa significa ridicolo? Quante mai volte un uomo è, o sembra, ridicolo? Inoltre oggi giorno tutti gli uomini di valore hanno una paura tremenda di essere ridicoli, e così si rendono infelici» (Alëša a Kolja)].

<sup>108</sup> 1200 [Ivi, p. 1200; cfr. DRT V 817: «I Karamazov non sono dei mascalzoni, sono dei filosofi, perché tutti i veri russi sono filosofi»].

<sup>109</sup> 470 [Ivi, p. 470; cfr. DRT V 344: «Ti devo fare una confessione — cominciò Ivan. — Non sono mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo. Sono proprio le persone vicine che, secondo me, è impossibile amare; se mai è più facile amare quelle lontane»].

<sup>110</sup> [Lukács si riferisce a Sebastian Franck (1499-1542), il prete cattolico poi convertitosi al protestantesimo, traduttore di Erasmo da Rotterdam, autore di opere di teologia come i *Paradoxa* (1533), a cui si farà costantemente riferimento nel prosieguo del manoscritto. Un breve schizzo su Franck e sulla sua ricezione agli inizi del secolo si può trovare in E. Bloch, *Aus Sebastian Francks "Paradoxa"* (1936), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. X, p. 65 sgg.]

<sup>111</sup> Beer II 335 [P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestehenden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, vol. II, Brünn, Traßler, 1823, p. 335].

<sup>112</sup> 611 [F.M. Dostojevski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 611; cfr. DRT

V 434: «Per rifare un mondo nuovo bisogna che gli uomini, psichicamente, si indirizzino su un'altra strada. Finché io non diventerò un fratello per tutti, la fratellanza non ci sarà [...]. Voi mi chiedete quando si avvererà. Si avvererà, ma prima deve finire il periodo dell'isolamento umano". "Che isolamento?" domando io. "Quello che ora regna dappertutto, e nel nostro secolo più che mai, perché ancora non è finito, ancora non è venuto il suo termine. Ora ognuno tende a separare la propria persona dagli altri più che può, ognuno vuol sentire in se stesso, da solo, la pienezza della vita, ma intanto, invece di questa pienezza, il risultato di tutti i suoi sforzi è un completo suicidio, perché, invece di arrivare a determinare la propria personalità in modo perfetto, si cade nell'isolamento assoluto. Nel nostro secolo infatti, gli uomini si sono tutti divisi in tante singole unità, ognuno si ficca nel proprio buco da solo, si allontana dagli altri, si nasconde e nasconde quello che ha..."»].

<sup>113</sup> 489 [Ivi, p. 489; cfr. DRT V 356: «A che cosa può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati tormentati? E poi, che razza di armonia può essere, se c'è l'inferno»].

<sup>114</sup> [Si tratta di un poemetto tratto dai *Vangeli apocrifi* che Dostoevskij commenta nel romanzo. Il titolo riportato da Dostoevskij è *La madre di Dio tra i dannati*.]

<sup>115</sup> 494 [F.M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 494; cfr. DRT V 358. Lukács allude qui all'inizio del capitolo dedicato al Grande Inquisitore che comincia con una dissertazione sulla Madonna che chiede il riscatto di tutti i dannati].

<sup>116</sup> 507, 514 [Ivi, pp. 507 e 514; cfr. DRT V 367 e 371: «Tu promettesti loro il pane celeste – dice il Grande Inquisitore a Cristo –, ma, Te lo ripeto, può questo pane, agli occhi della debole razza umana, eternamente depravata ed eternamente ingrata, paragonarsi a quello terreno? E se migliaia di esseri, o anche decine di migliaia, Ti seguiranno in nome del pane celeste, che ne sarà dei milioni e dei miliardi che non avranno la forza di disprezzare il pane terreno per quello celeste»; «Inquietudine, confusione e infelicità: ecco dunque il retaggio attuale degli uomini, dopo che Tu hai sofferto tanto per la loro libertà!»].

<sup>117</sup> 501 [Ivi, p. 501; cfr. DRT V 364: Ivan ad Alëša su quello che il Grande Inquisitore dice al Cristo: «Il vecchio stesso Gli fa osservare che non ha il diritto di aggiungere nulla a quello che ha già detto. Se vuoi questo è appunto il tratto più caratteristico del cattolicesimo romano, almeno secondo me»].

<sup>118</sup> 532 [Ivi, p. 532; cfr. DRT V 382 sgg.].

<sup>119</sup> (573), 680, 686, 724 [Ivi, pp. 573, 680, 686 e 724; cfr. DRT V 409 e *passim*].

<sup>120</sup> 594 [Ivi, p. 594; cfr. DRT V 423: «Il Verbo è per tutti; ogni creatura, ogni essere, ogni fogliolina tende verso il Verbo, inneggia a Dio e piange le sue lacrime al Cristo, e lo fa senza saperlo, con il mistero della sua esistenza innocente". E gli raccontai che una volta un orso andò da un grande santo, il quale faceva penitenza nella foresta, in una piccola cella; questo grande santo nel vederlo si intenerì, uscì dalla sua cella senza paura e gli dette un pezzo di pane dicendogli: "Va", e Cristo sia con te", e l'orso si allontanò, ubbidiente e mansueto»].

<sup>121</sup> 1206 sgg. [Ivi, p. 1206; cfr. DRT V 821: «Fratello, in questi ultimi due mesi ho sentito dentro di me un uomo nuovo, è nato in me un uomo nuovo! Era chiuso qui, dentro di me, ma non sarebbe mai uscito alla luce se non ci fosse stato questo fulmine improvviso»].

<sup>122</sup> 1216, 1561 [Ivi, pp. 1216 e 1561; cfr. DRT V 828 e 1038].

<sup>123</sup> 1337 [Ivi, p. 1336 sgg.; cfr. DRT V 899: «Secondo me non c'è bisogno di distruggere proprio nulla, basta solo cancellare nell'umanità l'idea di Dio, ecco da che parte bisogna cominciare [...]! Una volta che l'umanità in massa abbia rinnegato Dio (e io credo che una tale epoca, parallelamente alle epoche geologiche, verrà), tutta la vecchia concezione del mondo cadrà da sé [...] e soprattutto cadrà la vecchia morale. Gli uomini si uniranno per prendere della vita tutto ciò che essa può dare, ma lo faranno unicamente ed esclusivamente per avere la gioia e la felicità di questo mondo. L'uomo si esalterà in un orgoglio divino, titanico, e allora apparirà l'uomo-dio [...]. Il problema adesso è questo, pensava il mio giovane filosofo: è possibile che un'epoca simile un giorno si avveri, oppure no? Se si avvererà, allora tutto è deciso e l'umanità si organizzerà in modo definitivo. Ma siccome, per via della radicale stupidità umana, forse non ci arriveremo neppure tra mille anni, a ogni uomo che già fin da ora abbia coscienza della verità è lecito organizzarsi come gli pare e piace, secondo i nuovi principi. In questo senso a lui "tutto è permesso". Non basta: anche se un'epoca simile non dovesse avverarsi mai, tuttavia, poiché Dio e l'immortalità comunque non esistono, all'uomo nuovo, fosse pure a uno solo in tutto il mondo, è lecito diventare l'uomo-dio, e naturalmente nella sua nuova qualità gli è lecito scavalcare a cuor leggero tutte le barriere morali dell'uomo-schiavo, se ciò dovesse essere necessario»].

<sup>124</sup> 1349 [Ivi, p. 1349; cfr. DRT V 906: «Starai qui tutta la notte a pensare: ci vado o non ci vado? Però ci andrai, e tu lo sai già che ci andrai, tu sai bene che, comunque tu la pensi, la decisione non dipende più da te. Andrai perché non avrai più il coraggio di non andare»].

<sup>125</sup> [Riecheggia qui un importante frammento novalisiano che dice: «La religione contiene un'infinita malinconia. Se dobbiamo amare Dio egli dev'essere bisognoso d'aiuto. Fino a che punto il cristianesimo ha assolto a questo compito?». Cfr. Novalis, *Frammenti*, cit., p. 259.]

<sup>126</sup> [Si tratta di un noto terrorista russo. Cfr. L. Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1983, p. 101 sgg. Kalaev uccise il granduca Sergio nel febbraio del 1905. M. Löwy, nel suo pionieristico studio sul messianismo del giovane Lukács, riporta un passo dai *Souvenirs d'un terroriste* di Savinkov che lo descrive come segue: «Per chi lo conosce intimamente, il suo amore per la rivoluzione e il suo amore per l'arte, si illuminano di una sola ed identica fiamma; di un sentimento religioso, sentimento inconscio, timido, ma forte e profondo. Era arrivato all'azione terroristica per una strada che gli era propria, una strada originale e personale. E ciò che egli vedeva in questa azione, era non soltanto la migliore forma di lotta politica, ma anche un sacrificio morale, forse addirittura un sacrificio religioso» (cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari: l'evoluzione politica di Lukács*, Milano, La Salamandra, 1978, p. 133).]

<sup>127</sup> VII 16, 18, 18, 19, 21 [Il curatore ungherese suggerisce che si possa trattare di passi da Schiller].

<sup>128</sup> 219 [J. P. Jacobsen, *Gesammelte Werke*, vol. III (*Niels Lybne*), cit., p. 219; trad. it. cit., p. 440. È una citazione letterale da *Niels Lybne*].

<sup>129</sup> [Si tratta di Ivan Petrovič nel romanzo *Umiliati e offesi*.]

<sup>130</sup> 520 [F.M. Dostojewski, *Die Erniedrigten und Beleidigten*, übertragen von E.K. Rahsin, München und Leipzig, R. Piper & Co., 1910, p. 520. Cfr. F. Dostojewski, *Umiliati e offesi*, trad. dal russo di L. Gastovinsky, Milano, Bietti, 1949, p. 287: Ivan Petrovič a Nelly: «Nelly! Vieni a salvarla! Lo vuoi?

– Sì, – ella rispose. Respirava penosamente, e mi guardava con uno sguardo strano, fisso e penetrante, che, lo sentii, conteneva un rimprovero»].

<sup>131</sup> 687 [F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 686; cfr. DRT V 409].

<sup>132</sup> [Personaggi di *Guerra e pace* di Tolstoj.]

<sup>133</sup> II 95 [Fonte non identificata. Si tratta con tutta probabilità di un passo da *Anna Karenina*].

<sup>134</sup> VIII 200 sgg. [G. F. W. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin, Duncker und Humblot, 1833-1845, vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), p. 200 sgg. (§§ 140 sgg.). Cfr. G. F. W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, aggiunte compilate da Eduard Gans, note autografe di Hegel, a cura di F. Messineo, Bari, Laterza, 1965].

<sup>135</sup> [In italiano nel testo: "il sacrificio dell'anima".]

<sup>136</sup> [F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 115 sgg.; cfr. DRT V 109 sgg. È il capitolo quinto del libro primo del romanzo in cui si discute dei rapporti tra stato e chiesa con la celebre affermazione di padre Paisij: «Non è la Chiesa che si trasforma in Stato, rendetevne conto, se no si avrebbe Roma con il suo sogno, sarebbe la terza tentazione di Satana! Al contrario è lo Stato che si trasforma in Chiesa, che si innalza fino ad essere Chiesa e diventa una Chiesa su tutta la terra; e questo è proprio tutto l'opposto dell'ultramontanismo, e di Roma, e della vostra versione, questo non è che il grande destino dell'ortodossia sulla terra. Perché è dall'Oriente che sorgerà e risplenderà questa stella».]

<sup>137</sup> II 64 [F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, mit einer Einführung in die Ausgabe vom Herausgeber und einer Einleitung von Moeller van den Bruck, München und Leipzig, R. Piper & Co., 1908, vol. II, p. 64; cfr. per la traduzione italiana *Delitto e castigo*, trad. di G. Kraiski, intr. di F. Malcovati, Milano, Garzanti, 1992, p. 356: «Non capisce che non è possibile che la gente sia sempre giusta, e così si irrita... È come una bambina, come una bambina! È una donna giusta, giusta!»].

<sup>138</sup> II 34 [F. M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 34; cfr. DRT II 420: «Caro principe – replicò in fretta e con una cert'aria timorosa il principe Šč. [...] – il paradiso in terra non lo si può avere facilmente, mentre voi ci contate parecchio; il paradiso è una cosa difficile, principe, molto più difficile di quel che sembra al vostro ottimo cuore»].

<sup>139</sup> [È il personaggio del *Don Carlos. Infant von Spanien* (1787) di Schiller.]

<sup>140</sup> [Si cfr. il romanzo *L'adolescente*, in DRT IV 260: «Le idee ginevrine sono la virtù senza Cristo, amico mio, le idee attuali o, per meglio dire, l'idea di tutta la civiltà contemporanea».]

<sup>141</sup> [F. M. Dostojewski, *Aus dem Dunkel der Großstadt*, cit., p. 115; cfr. DRR III 163.]

<sup>142</sup> [Lukács allude al romanzo *Il giocatore. Dalle memorie di un giovanotto*, in DRR III 257 sgg. la cui edizione tedesca era: F. M. Dostojewski, *Der Spieler. Der ewige Gatte*, mit einer Einleitung von Moeller van den Bruck, München, R. Piper & Co., 1907.]

<sup>143</sup> 119 l: 139 :l [F. M. Dostojewski, *Aus dem Dunkel der Großstadt*, cit., p. 119; cfr. DRR III 166 e ivi, p. 139; cfr. DRR III 179].

<sup>144</sup> 127 [Ivi, p. 127 sgg.; cfr. DRR III 175 sgg. Frase incompleta].

<sup>145</sup> [Lukács si riferisce ovviamente al *Peer Gynt* di Ibsen il cui protagonista è il tipo del mentitore. Al *Peer Gynt* Lukács aveva dedicato molte pagine a partire da alcune messinscene e lo aveva posto al centro della sua teoria

del dramma non-tragico. Cfr. G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 78. Fehér legge "Porfirij", il personaggio di *Delitto e castigo*, al posto di "Peer Gynt".]

<sup>146</sup> 175 [F.M. Dostojewski, *Aus dem Dunkel der Großstadt*, cit., p. 174 sgg.; cfr. DRR III 203].

<sup>147</sup> 179 [Ivi, p. 178; cfr. DRR III 205].

<sup>148</sup> Literarische Schriften 126 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 126].

<sup>149</sup> 183 [Ivi, p. 182 sgg.].

<sup>150</sup> [Lukács allude a David Kimchi, autore ebreo della tradizione dello *Zohar*.]

<sup>151</sup> Beer II 52 [P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, cit., p. 51 sgg. Yišhaq Luria (1534-1572) è uno dei massimi mistici e cabbalisti della tradizione ebraica. Cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 267 sgg. Probabilmente la "R." sta per "Rabbi"].

<sup>152</sup> [L'appunto è scritto sul retro di un bollettino postale che porta la data 4 agosto 1914.].

<sup>153</sup> [La descrizione di questo nesso, e della separazione tra "interiorità" ed "avventura" è uno degli snodi teorici della *Theorie des Romans*. Cfr. TR 64 sgg. e 89/58 sgg. e 81 sg.].

<sup>154</sup> 813 [Nyíri non dà alcuna interpretazione, suggerisce però che si possa leggere il numero 813 anche come § 3. Si tratta infatti del capitolo III della prima parte del romanzo *L'adolescente* dove si argomenta che per l'umanità ci sarà sempre "qualcosa da fare". Cfr. DRT IV 75 sgg.].

<sup>155</sup> I 97 [Nyíri non dà alcuna interpretazione. Si tratta invece del personaggio del romanzo *L'adolescente*. Il passo a cui Lukács si riferisce è il dialogo tra il protagonista Vasin e Kraft sulle "idee-sentimento". Cfr. DRT IV 76 sgg.: «L'errore consiste nel fatto che in Kraft non è solo una deduzione logica, ma per così dire, una deduzione che si è trasformata in sentimento. Non tutti i caratteri umani sono uguali; in molti la deduzione logica si trasforma talvolta in un fortissimo sentimento che si impadronisce di tutto l'essere e che è molto difficile scacciare o trasformare. Per guarire un uomo simile in tal caso bisogna cambiare il sentimento stesso, cosa che è possibile soltanto sostituendolo con un altro equivalente. È sempre difficile, e in molti casi impossibile»].

<sup>156</sup> I 338-9 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, mit einer Einleitung von Moeller van den Bruck, übertragen von Rahsin, München und Leipzig, R. Piper & Co., 1906, vol. I, p. 338 sgg.; cfr. DRT III 273: «Io, certo, lo capisco uccidersi – comincio di nuovo, accigliandosi un poco, Nikolaj Vsevolòdovič, dopo un lungo silenzio pensoso di tre minuti: – me lo sono rappresentato qualche volta io stesso, e sempre vi si univa un'idea nuova: se si commettesse un delitto o peggio, una cosa vergognosa, infamante ma molto vile e... ridicola, tale che gli uomini se la ricordassero per mille anni e per mille anni sputassero in segno di disprezzo; e a un tratto questa idea: "un colpo alla tempia e non ci sarà più nulla". Che cosa importerebbero allora gli uomini, e che sputino per mille anni, non è vero? – Voi chiamate questa una nuova idea? – disse Kirillov, dopo essere stato un po' sovrappensiero. – Io... non la chiamo... quando un giorno ci pensai, allora sentii un'idea del tutto nuova. – "Avete sentito un'idea?" – ripeté Kirillov... – Questo è detto bene. Ci sono molte idee che sono sempre esistite e a un tratto paiono nuove. Io ora vedo molte cose come per la prima volta»].

<sup>157</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "ver" e "en".]

<sup>158</sup> [Lukács cita qui il romanzo *L'adolescente*, il cui titolo tedesco era appunto *Ein Werdender*. Cfr. DRT IV 1 sgg.].

<sup>159</sup> [Finale illeggibile.]

<sup>160</sup> Lc 17, 1.

<sup>161</sup> I 594 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 594; cfr. DRT II 370: «Dimenticate, dimenticate tutto... dimenticate, per favore, e non siate così crudeli! Lo sapete che, se non mi fosse sopravvenuta la tisi, mi sarei ucciso...»].

<sup>162</sup> I 622 [Ivi, p. 621 sgg.; cfr. DRT II 385 sgg.: «Così io ho preparato la mia confessione, per così dire, come un piatto di "fines herbes condito di lacrime", per spianare con queste lacrime la via affinché vi addolciste e mi contaste centocinquanta rubletti. Non è una bassezza, secondo voi? – Vedete, probabilmente questa non è la verità, ma una semplice coincidenza. Due pensieri si sono congiunti insieme. È una cosa che capita spessissimo. A me succede di continuo. Del resto penso che ciò sia male, e, sapete, Keller, è la cosa che mi rimprovero di più. Mi pare che mi abbiate parlato di me stesso. A volte mi capita di pensare [...] che tutti gli uomini siano così, tanto che avevo già cominciato a giustificare me stesso, perché è terribilmente difficile lottare contro questi *doppi* pensieri»].

<sup>163</sup> I 579 e 624 [Ivi, p. 579; cfr. DRT II 361: «Sono un essere basso, sono un essere basso! – prese a bofonchiare Lèbedev, cominciando a picchiarsi il petto e chinando sempre più la testa» e ivi, p. 624; cfr. DRT II 387: «Ma che vale il suo pentimento! Punto per punto come il mio ieri sera: "Sono un essere basso, sono un essere basso", ma non erano altro che parole! [...] Ebbene, a voi, a voi solo dirò la verità, perché voi sapete penetrare nel cuore degli uomini; parole e atti, menzogna e verità, tutto coesiste in me e tutto è perfettamente sincero. Lo crediate o non lo crediate, la verità e gli atti sono in me una manifestazione di sincero pentimento...»].

<sup>164</sup> II 127 [Ivi, vol. II, p. 126 sgg.; cfr. DRT II 482: «L'idea – riprese a leggere – che non valga la pena di vivere per poche settimane comincio, credo, veramente a dominarmi circa un mese fa, quando mi restavano da vivere ancora quattro settimane, ma si impadronì totalmente di me soltanto tre giorni or sono, quando tornai da quella serata passata a Pavlovsk. Il primo momento in cui mi sentii penetrato da quest'idea in modo totale e immediato fu sul terrazzo del principe, precisamente nell'istante in cui pensai di fare l'ultima prova della vita, volli vedere gli uomini e gli alberi [...]. Ed ecco, proprio in quelle ore sorse in me la "suprema convinzione". Ora mi meraviglio d'aver potuto vivere sei lunghi mesi senza questa convinzione! Sapevo positivamente di essere tifico, incurabile; non cercavo di ingannarmi e capivo chiaramente la cosa. Ma quanto più chiaramente la capivo, tanto più spasmodico era in me il desiderio di vivere; mi aggrappavo alla vita e volevo vivere a qualunque costo. Ammetto che allora ho potuto sdegnarmi contro l'oscuro e cieco destino, che aveva disposto di schiacciarmi come una mosca, e certo senza sapere il perché, ma perché non mi limitai allo sdegno? Perché in realtà ho cominciato a vivere, pur sapendo che ormai non potevo più cominciare? Perché ho provato, pur sapendo che ormai non avevo nulla da provare?»].

<sup>165</sup> *Idiot* II 155 sgg. [Ivi, p. 154 sgg.; cfr. DRT II 501. Lukács cita qui il *Cristo nella tomba* (1521) di Hans Holbein il Giovane, che Dostoevskij ricorda nell'*Idiota*. Cfr. DRT II 274 e 501: «Il quadro rappresenta un Cristo appena depresso dalla croce. Mi sembra che i pittori abbiano preso l'abitudine di raffigurare il Cristo sia sulla croce, sia depresso dalla croce, con una

sfumatura di rara bellezza in volto; e cercano di mantenergli questa bellezza anche tra i più atroci tormenti. Nel quadro di Rogozin, invece, di questa bellezza non c'era nemmeno un accenno; era in tutto il cadavere di un uomo che ha sopportato infiniti tormenti ancor prima di venir crocifisso, ferite, torture, percosse delle guardie, percosse del popolaccio, quando portava la croce sulle spalle e vi cadde sotto, e infine il supplizio della croce per lo spazio di sei ore (almeno secondo il mio calcolo). Era, a dire il vero, la faccia di un uomo *appena allora* depresso dalla croce, cioè conservava in sé molto di vivo, di caldo; nulla in essa aveva avuto ancora il tempo di irrigidirsi, sicché sul volto del morto traspariva perfino la sofferenza, come se la provasse ancora (questo era stato afferrato assai bene dall'artista); quel volto però non era stato risparmiato per nulla; era perfettamente naturale e, in verità, così deve essere il cadavere d'un uomo, chiunque sia, dopo simili tormenti [...]. Senza volerlo ci viene il pensiero che, se la morte è così spaventosa e così forti sono le leggi di natura, come si fa allora a superarle? Come superarle, se non era riuscito a vincere nemmeno colui che in vita sua aveva vinto anche la natura [...]?»].

<sup>166</sup> II 308 [Ivi, p. 306 sgg.; cfr. DRT II 597].

<sup>167</sup> II 162 [Ivi, p. 162; cfr. DRT II 506: «Non riconosco giudici sopra di me, e so che ora sono fuori del potere di qualsiasi tribunale. Ancora poco fa mi mise in allegria la supposizione: se ora mi saltasse a un tratto in mente di uccidere chi mi pare, anche dieci persone, o di fare qualcosa di orrendo, una cosa che in questo mondo sia considerata come la più orrenda, in che impiccio verrebbe a trovarsi il giudice di fronte a me con le mie due o tre settimane di vita, dopo l'abolizione delle torture e dei supplizi?»].

<sup>168</sup> [Probabilmente l'avverbio "non-drammaticamente" è solo il risultato di una svista grammaticale. Lukács, secondo uno degli argomenti tipici della sua teoria del dramma, intendeva un aggettivo. Dunque è la vita ad essere non-drammatica e programmaticamente non adatta alla rappresentazione teatrale.]

<sup>169</sup> II 187 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 187; cfr. DRT II 524: «Ma tutto ciò mi sembra assai brutto da parte vostra, perché è molto grossolano considerare e giudicare l'anima di un uomo come voi giudicate di Ippolit. Voi mancate di affetto: la sola verità non basta per essere giusti»].

<sup>170</sup> II 200 sgg. [Ivi, p. 200 sgg.; cfr. DRT II 532: «Quella disgraziata è profondamente convinta di essere la creatura più abietta e più viziosa del mondo. Oh, non condannatela, non gettatele la pietra addosso [...]. Sapete che in questa perpetua coscienza della propria ignominia si nasconde forse un'atroce innaturale voluttà, una specie di vendetta contro qualcuno?»].

<sup>171</sup> 205 [Ivi, p. 205.; cfr. DRT II 535: «Io non posso sacrificarmi, anche se una volta ne ebbi l'intenzione e... forse l'ho tuttora. Ma so *di sicuro* che con me sarebbe perduta e per questo la lascio»].

<sup>172</sup> II 334 [Ivi, p. 334; cfr. DRT II 614 sgg.: «Il generale lo informava che rompeva per sempre ogni rapporto con lui, che lo stimava e gli era riconoscente, ma nemmeno da lui avrebbe accettato "espressioni di compatimento" che mortificavano "la dignità d'un uomo già abbastanza infelice"»].

<sup>173</sup> II 147 sgg. [Ivi, p. 147; cfr. DRT II 496: «Chi attenta alla "carità" individuale - cominciai - attenta alla natura dell'uomo e ne disprezza la dignità personale. Ma l'organizzazione della "carità sociale" e la questione della libertà individuale sono due problemi distinti che non si escludono a vicenda. La buona azione individuale ci sarà sempre, perché è un bisogno della personalità, il bisogno vivo che ha una persona di esercitare un influsso diretto su un'altra persona»].



<sup>174</sup> [Si tratta di un appunto particolarmente danneggiato. È probabile che nella seconda lacuna potesse essere scritta la parola "bontà" (*der Gü...*).]

<sup>175</sup> II 205 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 205; cfr. DRT II 535].

<sup>176</sup> II 371 [Ivi, p. 371; cfr. DRT II 637: «Del resto io affermo questo – replicò a un tratto il principe, volendo evidentemente correggersi – perché gli uomini di quel tempo [...] mi sono sempre parsi differenti da quello che siamo noi ora, come se fossero una stirpe diversa da quella della nostra epoca, come se veramente fossero di un'altra razza... Allora gli uomini erano, in certo modo, di una sola idea; mentre adesso sono più nervosi, più evoluti, più sensitivi, come se avessero due o tre idee alla volta... l'uomo di adesso è più largo di vedute, e vi giuro che questo non gli impedisce di essere un uomo tutto d'un pezzo come in quei secoli»].

<sup>177</sup> II 353 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. II, p. 353; trad. it. cit., p. 555: «In generale, i russi sono gente larga, Avdõtja Romànova, larga come la loro terra, ed estremamente inclini al fantastico e al disordine; solo che è un guaio essere molto larghi senza essere particolarmente geniali»].

<sup>178</sup> I 402-3 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, übertragen von K. Holm, München, Langen, 1905, vol. I, p. 402 sgg.; cfr. DRT IV 257: «Fossi almeno una nullità di carattere e soffrissi di questa consapevolezza! Ma no, io so di essere infinitamente forte, e di che cosa, a tuo parere? Per l'appunto di questa forza immediata di accomodamento a qualunque cosa, così peculiare a tutti gli uomini russi intelligenti della nostra generazione. Non c'è nulla che mi demolisca, nulla che mi annienti, e nulla che mi meravigli. [...] Posso sentire comodissimamente due sentimenti opposti nello stesso tempo e, certo, non per mia volontà»].

<sup>179</sup> I 368 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 368; cfr. DRT III 294: Šatov a Stavrogin: «È vero che voi avete assicurato di non saper trovare differenza di bellezza tra un atto di sensualità bestiale e un gesto nobile qualsiasi, anche magari il sacrificio della vita per l'umanità? È vero che voi avete trovato in tutti e due gli estremi una coincidenza di bellezza, e un piacere uguale?»].

<sup>180</sup> II 311-2 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 311 sgg.; cfr. DRT IV 515. Si tratta di una descrizione di Andreev fatta da Trisatov: «Non potete credere quanto Andreev sia infelice. Ha speso in gozzoviglie tutta la dote di sua sorella, poi in quell'anno in cui prestò servizio ha mangiato e bevuto tutto il loro avere e vedo che ora si tormenta. E, quanto al fatto che non si lava, lo fa dalla disperazione. E ha pensieri terribilmente strani: a un tratto dice che mascalzone e galantuomo sono la stessa cosa e non c'è differenza: e che non bisogna far nulla, né di buono né di cattivo, oppure che è lo stesso, si può fare il bene e il male, ma che la miglior cosa è di stare sdraiati, senza spogliarsi per un mese, bere, mangiare, e dormire e basta»].

<sup>181</sup> II 427 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 427; cfr. DRT II 673 sgg.: «Non c'è da turbarsi nemmeno se siamo ridicoli, frivoli, abbiamo cattive abitudini, ci annoiamo, non sappiamo vedere, non sappiamo comprendere, e siamo tutti così, tutti, voi, io, e anche loro. Non vi offendete mica, se vi dico in faccia che siete ridicoli!»].

<sup>182</sup> I 69 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 69; trad. it. cit., p. 47: «Succede sempre così a queste meravigliose anime schilleriane: fino all'ultimo momento rivestono la gente con le penne del pavone, fino all'ultimo momento si aspettano il bene e non il male, e an-

che se intuiscono il rovescio della medaglia, per niente al mondo vogliono parlarne chiaramente in anticipo; il solo pensiero le fa inorridire...»].

<sup>183</sup> II 461 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 461; cfr. DRT II 694: «Io la giudicavo un angelo!»].

<sup>184</sup> II 463 [Ivi, p. 463; cfr. DRT II 696: «Non eri forse tu, principe, ad assicurarmi che mi avresti sposata, qualunque cosa mi fosse accaduta, e non mi avresti mai lasciata? Che mi amavi, mi perdonavi tutto, e mi stima... Sì tu lo dicevi; soltanto per renderti libero sono fuggita via da te, ma ora non voglio più»].

<sup>185</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "S" e "ol". Probabilmente si tratta del *Solness* di Ibsen.]

<sup>186</sup> II 40 [Novalis, *Schriften*, cit., vol. II, p. 40. Lukács allude ovviamente al proprio saggio compreso in *Die Seele und die Formen*].

<sup>187</sup> II 479 sgg. e 487 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, pp. 479-81; cfr. DRT II 705 sgg.: «Fin da principio – proclamò – tra voi si è cominciato con una menzogna; e ciò che era cominciato con la menzogna, con la menzogna doveva anche finire; questa è una legge di natura. Io non sono d'accordo, anzi m'indigno, quando qualcuno vi chiama idiota; voi siete troppo intelligente per questo appellativo...» e ivi, p. 487; cfr. DRT II 710: «No, principe, non capirà. Aglaja Ivànova vi ha amato come donna, come essere umano e non come... uno spirito astratto»].

<sup>188</sup> I 319 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. II, p. 319; trad. it. cit., p. 532: «Siete proprio riuscito a sorprendermi, Rodion Romànovic, anche se sapevo che sarebbe finita così. Mi parlate di libertinaggio e di estetica! Siete uno Schiller, un idealista! [...] A proposito, vi piace Schiller? A me, immensamente»].

<sup>189</sup> II 283 [Ivi, p. 283; trad. it. cit., p. 508].

<sup>190</sup> I 55 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. I, p. 55; cfr. DRT IV 52].

<sup>191</sup> [Si tratta dei titoli in tedesco dei romanzi: *Umiliati e offesi*, *Memorie del sottosuolo*, *Delitto e castigo*, *I demoni* e *I fratelli Karamazov*.]

<sup>192</sup> [Probabilmente Lukács si riferisce a Emmanuel Schikaneder, il librettista del *Flauto magico* di Mozart. Segue una parola illeggibile che comincia con "Vo".]

<sup>193</sup> [È il primo nichilista russo protagonista del romanzo *Padri e figli* di Ivàn Turgenev.]

<sup>194</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "Ver" e "d".]

<sup>195</sup> l: per 8° Kar. :l Raskol'nikov I 300-1 [La prima parte della referenza è di difficile interpretazione. Forse si tratta dell'ottavo capitolo dei *Fratelli Karamazov*. Si cfr. inoltre F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 300 sgg.; trad. it. cit., p. 206. Si tratta del dialogo tra il prete e Katerina Ivànovna davanti a Marmelàdov morente].

<sup>196</sup> II 190 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 190; cfr. DRT IV 444: «Dell'uomo-ateo – proseguì assorto il vecchio – forse avrei paura anche ora, amico Aleksàandr Semënovič, non ho incontrato nemmeno una volta un ateo, ma invece di lui ho incontrato l'irrequieto, come bisognerebbe chiamarlo»].

<sup>197</sup> I 438 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 438 sgg.; cfr. DRT II 275: «Non crede in Dio; tuttavia una cosa mi colpì: che in tutto quel tempo avesse l'aria di parlare di tutt'altra cosa, e appunto mi colpì perché in precedenza, per quanti miscredenti avessi incontrato e per quanti libri del genere avessi letto, mi era sempre sembrato che parlassero e scrivessero cose del tutto diverse, sebbene in apparenza fosse il contrario»].

<sup>198</sup> I 371 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 371; cfr. DRT III 296: «Voi siete un ateo, perché siete un signorotto, l'ultimo signorotto. Voi avete perduto la distinzione del bene e del male, perché avete cessato di conoscere il vostro popolo. Una nuova generazione va sorgendo, direttamente dal cuore del vostro popolo, e non la conoscete affatto»].

<sup>199</sup> I 352 [Ivi, p. 352; cfr. DRT III 283: «Ed inoltre Verchovenskij è un entusiasta. — Verchovenskij un entusiasta? — Oh, sì. C'è un punto in cui egli cessa d'essere un buffone e si trasforma in un... mezzo demente»].

<sup>200</sup> II 130 [Ivi, vol. II, p. 130; cfr. DRT III 480: «Spargeremo una leggenda migliore di quella degli skopcy. Egli esiste, ma nessuno lo ha veduto. Oh, che leggenda si può spargere. Ma soprattutto sarà l'avvento di una nuova forza, quella che appunto occorre, quella alla quale andiamo. Che c'è nel socialismo? Ha distrutto le vecchie forze e di nuove non ne ha portate. Mentre qui c'è una forza, e quale forza, inaudita!»].

<sup>201</sup> I 365 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 365; cfr. DRT IV 546: «No, allora ero semplicemente partito a causa della tristezza, di un'improvvisa tristezza. Era la tristezza di un nobile russo. Non so davvero esprimermi meglio. Una tristezza nobile e nient'altro»].

<sup>202</sup> II 192 (Novalis II 40) [Ivi, p. 192; cfr. DRT IV 444 sgg.: «Non può nemmeno esistere un uomo che non si pieghi, un uomo simile sarebbe anche impari a se stesso, a qualunque uomo in generale. E se rinnega Dio, si inchinerà a un idolo di legno o d'oro, oppure immaginario. Sono tutti idolatri, e non atei, ecco come bisogna chiamarli» e Novalis, *Schriften*, cit., vol. II, p. 40].

<sup>203</sup> Critica ad Hegel — Nachlaß I 385 [K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, Stuttgart, Dietz Nachfolger, 1913, p. 385. Cfr. K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. III (1843-1844), Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 191].

<sup>204</sup> I 468 sgg. [F. Engels, *Die Lage Englands. Past and Present* by Thomas Carlyle. London 1843, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, cit., p. 468 sgg.].

<sup>205</sup> I 479 [Ivi, p. 479. Cfr. K. Marx-F. Engels, *Opere*, cit., vol. III, pp. 498 sgg. e 505 sgg.].

<sup>206</sup> II 190 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 190; cfr. DRT IV 444].

<sup>207</sup> I 341 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 341 sgg.; cfr. DRT III 275: «L'uomo è infelice, perché non sa di essere felice; solo per questo. È tutto qui, tutto! Chi saprà di essere felice, quello stesso lo diventerà subito, sull'istante. Questa suocera morrà, e la bambina resterà; tutto è bello»].

<sup>208</sup> 1843. Buch des Richters 22 [Cfr. S. Kierkegaard, *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833-1885*, im Auszug aus dem Dänischen von H. Gottsched, Jena und Leipzig, Diederichs, 1905, p. 22. Si tratta di una citazione che in italiano si può trovare nel *Diario* di Kierkegaard. Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1975, p. 114].

<sup>209</sup> Stadien 232 [S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, übersetzt von Ch. Schrempf und W. Pfeleiderer, Jena, Diederichs, 1914, p. 232. L'edizione utilizzata da Lukács è: Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, a cu-

ra di H. Gottsched e Ch. Schrempf, pubblicata dall'editore Diederichs di Jena].

<sup>210</sup> Hebbel Tagebücher I 183 [F. Hebbel, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von R.M. Werner, *Zweite Abteilung, Tagebücher*, cit., vol. I, p. 183].

<sup>211</sup> Ivi, I 377 [Ivi, p. 377].

<sup>212</sup> 176 II [Fonte non identificata].

<sup>213</sup> Literarische Schriften 359 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 359].

<sup>214</sup> [Lukács ha cancellato le lettere "Zer".]

<sup>215</sup> II 69 [: ... :] [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. II, p. 68 sgg.; trad. it. cit., p. 359. Di seguito Lukács ha cancellato le lettere "Ath"].

<sup>216</sup> II 82 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., p. 82; trad. it. cit., p. 369].

<sup>217</sup> II 376 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 376; cfr. DRT IV 552].

<sup>218</sup> II 376 [Ivi, p. 379; cfr. DRT IV 552: «Per me non ci sono neanche dubbi che esso verrà, ma allora mi raffigurava un altro quadro» e 554: «La mia fede è grande, io sono un teista, un teista filosofico, come tutto il nostro migliaio di uomini, così suppongo ma... ma è curioso che terminassi sempre il mio quadretto con la visione, come Heine, di *Cristo sul Mar Baltico*. Non potevo fare a meno di Lui, non potevo insomma non immaginarlo tra gli uomini divenuti orfani. Egli veniva a loro, stendeva verso di loro le mani e diceva: "Come avete potuto dimenticarlo?". E qui era come se la benda fosse caduta da tutti gli occhi e risuonava il grande inno solenne della nuova ed ultima resurrezione»].

<sup>219</sup> Werdender II 55 [Ivi, p. 55; cfr. DRT IV 364: «Noi due, Arkadij Makàrovic, siamo stati colpiti dalla comune sorte russa: voi non sapete che cosa fare, e io non so che cosa fare. Basta che un russo salti fuori dai binari prescritti, legittimati per lui dalla consuetudine, ed ecco che subito egli non sa più che cosa fare. Sui binari del mondo tutto è chiaro: il guadagno, il grado, la posizione nel mondo, la carrozza, le visite, l'impiego, la moglie, ma basta un nonnulla e che cosa si diventa? Una foglia spinta dal vento. Io non so che cosa fare!»].

<sup>220</sup> II 54 [Ivi, p. 54; cfr. DRT IV 364].

<sup>221</sup> IV 188 [Lukács cita il romanzo di Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*. Non è stato possibile individuare l'edizione di cui si è servito. Anche nella *Theorie des Romans* Lukács si sofferma sul romanzo di Keller stigmatizzandolo come un cedimento rispetto al *Bildungsroman* goethiano, e considerandolo quasi un momento di passaggio al romanzo della disillusione. Nel romanzo di Keller infatti affiorerebbe quel primato della vita privata, del particolare che annienterebbe la totalità della forma sociale che il romanzo rappresenta, pretendendo nel contempo di rappresentarla (TR 141/130 sgg.)].

<sup>222</sup> Bakunin Masaryk II 15 [Th.G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, vol. II, Jena, Diederichs, 1913, p. 15. Si tratta di una citazione da Bakunin. Lukács aveva recensito in un importante saggio quest'opera di Masaryk, considerandola fallita dal punto di vista stilistico, ma tuttavia ossessivamente incentrata sulla figura di Dostoevskij e dunque estremamente utile per un approfondimento dell'anima russa. Il limite di Masaryk starebbe, secondo Lukács, nel non aver fatto chiarezza «sui due estremi della cultura russa: ateismo e ortodossia, terrorismo e autocrazia

[...]. Egli coglie con chiarezza come il problema religioso sia il problema stesso della cultura russa, ma il suo feuerbachismo commisurato a Kant non gli offre alcuna possibilità di una penetrazione decisiva approfondita» (G. Lukács, *Th. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 38 (1914), pp. 871-875; trad. it. di C. Tommasi, in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 125-131). Evidentemente lo studio su Dostoevskij intendeva mettere ordine in questo conflitto di interpretazioni. Va per altro ricordato che simili considerazioni stanno in stretta dipendenza con l'interpretazione dostoevskijana di Nietzsche. Si cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. di S. Giametta, vol. VIII, tomo II delle *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1971, p. 347 sgg.: «La logica dell'ateismo. Se Dio esiste, tutto dipende dalla sua volontà e io non sono niente al di fuori della sua volontà. Se non esiste, tutto dipende da me "e io devo dimostrare la mia indipendenza". - Il suicidio - il modo più completo di dimostrare la propria indipendenza - Dio è necessario, di conseguenza deve esistere. Ma non esiste. Quindi non si può vivere»].

<sup>221</sup> II 447 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 447; cfr. DRT IV 595: «Sapete mi sembra di sdoppiarmi in due. - Egli ci guardò tutti con un viso terribilmente serio e con la più schietta cordialità. - Davvero mi sdoppio mentalmente e ne ho una paura terribile. È come se accanto a voi stesse il vostro doppione. Voi siete sensato e intelligente, e quello vuol commettere accanto a voi qualcosa di assolutamente insensato, e talvolta una cosa da ridere. E a un tratto vi accorgete che voi stesso volete fare questa cosa e Dio sa perché, cioè volete senza volere, volete opponendovi con tutte le forze»].

<sup>224</sup> *Werdender* II 555 [Ivi, p. 555; cfr. DRT IV 660: «Non sarebbe, al contrario, più giusta la deduzione che ormai un numero di simili famiglie russe di indubbia discendenza si trasformano in massa con una forza incontenibile, in famiglie casuali e si fondono con esse nel disordine generale e nel caos? Il tipo di questa famiglia casuale è in parte indicato anche da voi nel vostro manoscritto. Sì, Arkadij Makàrovic, voi siete membro di una famiglia casuale, in contrapposizione ai nostri tipi ancora recenti di discendenza, i quali avevano un'infanzia e un'adolescenza così diverse dalle vostre. Confesso, non desidererei essere il romanziere di un eroe di una famiglia casuale! »].

<sup>225</sup> Meinecke 22 [F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München und Berlin, Oldenbourg, 1908, p. 22. Cfr. F. Meinecke, *Cosmopolitismo e stato nazionale: studi sulla genesi dello stato nazionale tedesco*, trad. it. di A. Oberdorfer, Firenze, La Nuova Italia, 1975].

<sup>226</sup> 82 [Ivi, p. 82].

<sup>227</sup> [Si tratta di Justus Möser (1720-1794), uno dei protagonisti dello *Sturm und Drang*.]

<sup>228</sup> 31 [F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 31].

<sup>229</sup> Humboldt 1798, 52 [Ivi, p. 52. La citazione è tratta da una lettera di Wilhelm von Humboldt a Goethe del 1798 ripresa da Meinecke].

<sup>230</sup> 53 [Ivi, p. 53].

<sup>231</sup> 97 [Ivi, p. 97].

<sup>232</sup> 126 sgg. [Ivi, p. 126].

<sup>233</sup> 135 nota [F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 135. Si tratta di Adam Müller (1779-1829) e Friedrich von Gentz (1764-1832), i massimi teorici del tardo romanticismo politico].

<sup>234</sup> 146 [Ivi, p. 146].

<sup>235</sup> 312 [Ivi, p. 312].

<sup>236</sup> 287 [Ivi, p. 287].

<sup>237</sup> [Heinrich Rickert era stato uno degli autori più studiati da Lukács e più presenti nel periodo di Heidelberg. Dal confronto con la sua filosofia era nato il torso dell'*Estetica di Heidelberg*. Su questo rapporto si cfr. E. Mattassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Napoli, Guida, 1979, p. 174 sgg.]

<sup>238</sup> I 446 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 446; trad. it. cit., p. 307: «Semplicemente, non ho voluto più passare davanti a mia madre affamata stringendo in tasca il mio rublo, in attesa della felicità universale. Porto, dicono quelli, il mio granello di sabbia alla costruzione della felicità universale, e perciò mi sento la coscienza a posto»].

<sup>239</sup> II 147 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 147; cfr. DRT II 496: «Chi attenta alla "carità" individuale – cominciai – attenta alla natura dell'uomo e ne disprezza la dignità personale. Ma l'organizzazione della "carità sociale" e la questione della libertà individuale sono due problemi distinti che non si escludono a vicenda. La buona azione individuale ci sarà sempre, perché è un bisogno della personalità, il bisogno vivo che ha una persona di esercitare un influsso diretto su un'altra persona»].

<sup>240</sup> I 388 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 388; trad. it. cit., p. 268: «"Ieri voi ci avete dato tutto quello che avevate!" sbottò all'improvviso Sonecla, in un forte e precipitoso bisbiglio, e subito abbassò gli occhi. Di nuovo le tremarono le labbra e il mento. Già da prima era rimasta colpita dalla povertà dell'alloggio di Raskol'nikov, e adesso quelle parole le erano sfuggite di bocca»].

<sup>241</sup> *Krankheit zum Tode* 30 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übersetzt von Ch. Schrempf, Jena, Diederichs, 1911, p. 30; cfr. S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 636. Nyíri legge erroneamente "primitività" invece che "originalità"].

<sup>242</sup> *Krankheit zum Tode* 43 [Ivi, p. 43].

<sup>243</sup> *Einübung* 62 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, übersetzt von H. Gottsched, Jena, Diederichs, 1912, p. 62].

<sup>244</sup> *Einübung* 75-76 [Ivi, p. 75 sgg.].

<sup>245</sup> 79 [Ivi, p. 79].

<sup>246</sup> *Einübung* 202 [Ivi, p. 202].

<sup>247</sup> Ivi [Ivi, p. 202].

<sup>248</sup> 208 [Ivi, p. 208].

<sup>249</sup> IV 5, 23, 42 V 1 [Fonti non identificate].

<sup>250</sup> VII 40 sgg. [Fonti non identificate].

<sup>251</sup> VIII 18 [G.F.W. Hegels Werke. *Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, cit., vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), p. 18; trad. it. cit., p. 15].

<sup>252</sup> Pierre IV 152-8 [Si tratta di Pierre Besuchov, personaggio del romanzo *Anna Karenina*].

<sup>253</sup> [Si tratta di Platon Karatajev, un personaggio di Tolstoj. Insieme a Myškin ed Alëša è, secondo Lukács, uno dei pochi "uomini nuovi" della letteratura russa, come si legge nella recensione alle opere di Solov'ev. Cfr. G. Lukács, *W. Solowjeff. Ausgewählte Werke. Band 2*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 42 (1916-1917), pp. 978-980; trad. it. in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, cit., pp. 160-164.]

<sup>254</sup> Pierre IV 242-3 [Si tratta di Pierre Besuchov, personaggio del romanzo *Anna Karenina*].

<sup>255</sup> Cit. *Philosophische Brocken* 36 [Kierkegaard, *Philosophische Brocken/Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, übersetzt von Ch. Schrempf, *Erster Teil*, Jena, Diederichs, 1910, p. 36].

<sup>256</sup> (Cit. [...] 33) [Parola illeggibile che contiene le lettere "o" e "off". Con tutta probabilità si tratta di un'opera di Engels. Si cfr. la nota seguente].

<sup>257</sup> Engels cit., 34 [Anche qui si tratta di un'opera di Engels, ma la questione della "giusta distribuzione" è troppo generica per rintracciarne con precisione la fonte].

<sup>258</sup> *Apocalisse* 13, 17.

<sup>259</sup> Conferenza in *Société Française de Philosophie, Bulletin* 1907, cit. in: *Revue de Métaphysique et de Moral*, XVIII 249 [G. Guy-Grand, *Le procès de la démocratie*, in «*Revue de Métaphysique et de Moral*», XVIII (1910), p. 249].

<sup>260</sup> [Cfr. appunto n. 84.]

<sup>261</sup> [Cfr. appunto n. 137.]

<sup>262</sup> Max Weber, *Agrargeschichte/Altertum/Handbuch der Staatswissenschaft*, 2. Aufl. 66 [Si potrebbe trattare di almeno tre titoli di Max Weber. Per i primi due: M. Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, F. Enke, 1891, ma con più probabilità Lukács allude a *Agrargeschichte. I. Altertum*, in F. M. Schiele (a cura di), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*, Tübingen, Mohr, 1909. Per quel che riguarda la citazione di p. 96 si tratta invece degli *Agrarverhältnisse im Altertum*, in J. Conrad u. a. (Hrsg.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, G. Fischer, 1898<sup>4</sup>. In italiano si veda: M. Weber, *Storia agraria romana*, trad. it. di S. Franchi, Milano, Il Saggiatore, 1967; Id., *Storia economica e sociale dell'antichità: i rapporti agrari*, trad. it. di B. Spagnuolo Vigorita, prefazione di A. Momigliano, Roma, Editori Riuniti, 1981].

<sup>263</sup> *Furcht und Zittern*, 67 [S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Wiederholung*, übersetzt von H. E. Ketels, Jena, Diederichs, 1909, p. 67].

<sup>264</sup> *Einübung*, 208 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 208].

<sup>265</sup> [Mt:] Mc 10, 21 [«Allora Gesù, guardandolo, lo amò e gli disse: "Ti manca ancora una cosa. Va', vendi tutto ciò che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi!"»].

<sup>266</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "E", "twe" e "en". Forse "Entwerden", snaturarsi, dissolversi.]

<sup>267</sup> II 133 [J. G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, Leipzig, Eckhart, 1908-1910, vol. II, p. 133].

<sup>268</sup> Ivi, 214 [Ivi, p. 214].

<sup>269</sup> Ivi, 217 [Ivi, p. 217].

<sup>270</sup> II 689-90 [Ivi, 689 sgg.].

<sup>271</sup> VIII 79 [G. F. W. Hegels *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, cit., vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), p. 79].

<sup>272</sup> II 351 [F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abteilung*, Heidelberg, Im Verlag der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr, 1870, p. 351].

<sup>273</sup> I 268 sgg. [K. Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, cit., p. 268 sgg.].

<sup>274</sup> I 386 [K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, cit., p. 386].

<sup>275</sup> I 269 [K. Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, cit., p. 269; trad. it. in K. Marx, *Opere 1835-1843*, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 207].

<sup>276</sup> Raskol'nikov I 422 [F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 422; trad. it. cit., p. 290 sgg. È un'intensa pagina in cui Raskol'nikov teorizza la legittimità degli spargimenti di sangue in nome di una giusta causa].

<sup>277</sup> [Qui Lukács usa il termine hegeliano "Aufhebung".]

<sup>278</sup> II 29 [F. M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 28 sgg.; cfr. DRT II 417 sgg.: «Volevo soltanto dire che questo perversimento delle idee e dei concetti [...] s'incontra assai di frequente ed è purtroppo molto più un caso generale che un caso particolare. Al punto che, se questo perversimento non fosse un caso così generale, forse non vi sarebbero delitti impossibili come questi... - Delitti impossibili? Ma vi assicuro che delitti uguali e forse più spaventosi si davano anche prima e si sono sempre dati, e non solo da noi, ma dappertutto e, a mio giudizio, si ripeteranno ancora per molto tempo [...]. - Lo so anch'io che anche prima c'erano moltissimi delitti e non meno spaventosi [...]. Ci sono delinquenti persino più terribili di lui, che hanno ammazzato dieci persone e non se ne pentono affatto. Ma ecco che cosa ho notato: anche l'assassino più incallito e immune da rimorsi sa tuttavia di essere un delinquente, cioè stima in coscienza di aver agito male, anche se non prova alcun rimorso[...] Mentre questi di cui ha parlato Evgenij Pávlovič non vogliono nemmeno considerarsi delinquenti e pensano di aver avuto ragione e... addirittura di aver agito bene, o poco ci manca»].

<sup>279</sup> Stahl II 328 [F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abteilung*, cit., p. 328].

<sup>280</sup> Vossler I.2 378 [K. Vossler, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, cit., vol. I, tomo II, p. 378].

<sup>281</sup> III 70 [Fonte non identificata].

<sup>282</sup> VI 33 [Fonte non identificata].

<sup>283</sup> Civitas dei II 20-1. In particolare 107, 112-3 [Non è stato possibile individuare l'edizione usata da Lukács. Si tratta comunque, con tutta probabilità, dei libri XX e XXI della *Civitas Dei*].

<sup>284</sup> [...] 141 [Parola illeggibile che contiene le lettere "o" e "off". Segue un numero di pagina di un testo non identificabile].

<sup>285</sup> [...] 30, 146 sgg. [Parola illeggibile che contiene le lettere "o" e "off". Seguono due indicazioni di pagine di un testo non identificabile].

<sup>286</sup> Burckhardt: Constantino 265 [J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, Leipzig, E. A. Seemann, 1898, p. 265. Si cfr. l'edizione italiana: *L'età di Costantino il Grande*, trad. e intr. di E. Dupré, Firenze, Sansoni, 1957].

<sup>287</sup> I: VIII 11 :I Burckhardt 270-1 [Ivi, p. 270 sgg. La citazione da Eliano è in Burckhardt].

<sup>288</sup> B 389 [Ivi, p. 389].

<sup>289</sup> 393 [Ivi, p. 393].

<sup>290</sup> 27, 46; Mc 15, 34 [«All'ora nona, Gesù esclamò a gran voce: "Eloi,



*Eloì, lamà sabactani*", che si traduce: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"»].

<sup>291</sup> Lc 3, 36.

<sup>292</sup> Gv 29, 30.

<sup>293</sup> [Lc 23, 39-43: «Uno dei malfattori, che erano stati crocifissi, lo insultava: "Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!". Ma l'altro lo rimproverava: "Non hai proprio nessun timore di Dio, tu che stai subendo la stessa condanna? Noi giustamente, perché riceviamo la giusta pena per le nostre azioni, lui invece non ha fatto nulla di male". Poi aggiunse: "Gesù, ricordati di me, quando sarai nel tuo regno". Gesù gli rispose: "In verità ti dico: oggi sarai con me in Paradiso"».]

<sup>294</sup> [Evidentemente intende Gesù.]

<sup>295</sup> [Gv 19, 26-27: «Gesù, dunque, vista la madre, e presso di lei il discepolo che amava, disse alla madre: "Donna, ecco tuo figlio!". Quindi disse al discepolo: "Ecco tua madre!". E da quell'ora il discepolo la prese in casa sua».]

<sup>296</sup> Lc 12, 51 sgg. [«Pensate che io sia venuto per portare la pace tra gli uomini? No, ve lo assicuro, ma la divisione. D'ora in poi, se in una famiglia vi sono cinque persone, si divideranno tre contro due e due contro tre»].

<sup>297</sup> Agostino, *Civitas dei*, XIX 15, cit. in Stahl I 52 [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abteilung*, cit., p. 52].

<sup>298</sup> *Civitas dei*, cit., ivi [Ivi, p. 52].

<sup>299</sup> II 147 [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Zweite Abteilung*, cit., p. 147].

<sup>300</sup> II 94 [Ivi, p. 94].

<sup>301</sup> Ivi, 105 [Ivi, p. 105].

<sup>302</sup> Stahl II 119 [Ivi, p. 119. Il riferimento a Platone è di Lukács].

<sup>303</sup> Religion 36 [Immanuel Kant's *sämtliche Werke*, hrsg. von P. Gedan u. a., Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1906 (Bd. 4, Abt. 3. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), p. 36. Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, intr. di M. M. Olivetti, Bari, Laterza, 1980, p. 26 sgg.].

<sup>304</sup> 39 [Ivi, p. 39; trad. it. cit., p. 30].

<sup>305</sup> Stahl II 146 [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Zweite Abteilung*, cit., p. 146].

<sup>306</sup> 148 [Ivi, p. 148].

<sup>307</sup> 150 [Ivi, p. 150].

<sup>308</sup> 1Tm 1, 8-10 [«Certo noi sappiamo che la legge è buona, a condizione però che se ne faccia un uso legittimo, ben sapendo che la legge non è istituita per chi è giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empì e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli omicidi, i fornicatori, gli omosessuali, i mercanti di uomini, i mentitori, gli spergiuri e qualsiasi altro vizio che si opponga alla sana dottrina»].

<sup>309</sup> 1Tm 2, 4 [«Questa infatti è una cosa bella e gradita al cospetto del Salvatore, nostro Dio, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità»].

<sup>310</sup> 23 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten und Loening, 1908, p. 22 sgg. Si veda l'edizione italiana: *La leggenda del Baalschem*, trad. it. di D. Lattes, Roma, Carucci, 1967. Lukács

aveva conosciuto le leggende del Baalshem grazie a Buber che glielie aveva inviate nel novembre del 1911. In una lettera di ringraziamento a Buber Lukács scrive: «In specie il Baal Schem è stato indimenticabile per me! Peccato solo che sia così poco; non è possibile che sia rimasto soltanto questo [...]» (Epistolario 266 sgg.). Alle opere di Buber Lukács aveva dedicato per altro una recensione in cui, come nel lavoro su Dostoevskij, leggeva la mistica ebraica in un unico contesto insieme al misticismo di Eckhart e a quello indiano. Cfr. G. Lukács, *Zsido Miszticizmus*, in «Szellem», 2 (1911), p. 256 (trad. it. di X. Gabor in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, cit., pp. 121-122). Questi temi vengono ripresi da Bloch nel *Geist der Utopie*. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 321 sgg.; trad. it.: *Spirito dell'utopia*, cit., p. 297 sgg.).

<sup>311</sup> Freiheit eines Christenmenschen § 23 Dilthey II 59-60 [Per il testo latino e tedesco si cfr. adesso M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hrsg. von L. E. Schmitt, 3. Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1954, p. 62 sgg. Il passo di Lutero è citato da Dilthey: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation)*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1914, vol. II, p. 59].

<sup>312</sup> Einübung 208 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 208].

<sup>313</sup> Ap 20, 3 [«Quindi, gettatolo nell'abisso, chiuse e vi pose il sigillo, affinché non potesse più sedurre le genti sino al compimento dei mille anni, quando dovrà essere sciolto, ma per breve tempo»].

<sup>314</sup> [Probabile riferimento all'*Hildebrandslied* (810-820).]

<sup>315</sup> Augenblick 19 [Lukács si riferisce all'edizione kierkegaardiana, molto diffusa in Germania, di *Der Augenblick*, übersetzt von Ch. Schrempf, Jena, Diederichs, 1909, p. 19].

<sup>316</sup> Augenblick 29 [Ivi, p. 29].

<sup>317</sup> 55 [Ivi, p. 55].

<sup>318</sup> Ivi 47 [Ivi, p. 47].

<sup>319</sup> 33 [Ivi, p. 33].

<sup>320</sup> 53 [Ivi, p. 53].

<sup>321</sup> 55 [Ivi, p. 55].

<sup>322</sup> 56 [Ivi, p. 56].

<sup>323</sup> 59 [Ivi, p. 59].

<sup>324</sup> 82 [Ivi, p. 82].

<sup>325</sup> 114-5 [Ivi, p. 114-115].

<sup>326</sup> 138 [Ivi, p. 138].

<sup>327</sup> Stadien 285 [S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, cit., p. 285].

<sup>328</sup> Stadien 436 [Ivi, p. 436].

<sup>329</sup> Stadien 226 [Ivi, p. 226].

<sup>330</sup> Tagebücher IV 188 [F. Hebbel, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von R.M. Werner, *Zweite Abteilung, Tagebücher*, cit., vol. IV, p. 188].

<sup>331</sup> Troeltsch 80 [E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923<sup>3</sup>, p. 80. Nella biblioteca di Lukács si trova solo questa terza edizione dello studio di Troeltsch, dunque di molto posteriore alla stesura del manoscritto. Molti dei passi commentati nel testo però sono sottolineati proprio in questa terza edizione, il che lascia pensare che anche in seguito Lukács sia ritornato, e a distanza di anni, su questi temi. Per l'edizione italiana si cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it. di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1969, in due volumi].

<sup>332</sup> 79 [E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., p. 79].

<sup>333</sup> 62 sgg. [Ivi, p. 62 sgg.].

<sup>334</sup> 102 [Ivi, p. 102].

<sup>335</sup> Per esempio 114 sgg. [Ivi, p. 114].

<sup>336</sup> 164 sgg. [Ivi, p. 164].

<sup>337</sup> 168 [Ivi, p. 168].

<sup>338</sup> 233 [Ivi, p. 232 sgg.].

<sup>339</sup> 356-7 [Ivi, p. 356 sgg.].

<sup>340</sup> Troeltsch 290-1 [Ivi, p. 290 sgg.].

<sup>341</sup> 300 sgg. [Ivi, p. 300 sgg.].

<sup>342</sup> 304 [Ivi, p. 304].

<sup>343</sup> 305 [Ivi, p. 305].

<sup>344</sup> 308 [Ivi, p. 308].

<sup>345</sup> 326 [Ivi, p. 326].

<sup>346</sup> 353 [Ivi, p. 353].

<sup>347</sup> 354 [Ivi, p. 354].

<sup>348</sup> 372 [Ivi, p. 372].

<sup>349</sup> 373 [Ivi, p. 373].

<sup>350</sup> 398 [Ivi, p. 398].

<sup>351</sup> 401 [Ivi, p. 401].

<sup>352</sup> 485 [Ivi, p. 485].

<sup>353</sup> 493 [Ivi, p. 493].

<sup>354</sup> 516 [Ivi, p. 516].

<sup>355</sup> 517 [Ivi, p. 517].

<sup>356</sup> 531 [Ivi, p. 531].

<sup>357</sup> 532 [Ivi, p. 532].

<sup>358</sup> 536 [Ivi, p. 536].

<sup>359</sup> 518 [Ivi, p. 518].

<sup>360</sup> 602 [Ivi, p. 602].

<sup>361</sup> 661-2 [Ivi, pp. 661-662].

<sup>362</sup> 666 [Ivi, p. 666].

<sup>363</sup> 672 [Ivi, p. 672].

<sup>364</sup> [Si tratta di Théodore de Bèze (1519-1605), teologo protestante seguace di Calvino che aveva teorizzato la relatività dell'autorità e il diritto alla ribellione. Cfr. E. Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XII, p. 278.]

<sup>365</sup> 688 [Ivi, p. 688].

<sup>366</sup> 943 [Ivi, p. 943].

<sup>367</sup> Lc 12, 13-4.

<sup>368</sup> In relazione con 2Pt 3, 13 [«Secondo la sua promessa, aspettiamo cieli nuovi e una terra nuova, nei quali soggiorni la giustizia»].

<sup>369</sup> 1Pt 2, 19 [«Promettono loro la libertà, mentre sono, essi stessi, schiavi della corruzione: ciascuno infatti rimane schiavo di ciò che lo vince»].

<sup>370</sup> Weber Archiv XXII 1 276-8 [M. Weber, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 22 (1906), p. 275 sgg.].

<sup>371</sup> Mc 16, 16 [«Chi crederà e si farà battezzare sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato»].

<sup>372</sup> Keller, Reformation und ältere Reformparteien 32/69 [L. Keller, *Die*

*Reformation und die ältern Reformparteien*, Leipzig, Hirzel, 1885, pp. 32 e 69].

- <sup>371</sup> 60 [Ivi, p. 60].
- <sup>374</sup> 61 [Ivi, p. 61].
- <sup>375</sup> 65 [Ivi, p. 65].
- <sup>376</sup> At 17, 24.
- <sup>377</sup> Keller 84-5 [Ivi, p. 84 sgg.].
- <sup>378</sup> 138 [Ivi, p. 138].
- <sup>379</sup> 138-9, asceti 139-140 [Ivi, p. 138 sgg.].
- <sup>380</sup> 145 [Ivi, 145].
- <sup>381</sup> Keller 233 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, Leipzig, Hirzel, 1882, p. 233. Keller cita un passo da Hans Denk].
- <sup>382</sup> 153 [L. Keller, *Die Reformation und die ältern Reformparteien*, cit., p. 153].
- <sup>383</sup> 277 [Ivi, p. 277].
- <sup>384</sup> 308 [Ivi, p. 308].
- <sup>385</sup> Augenblick 102 [S. Kierkegaard, *Der Augenblick*, cit., p. 102].
- <sup>386</sup> Keller, Wiedertäufer 7 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 7].
- <sup>387</sup> 35 [Ivi, p. 35 sgg.].
- <sup>388</sup> 11-12. At 2, 44-5, 4, 33-35 [Ivi, p. 11 e sgg. Le due citazioni bibliche: «Tutti i credenti, poi, stavano riuniti insieme e avevano tutto in comune; le loro proprietà e i loro beni li vendevano e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno»; «Non c'era infatti tra loro alcun bisogno: poiché quanti possedevano campi o case, li vendevano e portavano il ricavato delle vendite mettendolo ai piedi degli apostoli. Veniva poi distribuito a ciascuno secondo che ne aveva bisogno»].
- <sup>389</sup> [È un corrispondente di Lutero a Zurigo.]
- <sup>390</sup> 21 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 21].
- <sup>391</sup> 27 [Ivi, p. 27].
- <sup>392</sup> Restitution etc. 149-151 [Ivi, p. 151. Keller cita il libro *Restitution oder Wiederherstellung der rechten und gesunden christlichen Lehre, Glaubens und Lebens*, apparso nel 1534, da dove è tratta la frase citata da Lukács].
- <sup>393</sup> I 214 [K. Kautsky, *Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, Erster Band, Erster Teil (Von Plato bis zu den Wiedertäufern)*, Stuttgart, Dietz, 1895, p. 214].
- <sup>394</sup> Keller 123, Cornelius II 96 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 123, dove si cita la *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs der Wiedertäufer (1855)* di K. A. Cornelius].
- <sup>395</sup> Keller, H. Denk 189 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 189].
- <sup>396</sup> 190 [Ivi, p. 190].
- <sup>397</sup> Buch der Rache 1634, 152 [Ivi, p. 152 dove Keller cita lo scritto eretico *Das Büchlein der Rache*, apparso nel 1534].
- <sup>398</sup> H 33 [H. Höfding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart, Frommanns, 1896, p. 33].
- <sup>399</sup> Strobel: Münzer 193 [G.Th. Strobel, *Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers, des Urhebers des Bauernaufbruhrs in Thüringen*, Nürnberg, Monath u. K., 1795, p. 193, dove si cita la *Ketzerchronik* di Sebastian Franck. Va in margine ricordato che qui Lukács anticipa di qualche anno gli studi

che Bloch dedicherà al grande rivoluzionario religioso tedesco, e in uno studio in cui si ribadisce spesso il nesso tra la spiritualità di Münzer e gli eroi russi di Dostoevskij. Si cfr., ad esempio, E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. II, p. 110; trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 108 sgg.: «Münzer ha anticipato l'uomo russo, l'uomo più interiore: chi ha in sé un uomo russo ascolterà in sé l'*Archifanaticus patronus et capitaneus seditiosorum rusticorum* [...]: e il vero spirito della Riforma si sveglia, vicino al più umile, infiammando nell'incanto d'amore, nello spirito entusiasta della Russia, sino a che, alla fine, il cattolicesimo apocalittico crea il sentiero per uscire dal vecchio mondo, forza e fondamento per l'ultimo mito, per l'assoluta trasformazione».

<sup>400</sup> Keller, Denck 188-9 [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 188 sgg.].

<sup>401</sup> Mc 10, 17 sgg. [«Ti manca ancora una cosa. Va' e vendi tutto ciò che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi!».]

<sup>402</sup> Jahrbuch I 435 [M. Scheler, *Der Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 1-2 (1913), p. 435].

<sup>403</sup> Ivi [Ivi, p. 435].

<sup>404</sup> 436 [Ivi, p. 436].

<sup>405</sup> 466-8 [Ivi, p. 466 sgg.].

<sup>406</sup> 466 [Ivi, p. 466].

<sup>407</sup> [La fine della parola è illeggibile.]

<sup>408</sup> 546 [Ivi, p. 546 sgg.].

<sup>409</sup> [Qui Lukács inserisce le parentesi ma le lascia vuote.]

<sup>410</sup> [Si tratta del romanzo *Resurrezione* di Tolstoj.]

<sup>411</sup> IX 99-100 e X 8 [F. Nietzsche, *Werke. Taschen-Ausgabe*, vol. IX (*Der Wille zur Macht. Erstes Buch, Kapitel II. Zur Geschichte des europäischen Nihilismus*), Leipzig, C.G. Naumann, 1906, p. 99 e vol. X (*Der Wille zur Macht. Drittes Buch, Kapitel III. Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum*), cit., p. 8].

<sup>412</sup> X 2 [Ivi, p. 2].

<sup>413</sup> X 25 [Ivi, p. 25].

<sup>414</sup> X 208 [Ivi, p. 208].

<sup>415</sup> [Si tratta della *Genealogia della Morale* di Nietzsche.]

<sup>416</sup> VIII, 34 sgg. [F. Nietzsche, *Werke. Taschen-Ausgabe*, vol. VIII (*Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung*), cit., p. 347 sgg.].

<sup>417</sup> [Probabilmente Lukács intende 1871, data di alcuni appunti del *Nachlaß* nietzscheano citati di seguito.]

<sup>418</sup> I 219 [F. Nietzsche, *Werke. Taschen-Ausgabe*, Bd. I (*Aus dem Nachlaß. Der griechische Staat, 1871*), cit., p. 219].

<sup>419</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung I 437 § 62 [Arthur Schopenhauer's *sämmtliche Werke in sechs Bänden*, vol. I, Leipzig, Reclam, [1891], p. 437; trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intr. di C. Vasoli, Bari, Laterza, vol. II, p. 446].

<sup>420</sup> I 440-1 [Ivi, p. 441; trad. it. cit., p. 450].

<sup>421</sup> 445 [Ivi, p. 445; trad. it. cit., p. 454].

<sup>422</sup> 446 [Ivi, p. 446 sgg.; trad. it. cit., p. 455].

<sup>423</sup> 448 [Ivi, p. 448; trad. it. cit., p. 456].

<sup>424</sup> 475 [Ivi, p. 475; trad. it. cit., p. 485].

<sup>425</sup> V 260-1 [Arthur Schopenhauer's *sämmtliche Werke in sechs Bänden*, vol. V, cit., p. 260; trad. it.: A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1981].

<sup>426</sup> Meinecke 93. - 1806. *Dialoge über Patriotismus* [F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 93].

<sup>427</sup> Ivi [Ivi, p. 92].

<sup>428</sup> 98 Meinecke, ivi, Ranke, ivi [Ivi, p. 98. Si tratta di una citazione da Fichte in Meinecke che allude anche all'interpretazione rankiana di Machiavelli].

<sup>429</sup> 100 [Ivi, p. 100].

<sup>430</sup> 105 [Ivi, p. 105].

<sup>431</sup> Reden VIII Bd. I 503 [J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., vol. V, p. 503].

<sup>432</sup> IV 471 [Ivi, vol. IV, p. 471].

<sup>433</sup> IV 512 [Ivi, p. 512].

<sup>434</sup> 515 [Ivi, p. 515].

<sup>435</sup> Ivi [Ivi, p. 515].

<sup>436</sup> IV 538 [Ivi, p. 538].

<sup>437</sup> Ivi, 540 [Ivi, p. 540].

<sup>438</sup> Stahl I 240 [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung)*, cit., p. 240].

<sup>439</sup> IV 542 [J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., vol. IV, p. 542].

<sup>440</sup> 555 [Ivi, p. 555].

<sup>441</sup> 560 [Ivi, p. 560].

<sup>442</sup> V 179 [Ivi, p. 178 sgg.].

<sup>443</sup> Ivi, 182 [Ivi, p. 181 sgg.].

<sup>444</sup> W III 37 [F.H. Jacobi, *Werke*, Leipzig, G. Fleischer, 1819, vol. III, p. 37].

<sup>445</sup> III 48 [Ivi, p. 48].

<sup>446</sup> CCLXIII [S. Franck, *Paradoxa*, hrsg. von H. Ziegler, Jena, Diederichs, 1909, n. 261b].

<sup>447</sup> Paradoxa CCLXVI-CCLXX. [...] CLXV-VI [Ivi, n. 266 sgg.].

<sup>448</sup> Paradoxa XC [Ivi, n. 90].

<sup>449</sup> *Kriegsbüchlein des Friedens*, Frankfurt a. M. 1550 [È un'opera di Sebastian Franck].

<sup>450</sup> II B XVI C II 2 [Fonte non identificata].

<sup>451</sup> II B XVI C XXI 40 sgg. [Fonte non identificata].

<sup>452</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>453</sup> [Sono tutte opere di S. Franck.]

<sup>454</sup> *Literarische Schriften* 348 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 348].

<sup>455</sup> *Ideen* 94, Minor II 299 [F. Schlegel, *Seine prosaische Jugendschriften*, hrsg. von J. Minor, Wien, Konegen, 1906, vol. II, p. 299].

<sup>456</sup> 224 [K. Kautsky, *Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, Erster Band, Erster Teil (Von Plato bis zu den Wiedertäufern)*, cit., p. 224].

<sup>457</sup> [Mancano dunque ulteriori appunti intermedi sulla rivoluzione.]

<sup>458</sup> [Si tratta di figure del romanzo di W. Ropschin (B. Sawinkow), *Als wär' es nie gewesen. Roman aus der russischen Revolution*, übersetzt von A.

Eliasberg, Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten und Loening, 1913, pp. 123 sgg., e 338 sgg. Questi problemi Lukács li riprenderà da lì a poco nell'importante saggio *Tattica ed etica*, dove si legge: «Ropčín (Boris Savincov), capo dei gruppi terroristi durante la rivoluzione russa del 1904-1906, formulò in uno dei suoi romanzi il problema del terrorismo individuale in questi termini: uccidere non è permesso, è una colpa incondizionata e imperdonabile. Non è "permesso" farlo, ma tuttavia "deve" essere fatto. In un altro passo dello stesso libro egli trova non la giustificazione dell'azione del terrorista, il che è impossibile, bensì l'ultima radice morale di essa nel fatto che questi sacrifica per i suoi fratelli non solo la sua vita, ma anche la sua purezza, la sua morale, la sua anima. In altre parole: solo l'azione omicida dell'uomo, il quale sa con assoluta certezza e senza dubbio alcuno che in nessuna circostanza l'omicidio deve essere approvato, può avere, tragicamente, una natura morale. Per esprimere questo pensiero sulla più grande delle tragedie umane con le incomparabilmente belle parole della *Judith* di Hebbel: "E se Iddio avesse posto tra me e l'azione che mi è stata imposta il peccato, chi sono io perché possa sottrarmi ad esso?"» (G. Lukács, *Tattica ed etica*, in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, trad. it. di P. Manganaro e N. Merker, Bari, Laterza, 1972, p. 14). L'origine di queste teorie va cercata ancora una volta nel dialogo con Paul Ernst. In una lettera del 4 maggio 1915 Lukács scrive: «Per questo inoltre vedo in Ropčín – considerato come documento e non come opera d'arte – non un fenomeno patologico, ma invece una nuova forma fenomenica del vecchio conflitto tra l'etica (dovere nei confronti delle strutture) e una seconda etica (imperativi dell'anima)» (K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. 74). In una lettera a Paul Ernst del 14 aprile 1915 Lukács si sofferma a lungo sulla figura del "terrorista": «A me interessa soprattutto il problema etico del terrorismo e considero il libro come documento e non come opera d'arte (il suo autore è stato uno dei terroristi più famosi, prese parte agli attentati contro Plehve, Sergej ecc. e conobbe da vicino le figure che mi interessano [...])» (Epistolario 356 e 353, 359 sgg.). In un saggio dello stesso anno Ernst si sofferma a sua volta sulla figura del terrorista proprio in relazione al romanzo di Ropčín, e pur sottolineandone l'inadeguatezza etica, finisce per riportare le argomentazioni "etiche" dell'amico, soprattutto l'equazione terrorismo = martirio (K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. 68 sgg.).]

<sup>459</sup> 338 [W. Ropschin (B. Sawinkow), *Als wär' es nie gewesen. Roman aus der russischen Revolution*, cit., p. 338].

<sup>460</sup> 132 [Ivi, p. 132].

<sup>461</sup> 246 [Ivi, p. 246].

<sup>462</sup> Hegelkritik, Nachlass I 385 [K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), vol. I, cit., p. 385].

<sup>463</sup> Herzen II 145 [A. I. Herzen, *Erinnerungen*, vol. II, Berlin, Wiegand & Grieben, 1907, p. 145].

<sup>464</sup> Herzen e Vogt II 203 [Ivi, p. 203].

<sup>465</sup> III 63 [Fonte non identificata].

<sup>466</sup> (Mt 24, 14) S VI 15 sgg. 20 [« Quando questo vangelo del Regno sarà predicato in tutta la terra abitata, quale testimonianza a tutte le genti, allora verrà la fine ». La seconda fonte non è stata identificata].

<sup>467</sup> VI 53 [Fonte non identificata].

<sup>468</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>469</sup> [Il riferimento è alla *Judith* (1840) di Friedrich Hebbel.]

<sup>470</sup> Masaryk II 48 [Th. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, vol. II, cit., p. 48].

<sup>471</sup> [Lukács si riferisce a Nikolaj Konstantinovic Michajlovskij (1842-1904), scrittore e teorico della politica russo d'ispirazione populista. Ebbe un ruolo notevole negli anni che prepararono la Rivoluzione russa. Fu anche uno strenuo sostenitore di Puškin e polemizzò con Tolstoj.]

<sup>472</sup> Masaryk II 172 [Ivi, p. 172].

<sup>473</sup> 232 [W. Ropschin (B. Sawinkow), *Als wär' es nie gewesen. Roman aus der russischen Revolution*, cit., p. 232].

<sup>474</sup> 133, 247, 339 [Ivi, pp. 133, 247 e 339].

<sup>475</sup> II 242 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 242; cfr. DRT II 557: «Ieri vi sono passata accanto e mi è parso che arrossiste. Non è possibile, è stata una mia impressione. Se vi conducessero anche nel più sordido degli antri e vi mostrassero il vizio nella sua nudità, voi non dovrete arrossire; voi non potete in alcun modo sdegnarvi di un'offesa. Voi potete odiare tutte le persone basse e abiette, ma non per voi stessa, bensì per gli altri, per coloro che esse offendono. Nessuno infatti vi può offendere. Sapete, mi pare perfino che mi ami. Per me siete la stessa cosa che per lui: uno spirito luminoso; un angelo non può odiare e non può amare. È possibile amare tutti, tutti gli uomini, tutti i propri simili? Io mi sono fatta sovente questa domanda. Certamente no, e sarebbe perfino innaturale. Nell'amore astratto per l'umanità si ama quasi sempre solo se stessi»].

<sup>476</sup> [Il foglio è stato tagliato, da qui la lacuna.]

<sup>477</sup> I 403 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. I, p. 403; cfr. DRT IV 257].

<sup>478</sup> I 410-1 [Ivi, p. 410 sgg.; cfr. DRT IV 262].

<sup>479</sup> II 242 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 242; cfr. DRT II 557].

<sup>480</sup> I 411 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. I, p. 411; cfr. DRT IV 262: «Gli uomini per loro natura sono bassi e amano amare per paura; tu non cedere alla lusinga di un simile amore e non smettere di disprezzarli [...]. Sappili disprezzare anche quando sono buoni, poiché per lo più sono cattivi anche in questo»].

<sup>481</sup> I 410-11 [Ivi, p. 410 sgg.; cfr. DRT IV 262].

<sup>482</sup> *Werdender* I 420 [Ivi, p. 420; cfr. DRT IV 267: «La grande idea è il più delle volte un sentimento che in certi casi rimane troppo a lungo senza essere definito. So soltanto che è sempre stata la fonte della vita viva, cioè della vita non cerebrale e inventata, bensì al contrario di quella allegra e senza noia, sicché l'idea superiore da cui essa deriva è decisamente indispensabile, a dispetto di tutti, naturalmente [...]. Ma che cos'è questa vita viva, secondo voi? [...] – Anche questo non lo so, principe. So soltanto che deve essere qualcosa di terribilmente semplice, una delle cose più comuni e che danno nell'occhio, di ogni giorno e di ogni momento, e semplice al punto che non possiamo in alcun modo credere che sia così semplice, e naturalmente, da parecchie migliaia di anni, gli passiamo davanti, senza accorgercene e senza riconoscerla» (Versilov al principe)].

<sup>483</sup> I 500 [Ivi, p. 500; cfr. DRT IV 315].

<sup>484</sup> II 33-38 [Ivi, vol. II, p. 33; cfr. DRT IV 351: «Non so come comportarmi! Non so come si comportino i fratelli in simili casi... So che obbligano a sposarsi con la pistola in mano»].



<sup>485</sup> II 220, 226 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. II, pp. 220 e 226; trad. it. cit., p. 460 sgg.].

<sup>486</sup> [Con tutta probabilità Lukács si riferisce al libro *Orthodoxy* di G.K. Chesterton, che era stato fra le sue letture nel periodo fiorentino.]

<sup>487</sup> [Lukács scrive "I.", che può essere interpretato anche come "primo". Tuttavia è più probabile che si parli di Ivan Karamazov.]

<sup>488</sup> I 145 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 145; cfr. DRT II 103: «Infine Schneider mi manifestò un pensiero molto strano, questo avvenne prima della mia partenza; mi disse di essersi pienamente convinto che io ero un vero fanciullo, vale a dire un fanciullo in tutto e per tutto: dell'adulto avevo soltanto la statura e il viso, ma come sviluppo, come anima, come carattere e forse anche come intelligenza, non ero un adulto, e così sarei rimasto anche se fossi vissuto fino a sessant'anni»].

<sup>489</sup> [È un'espressione del *Paracelso* di Browning che Lukács commenta anche nella *Theorie des Romans* (TR 88/80 sg.). Per capire il fascino che questa frase esercitò per l'interpretazione di Dostoevskij in Lukács basta pensare che ancora nel tardo saggio "realista" su Dostoevskij Lukács la riprende in apertura. Cfr. G. Lukács, *Dostoevskij*, in Id., *Saggi sul realismo*, trad. it. di M. e A. Brelich, Torino, Einaudi, 1974, p. 274.]

<sup>490</sup> I 427 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, 427; cfr. DRT III 335: «Se a me è leggero il fardello, è perché la mia natura lo rende così; a voi forse è più grave il fardello, perché tale lo rende la vostra natura. Non c'è da vergognarsene molto, ma solo poco»].

<sup>491</sup> II 511 [Ivi, vol. II, p. 511 sgg.; cfr. DRT III 758: «Vostro fratello mi diceva che chi perde i legami con la propria terra, perde anche i suoi dèi, cioè tutti i propri scopi. Di tutto si può discutere all'infinito, ma da me non è uscita che la negazione, senza alcuna magnanimità e senza alcuna forza. Non è uscita anzi nemmeno la negazione. Tutto è sempre così meschino e fiacco. Il magnanimo Kirillov non ha sopportato un'idea e si è ucciso; ma io vedo che egli era magnanimo perché fuor di senno. Io non potrò mai perder la ragione e non potrò mai creder a un'idea fino al punto al quale arrivava lui. Non posso nemmeno occuparmi di un'idea in tal modo. Non posso mai uccidermi, mai!» (Stavrogin a Daša)].

<sup>492</sup> I: I 324, 343 sgg.; I [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, pp. 324 e 343 sgg.; cfr. DRT II 220: «Ascolta dunque, Ganja, voglio contemplare per l'ultima volta la tua anima: tu mi hai torturata per tre mesi interi; ora è la mia volta. Guarda questo pacchetto, ci sono centomila rubli! Ecco, ora lo getto nel caminetto, nel fuoco, alla presenza di tutti, tutti son testimoni! Appena la fiamma l'avrà avvolto, precipitati nel camino, senza guanti, però, a mani nude, con le maniche rimboccate, e tira fuori il pacchetto dal fuoco! Se lo tiri fuori, il pacchetto è tuo» e 238].

<sup>493</sup> *Was sollen wir tun?* I 239 sgg. [L.N. Tolstoj, *Was sollen wir thun?*, in Id., *Sämtliche Werke*, I. Serie (*Sozial-ethische Schriften*), vol. 3, Leipzig, Diederichs, 1902, p. 239 sgg. Nel 1910 Paul Ernst aveva pubblicato un saggio sullo scritto di Tolstoj. Si cfr. P. Ernst, *Was sollen wir tun?*, in Id., *Gedanken zur Weltliteratur*, Gütersloh, Bertelsmann, pp. 189-197].

<sup>494</sup> I 131 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 131; cfr. DRT II 95: «Ai bambini non bisogna nascondere nulla, col pretesto che sono piccoli e che è troppo presto perché sappiano. Che idea triste e disgraziata! E i bambini come notano che i genitori li considerano ancora troppo piccoli e incapaci di comprendere, mentre invece capiscono tutto»].

<sup>495</sup> Mt 18, 1-6, Lc 18, 17 [«In quel tempo si avvicinarono a Gesù i discepoli per dirgli: "Chi è dunque più grande nel Regno dei cieli?". Egli, chia-

mato a sé un fanciullo, lo pose in mezzo a loro e disse: «In verità vi dico: se non vi convertirate e diventerete come i fanciulli, non entrerete nel Regno dei cieli. Chi dunque si farà piccolo come questo fanciullo, questi sarà il più grande nel Regno dei cieli. Se uno accoglie un solo fanciullo come questo nel mio nome, accoglie me»»; «In verità vi dico: Chi non accoglie il Regno di Dio come un fanciullo, non vi entrerà»].

<sup>496</sup> I 117-8 [[F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 117 sgg.; cfr. DRT II 86 sgg. Il principe Myškin racconta di un incontro con un condannato a morte graziato in extremis].

<sup>497</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>498</sup> II 389-90 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. II, p. 389 sgg.; cfr. DRT IV 560: «Perché un idealista, dopo aver battuto la fronte contro la realtà, sempre, prima di ogni altro, è incline a supporre qualunque turpitudine». Non so se ciò sia esatto a proposito degli idealisti in generale, ma rispetto a lui era di certo perfettamente giusto»].

<sup>499</sup> [Di una novella su *Giuda* non vi è traccia nell'opera del giovane Lukács. Egli ne scrisse però una su *Mida* pubblicata postuma.]

<sup>500</sup> II 564 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. II, p. 564; cfr. DRT III 769: «E si può credere nel diavolo, senza creder in Dio? – rise Stavrogin – Oh, altro che; succede di continuo – disse Tichon alzando gli occhi e sorridendo. – E sono convinto che una fede simile la troviate sempre più rispettabile dell'ateismo assoluto... – riprese Stavrogin scoppiando a ridere. – Al contrario, l'ateismo assoluto è più rispettabile dell'indifferenza mondana – rispose Tichon, gaio e bonario in apparenza [...]. L'ateo assoluto sta sul penultimo gradino della fede perfetta (e non si sa se andrà su, o no), mentre l'indifferente non ha nessuna fede, tranne una cattiva paura, ed anche quella di rado, solo se è un uomo sensibile»].

<sup>501</sup> I 411 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. I, p. 411; cfr. DRT IV 262].

<sup>502</sup> II 389 [Ivi, vol. II, p. 389; cfr. DRT IV 560].

<sup>503</sup> II 567 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. II, p. 567; cfr. DRT III 771: «Vi ha colpito che l'agnello ami di più l'uomo freddo che non l'uomo soltanto tiepido – disse; – voi non volete essere soltanto tiepido»].

<sup>504</sup> I 629 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 629; cfr. DRT II 390: «Siete uno scettico tremendo, principe – soggiunse Kolja dopo un paio di minuti. – Noto che da qualche tempo siete diventato straordinariamente scettico; voi cominciate a non credere a niente e a fare continue supposizioni»].

<sup>505</sup> I 431 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 431; cfr. DRT III 336: «Le due dementi non le sopprimerò, né l'una né l'altra, ma la savia, a quanto pare, la rovinerò: sono tanto vile e cattivo, Daša, che mi pare davvero vi chiamerò "proprio alla fine", come voi dite, e voi, nonostante il vostro senno, verrete. Perché andate da voi stessa incontro alla rovina?» (Stavrogin a Daša)].

<sup>506</sup> II 194 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. II, p. 194; cfr. DRT II 521 sgg. Lukács allude a tutto il capitolo ottavo della parte terza].

<sup>507</sup> I 475 [F.M. Dostojewski, *Ein Werdender*, cit., vol. I, p. 475; cfr. DRT IV 300].

<sup>508</sup> I 130 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 130; cfr. DRT III 119].

<sup>509</sup> I 160 sgg., 338, II 371 sgg., 410 sgg., 418. l: Lc 18, 17, Mt 18, 3 :l [Ivi, p. 160; cfr. DRT III 139; ivi, p. 338 sgg.; cfr. DRT III 272 sgg.; ivi, vol. II, p. 371; cfr. DRT III 665; ivi, p. 410; cfr. DRT III 695; ivi, 418; cfr. DRT III

698; ivi, p. 160; cfr. DRT III 139 e ivi, p. 338 sgg.; cfr. DRT III 272 sgg. Si tratta in tutti i casi di riflessioni di Kirillov sul suicidio. Seguono due citazioni bibliche: «In verità vi dico: Chi non accoglie il Regno di Dio come un fanciullo, non vi entrerà»; «In verità vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i fanciulli, non entrerete nel Regno dei cieli»].

<sup>110</sup> I 325 [Ivi, vol. I, p. 324 sgg.; cfr. DRT III 263: «Ma ecco un altro piccolo aneddoto: qui nel distretto c'è un reggimento di fanteria. Venerdì sera ho bevuto a B... con gli ufficiali. Perché là abbiamo tre amici, vous comprenez? Si è parlato di ateismo e, ben inteso, abbiamo liquidato Dio. Erano contenti, strillavano dalla gioia. A proposito Šatov assicura che se in Russia è cominciata la rivolta, bisogna cominciare assolutamente con l'ateismo. Può anche darsi che sia vero. Un canuto capitano di ventura se ne stava a sedere, senza mai dire una parola; a un tratto si mette in mezzo alla stanza e, sapete, cominciava a dire ad alta voce, come fra sé e sé: "Se non c'è Dio, che capitano sono?". Prese il berretto, allargò le braccia e se ne andò» (Versilov a Stavrogin)].

<sup>111</sup> III 36 [F.H. Jacobi, *Werke*, cit., p. 36].

<sup>112</sup> I 357 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. I, p. 357; cfr. DRT III 286: «Sapete voi – comincio quasi minacciosamente [...] chi sia ora su tutta la terra l'unico popolo "portatore di Dio", chiamato a rinnovare e a salvare il mondo col nome d'un nuovo Dio e al quale solo sono date le chiavi della vita e della parola nuova?... Sapete chi sia questo popolo e che nome abbia? – Dal vostro modo di porre la domanda, devo inevitabilmente concludere, a quanto pare, al più presto possibile, che è il popolo russo» (Šatov a Stavrogin): «Io credo nella Russia, credo nella sua ortodossia... Credo nel corpo di Cristo... credo che la nuova venuta avverrà in Russia... io credo ... – si mise a balbettare Šatov in preda all'esaltazione»].

<sup>113</sup> 366 [Ivi, p. 366 sgg.; cfr. DRT III 293: «È la vostra stessa ignobile espressione – disse Šatov ridendo rabbiosamente e rimettendosi a sedere – "per fare il ragù con la lepre, occorre la lepre; per credere in Dio, occorre Dio"» (Šatov cita le parole di Stavrogin)].

<sup>114</sup> [Questo passo è stato più tardi cancellato da Lukács.]

<sup>115</sup> Literarische Schriften 299 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 299].

<sup>116</sup> I 442 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 442; cfr. DRT II 277: «L'essenza del sentimento religioso sfugge a qualsiasi ragionamento, a qualsiasi colpa o delitto, a qualsiasi ateismo; c'è in esso qualcosa su cui sorvoleranno sempre gli atei, che parleranno eternamente di tutt'altra cosa. Ma quello che più importa è che questo si nota più chiaramente e più facilmente nel cuore dei russi, ed ecco la mia conclusione. È questa una delle prime convinzioni che ho riportato dalla nostra Russia» (Myškin a Rogožin)].

<sup>117</sup> Literarische Schriften 365 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 365].

<sup>118</sup> I 585 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 585; cfr. DRT II 365].

<sup>119</sup> I 641 [Ivi, p. 641; cfr. DRT II 400].

<sup>120</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>121</sup> I 433 [F.M. Dostojewski, *Der Idiot*, cit., vol. I, p. 433; cfr. DRT II 272].

<sup>122</sup> [Parola illeggibile: "Kr...e".]

<sup>123</sup> [Si cfr. le interessanti considerazioni su Kleist in Epistolario 361 sgg.]

<sup>124</sup> [Si tratta di un passo dal *Michael Koblbaas* di Kleist. Si cfr. H. von Kleist, *Michael Koblbaas*, trad. it. di G. F. Airolidj e B. Maffi, intr. di E. Bonfatti, Milano, Rizzoli, 1975, p. 9.]

<sup>525</sup> III 183 [H. von Kleist, *Werke*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1904-1905, vol. III, p. 183; trad. it. cit., p. 49 sgg.].

<sup>526</sup> Philosophie des Rechts § 347, p. 433 e Enzyklopädie § 550 (7 II 426) [G. F. W. Hegels *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, cit., vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), p. 433 e G. F. W. Hegels *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, cit., vol. VII, tomo I (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Theil: Die Philosophie des Geistes*), p. 426].

<sup>527</sup> I: IV 24 sgg. :! [Henrik Ibsens *Sämtliche Werke in deutscher Sprache*, durchgesehen und eingeleitet von G. Brandes, J. Elias, P. Schlenther, Berlin, Fischer, 1901, vol. IV, p. 24].

<sup>528</sup> [A Hauptmann, oltre alle pagine sulla storia dello sviluppo del dramma moderno, Lukács ha dedicato un fondamentale saggio dal titolo *Hauptmanns Weg* (1911), ponendolo al centro della drammaturgia non-tragica. Cfr. G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 55 sgg.]

<sup>529</sup> Dilthey II 88 [W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation*), cit., p. 88 sgg.].

<sup>530</sup> IV 22 [Lukács aveva scritto un saggio dal titolo *Die romanische Ge-fahr*, in «Pester Lloyd», 24 dicembre 1911, pp. 39-41. Da esso però non si trae alcuna informazione che aiuti a spiegare questa indicazione].

<sup>531</sup> [A Richard Beer-Hofmann Lukács aveva dedicato un importante saggio di *Die Seele und die Formen* in cui si sofferma sulle possibilità del tragico nel moderno. Cfr. SF 155 sgg./165 sgg.]

<sup>532</sup> [Allusione al dramma di Hauptmann *Und Pippa tanzt*, che Lukács considera un archetipo della drammaturgia non-tragica del *romance*. Si cfr. G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 56.]

<sup>533</sup> [Cfr. G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 91 sgg.]

<sup>534</sup> 256 [R. Beer-Hofmann, *Der Graf von Charolais*, Berlin, Fischer, 1906<sup>4</sup>, p. 256].

<sup>535</sup> II 25 (12 marzo 1828) [Goethes *Gespräche mit J. P. Eckermann*, Leipzig, Insel, 1908, vol. II, p. 25].

<sup>536</sup> [F. M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 137.]

<sup>537</sup> *Literarische Schriften* 133-4 [Ivi, p. 133].

<sup>538</sup> 468 [È un'allusione al personaggio del romanzo *Resurrezione* di Tolstoj].

<sup>539</sup> 244 [È un'allusione al personaggio del romanzo *Resurrezione* di Tolstoj].

<sup>540</sup> [Ancora nel tardo saggio su *Tolstoj e l'evoluzione del realismo* Lukács torna su queste parole decisive del romanzo. Cfr. G. Lukács, *Tolstoj e l'evoluzione del realismo*, in Id., *Saggi sul realismo*, cit., p. 197 sgg.]

<sup>541</sup> II [: XXIII :] 398 [F. M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. II, p. 298; trad. it. cit., p. 586: « Ah! È la forma che non va, non è esteticamente soddisfacente...! Be', proprio non capisco: distruggere il prossimo con le bombe, o dopo un regolare assedio; è forse un modo più rispettabile? La preoccupazione estetica è il primo segno di debolezza! Mai, mai me ne sono reso conto prima di adesso, e men che mai capisco in che cosa consiste il mio delitto! Mai, mai sono stato più forte e più convinto di adesso! »].

<sup>542</sup> I 108 [Ivi, vol. I, p. 108 sgg.; trad. it. cit., p. 70 sgg.].

<sup>543</sup> I 101 [Ivi, vol. I, p. 101; trad. it. cit., p. 70 sgg.].

<sup>544</sup> I 118 [Ivi, vol. I, p. 118; trad. it. cit., p. 81].

<sup>545</sup> 138 [Parola illeggibile che comincia per "E". La citazione è in F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 138; trad. it. cit., p. 95].

<sup>546</sup> II 267 [Ivi, cit., vol. II, p. 267; trad. it. cit., p. 497].

<sup>547</sup> II 401 [Ivi, cit., vol. II, p. 401; trad. it. cit., p. 587].

<sup>548</sup> [Questa parola è unita da un segno con la sottostante "menzogna".]

<sup>549</sup> I 372 [F.M. Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne)*, cit., vol. I, p. 372; trad. it. cit., p. 257: « A queste parole, di colpo si turbò e impallidi: la stessa orrenda sensazione, che aveva già provato poco prima, invase come un freddo mortale la sua anima; di nuovo si rese chiaramente conto d'aver detto un'atroce menzogna, e che non solo non avrebbe avuto "tutto il tempo" di parlare, ma che ormai in generale, non avrebbe potuto parlare mai più e con nessuno»].

<sup>550</sup> II 98 [Ivi, cit., vol. II, p. 98; trad. it. cit., p. 379: « Ma gli indizi, bàtju-ska, in generale sono a doppio taglio, e io, che sono un giudice istruttore, cioè un uomo debole come tutti, devo confessarlo: mi piacerebbe dare all'inchiesta una chiarezza, per così dire, matematica, mi piacerebbe trovare un indizio che fosse come due più due fanno quattro! Che fosse come una prova diretta e inoppugnabile! Ma se io ficco dentro quel tale prima del tempo pur essendo sicuro che è proprio lui, forse mi privo dei mezzi con cui potrei smascherarlo più tardi; e sapete perché? Perché in questo modo lo metto in una posizione ben definita, e per così dire lo incasello, tranquillizzando sul piano psicologico, ed ecco che egli mi sfugge e si rinchiede nel suo guscio, perché ha capito definitivamente di essere un accusato»].

<sup>551</sup> [Quella dell'"idealismo astratto" è una delle categorie con le quali Lukács nella *Theorie des Romans* descrive soprattutto l'evoluzione del dramma tedesco dell'idealismo, modellato sul *Don Chisciotte* (TR 105/97 sgg.).]

<sup>552</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>553</sup> [Si tratta di I. Golowin, *Der russische Nihilismus. Meine Beziehungen zu Herzen und Bakunin, nebst einer Einleitung über die Dekabristen*, Leipzig, Senf, 1880.]

<sup>554</sup> I 6 [Meister Eckeharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von H. Büttner, Jena, Diederichs, 1909, vol. I, p. 6].

<sup>555</sup> I 29 [Ivi, vol. I, p. 29].

<sup>556</sup> Stadien 206 [S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, cit., p. 206].

<sup>557</sup> Stadien 214 [Ivi, p. 214].

<sup>558</sup> Tagebücher I 392 [F. Hebbel, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von R.M. Werner, *Zweite Abteilung, Tagebücher*, cit., vol. I, p. 392].

<sup>559</sup> [È il protagonista del romanzo omonimo di I.A. Gončaròv. Nella *Theorie des Romans*, Lukács, come in questo studio su Dostoevskij, lo mette in stretta relazione con Niels Lyhne. Anche Gončaròv, come Jacobsen, pur avendo creato un personaggio indimenticabile, fallisce dal punto di vista del romanzo, per la parzialità e l'estremismo della sua figura e l'inadeguatezza del contesto in cui è inserita (TR 123/113).]

<sup>560</sup> [Si tratta di Hjalmar Ekdal, personaggio dell'*Anatra selvatica* di Ibsen.]

<sup>561</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>562</sup> Guy Grand, *Le procès de la Démocratie*, *Revue de Metaphysique et Morale* XVIII 117 [G. Guy-Grand, *Le procès de la démocratie*, cit., p. 117].

<sup>563</sup> Marx I 389 [K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, hrsg. von Franz Mehring (*Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*), cit., vol. I, p. 389].

<sup>564</sup> [È il titolo del "secondo supplemento" nello scritto di Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 315.]

<sup>565</sup> Zum ewigen Frieden vol. VI A I 183 [*Immanuel Kant's sämtliche Werke*, cit., vol. VI, p. 183; trad. it. cit., p. 315].

<sup>566</sup> [Anche l'interesse per la metempsicosi, soprattutto nella sua versione indiana, risale ai primi interessi di Lukács per la mistica. Si cfr. Epistolario 267.]

<sup>567</sup> Testamento, Leggi XI § 742 [Fustel de Coulanges, *Der Antike Staat*, mit einem Begleitwort von H. Schenkl, Berlin und Leipzig, W. Rothschild, 1907, p. 88. Le Leggi di Platone erano citate in nota da Fustel de Coulanges].

<sup>568</sup> Cité antique 101 da Gaio [Ivi, cit., p. 101. Lukács possedeva anche l'originale francese, dal quale più avanti citerà: *La cité antique*, Paris, Hachette, 1881].

<sup>569</sup> Ivi, pp. 105-6 [Fustel de Coulanges, *Der Antike Staat*, cit., p. 105 sgg.].

<sup>570</sup> Ivi, pp. 123-4 [Ivi, cit., p. 123 sgg.].

<sup>571</sup> l: 184 :| [Ivi, cit., p. 184].

<sup>572</sup> Giustiniano 219-20 [Ivi, p. 219 sgg.].

<sup>573</sup> Cité antique 209 [Ivi, p. 209].

<sup>574</sup> 267 [Ivi, p. 267].

<sup>575</sup> 383 [Ivi, p. 383].

<sup>576</sup> 387 [Ivi, p. 387].

<sup>577</sup> Burckhardt, Constantin 260 [J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, cit., p. 260].

<sup>578</sup> Moksadharna 394 [*Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, in Gemeinschaft mit Dr. O. Strauss aus dem Sanskrit übersetzt von Dr. P. Deussen, Leipzig, Brockhaus, 1906, p. 394. Va in margine ricordato che gran parte dei materiali sulla religione e la letteratura indiana che qui di seguito Lukács utilizza erano stati studiati in un importante saggio di Rudolf Kassner, uno dei maestri del giovane filosofo, dal titolo *Der indische Idealismus*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Zinn, Pfullingen, Neske, vol. I, pp. 431-490].

<sup>579</sup> Ivi 424 [*Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, cit., p. 424].

<sup>580</sup> Bhagavadgita 46, 52 [*Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, cit., p. 46].

<sup>581</sup> III 3 [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Dritte Abteilung: Die Nachvedische Philosophie der Inder*, Leipzig, Brockhaus, 1908, p. 3].

<sup>582</sup> [: De :] Upanisad 192 [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig, Brockhaus, 1899, p. 192].

<sup>583</sup> Deussen III 84 [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Dritte Abteilung: Die Nachvedische Philosophie der Inder*, cit., p. 84].

<sup>584</sup> l: I 157 :| [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's*, cit., p. 157].

<sup>585</sup> Ivi, 85 [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Leipzig, Brockhaus, 1894, p. 157].

<sup>586</sup> I 161 e III 88 [Ivi, p. 161 e P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Dritte Abteilung: Die Nachvedische Philosophie der Inder*, cit., p. 85].

<sup>587</sup> III 114 [Ivi, p. 114].

<sup>588</sup> II 311, 60 e Upanishad 191 [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Erster Band, Zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's*, cit., p. 311 e *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. P. Deussen, Leipzig, Brockhaus, 1897, p. 191].

<sup>589</sup> Beer II 289 [P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, cit., vol. II, p. 289].

<sup>590</sup> [Pensieri simili, anche se soprattutto sul piano personale, agitano Ernst Bloch in quegli anni. Si cfr. la lettera di Bloch a Lukács del 5 agosto 1915 in E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, vol. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 154.]

<sup>591</sup> II 297 [Ivi, vol. II, p. 297].

<sup>592</sup> II 336 [Ivi, vol. II, p. 336].

<sup>593</sup> II 319. Dn 9, 26 [Ivi, vol. II, p. 319. Segue una citazione da Daniele: «E dopo sessantadue settimane / sarà ucciso un consacrato, / senza che in lui sia colpa. / Le città e il santuario saranno distrutti / da un principe che verrà; / la sua fine sarà nell'inondazione / ma sino alla fine, / guerra che porta distruzioni»].

<sup>594</sup> II 320 [P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, cit., vol. II, p. 320].

<sup>595</sup> II 377 sgg. [Ivi, vol. II, p. 377 sgg. Sul concetto di "Šekinah" si cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., *passim*. Sempre Scholem la definisce sinteticamente: «Con il termine *Shekhinah* – alla lettera domicilio di Dio nel mondo – non s'intende altro che Dio stesso nella sua onnipresenza e attività nel mondo e specialmente in Israele. La presenza di Dio, quello che nella Bibbia è chiamato il suo cospetto, nell'uso linguistico rabbinico è la sua *Shekhinah*» (cfr. G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1980, p. 133)].

<sup>596</sup> II 169 [Ivi, vol. II, p. 169].

<sup>597</sup> Franck Kabbala 408 [A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, Hachette, 1843, p. 408].

<sup>598</sup> Ivi, p. 409 [Ivi, p. 409].

<sup>599</sup> Stadien 206 [S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, cit., p. 206].

<sup>600</sup> Ivi [Ivi, p. 206].

<sup>601</sup> 207 [Ivi, p. 207. Lukács sottolinea "demonica"].

<sup>602</sup> Rm 4, 15.

<sup>603</sup> Stahl II 177 sgg. [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung)*, Erste Abteilung, cit., p. 177 sgg.].

<sup>604</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>605</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>606</sup> (Ez 8, 21-22; 33, 12) [I versetti 21-22 non esistono. Forse si tratta della conclusione del 18: «Ebbene: anch'io agirò nella mia ira; il mio occhio non avrà compassione, io non avrò pietà. Faranno giungere alle mie orecchie forti grida, ma non li ascolterò»; «Tu, figlio dell'uomo, di' ai tuoi connazionali: La giustizia del giusto non lo salverà, se diventa rivoltoso, e l'empietà dell'empio non gli sarà d'inciampo, se si converte dal commettere empietà, e il giusto non può vivere per la sua giustizia se pecca»].

<sup>607</sup> II 228 [F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abteilung*, cit., p. 228].

<sup>608</sup> 230 [Ivi, p. 230].

<sup>609</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>610</sup> VII 57 sgg. [Fonte non identificata].

<sup>611</sup> VII 65 [Fonte non identificata].

<sup>612</sup> Preger I 227 [W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach der Quellen untersucht. I. Theil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckhart's*, Leipzig, Dörffling & Franke, 1874, p. 227].

<sup>613</sup> P. XIV-XV [Lukács allude alla *Bulle Johannis XXII "In agro dominico" vom 27. März 1329, in welcher 28 Sätze Meister Ecketharts verdammt werden*, in Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, cit., p. 448 sgg.], Preger I 480 [W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach der Quellen untersucht. I. Theil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckhart's*, cit., vol. I, p. 480], Eckhart II 67 [Meister Ecketharts *Schriften und Predigten*, cit., vol. II, p. 67], Furcht und Zittern 53 [S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Wiederholung*, cit., p. 53].

<sup>614</sup> Franck Paradoxa XII-XIII [S. Franck, *Paradoxa*, cit., p. 29].

<sup>615</sup> Eckhart II 161 - C. 14 sgg. II 21-22 [Meister Ecketharts *Schriften und Predigten*, cit., vol. II, p. 161 e ivi, vol. II, p. 21 sgg. Un segno unisce questo passo con la precedente citazione da Eckhart].

<sup>616</sup> Ez 33, 8 [«Quando dico all'empio: "Empio, devi morire", se tu non parli per ridestare l'empio dalla sua condotta, egli, l'empio, morrà per la sua colpa; ma del suo sangue chiederò a te»].

<sup>617</sup> Krankheit zum Tode 22 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., p. 22].

<sup>618</sup> Krankheit zum Tode 26-27 [Ivi, cit., p. 26 sgg.].

<sup>619</sup> Krankheit zum Tode 21 [Ivi, cit., p. 21; cfr. S. Kierkegaard, *Opere*, cit., p. 631].

<sup>620</sup> Krankheit zum Tode 75 [Ivi, cit., p. 75].

<sup>621</sup> Krankheit zum Tode 44 [Ivi, cit., p. 44].

<sup>622</sup> Ivi, p. 64 [Ivi, cit., p. 64].

<sup>623</sup> 123 [Ivi, p. 123].

<sup>624</sup> Brocken 51 [S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken/Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, cit., p. 51].

<sup>625</sup> Einübung 28 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 28; cfr. S. Kierkegaard, *Opere*, cit., p. 703].

<sup>626</sup> Gv 6, 64; 13, 26-27 [«Ma ci sono alcuni di voi che non credono». Gesù infatti sapeva fin dall'inizio chi erano coloro che non credevano e chi era colui che l'avrebbe tradito»; «Gesù risponde: "È quello a cui porgerò il boccone che sto per intingere". Intinto dunque il boccone, lo prese e lo porse a Giuda, figlio di Simone Iscariota. Allora dopo il boccone, entrò in lui Satana. Gli disse Gesù: "Quello che devi fare, fallo subito"»].

<sup>627</sup> H 37 (Nachschrift II 179), Einübung 207 [H. Höffding, *Sören Kierke-*



gaard als Philosoph, Stuttgart, Frommanns, 1896, p. 38 e S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Zweiter Teil*, übersetzt von Ch. Schrempf, Jena, Diederichs, 1910, p. 179 e S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 207].

- <sup>628</sup> III 111 sgg. [H. von Kleist, *Werke*, cit., p. 111].
- <sup>629</sup> III 188 sgg. [Ivi, p. 188; trad. it. cit., p. 56 sgg.].
- <sup>630</sup> V 10 [Fonte non identificata].
- <sup>631</sup> VII 49 [Fonte non identificata].
- <sup>632</sup> VII 4 [Fonte non identificata].
- <sup>633</sup> VII 53, VII 72 (...), 77, H 38 e H 41 [Fonti non identificate. Segue una citazione da H. Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, cit., pp. 38, 41, 63].
- <sup>634</sup> Deussen 508 [*Sechzig Upanishad's des Veda*, cit., p. 508].
- <sup>635</sup> VII 83, VII 151 [Fonte non identificata].
- <sup>636</sup> VII 71 [Fonte non identificata].
- <sup>637</sup> VIII 4 [Fonte non identificata].
- <sup>638</sup> VIII 6, IX 9 [Un segno lega questo passo con «*Eros come etica...*»].
- <sup>639</sup> IX 4 [Fonte non identificata].
- <sup>640</sup> IX 7 [Fonte non identificata].
- <sup>641</sup> Fine della parola illeggibile.
- <sup>642</sup> H 14 [H. Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, cit., p. 14].
- <sup>643</sup> H 21 [Ivi, p. 21].
- <sup>644</sup> VIII 33 [Fonte non identificata].
- <sup>645</sup> VII 73, 84, VIII 3 [Fonte non identificata].
- <sup>646</sup> VIII 1Sl 74, 9 [Fonte non identificata].
- <sup>647</sup> II 25 sgg. [Con tutta probabilità Lukács si riferisce qui ai passi della *Critica della ragion pratica* sull'amore. Cfr. *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, cit., vol. II, p. 25. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, con glossario e indice dei nomi a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1986, p. 102 sgg.].
- <sup>648</sup> [Parola illeggibile.]
- <sup>649</sup> 43 [Fonte non identificata].
- <sup>650</sup> [Parola illeggibile.]
- <sup>651</sup> [Parola illeggibile.]
- <sup>652</sup> 94-95 [*Immanuel Kant's sämtliche Werke*, cit., vol. II, p. 95. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. cit., p. 91].
- <sup>653</sup> [...] 611 [Parole illeggibili che contengono le lettere "Un" e "tlich" e "De". Fonte non identificata].
- <sup>654</sup> Einübung 224 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 224].
- <sup>655</sup> III 13 [S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Wiederholung*, cit., p. 13].
- <sup>656</sup> III 17 sgg., 23, 30, IV 80 [Ivi, p. 17 sgg., 23 e 30 e S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, cit., p. 80].
- <sup>657</sup> H 30, 34, 38 e 39 [H. Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, cit., pp. 30, 34, 38 e 39].
- <sup>658</sup> V 6 [Fonte non identificata].
- <sup>659</sup> III 29, 49, 51, 54, 84, IV 3, VII 31 [Fonti non identificate. Potrebbe trattarsi di Kierkegaard, come anche quella del rigo precedente].
- <sup>660</sup> [S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, cit., p. 31.]
- <sup>661</sup> 40 [Ivi, p. 40].
- <sup>662</sup> IV 10 [Fonte non identificata].

- <sup>663</sup> [...] IV 15, 52, 56, V 10 [Dopo una parola illeggibile vi sono delle fonti non identificate].
- <sup>664</sup> 18 VII 70 [Fonte non identificata].
- <sup>665</sup> VI 21, 44 [Fonti non identificate].
- <sup>666</sup> VI 61 [Fonte non identificata].
- <sup>667</sup> VII 14 [Fonte non identificata].
- <sup>668</sup> VIII 22 [Fonte non identificata. Potrebbe trattarsi di passi da Kierkegaard come nelle righe precedenti].
- <sup>669</sup> VII 44 | 60 :| [S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, cit., pp. 44 e 60].
- <sup>670</sup> Begriff der Angst 36 [S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Jena, Diederichs, 1909, p. 36].
- <sup>671</sup> Krankheit zum Tode 12, 22 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., pp. 12 e 22].
- <sup>672</sup> IV 53, II 59 [Fonti non identificate].
- <sup>673</sup> [Parola illeggibile.]
- <sup>674</sup> Meister Eckhart I 156 "Wie ein Morgenstern" [*Meister Eckharts Schriften und Predigten*, cit., vol. I, p. 156. Cfr. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, cit., p. 197; trad. it. di M. Vannini, *Opere tedesche*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 181].
- <sup>675</sup> I 227 [Ivi, p. 227].
- <sup>676</sup> I 159 [Ivi, p. 159].
- <sup>677</sup> [Del mitologico mostro marino Lukács aveva avuto modo di parlare, non si sa bene in quale contesto, con l'amico Balázs a Ravenna. Cfr. B. Balázs, *Napló 1903-1914*, Budapest, Magvető, 1982, p. 608.]
- <sup>678</sup> Krankheit zum Tode 22 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., p. 22; cfr. S. Kierkegaard, *Opere*, cit., p. 632].
- <sup>679</sup> [È un personaggio di *Delitto e castigo*.]
- <sup>680</sup> Politische Schriften 429 sgg. [F. M. Dostojewski, *Politische Schriften*, München und Leipzig, R. Piper, 1907, p. 429 sgg.].
- <sup>681</sup> 76 [F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, cit., p. 76; cfr. DRT V 89: «È a voi stesso che non dovete mentire, soprattutto. Chi mente a se stesso e ascolta le proprie menzogne, arriva al punto di non poter più distinguere la verità, né dentro di sé, né intorno a sé, e così comincia a non avere più stima né di se stesso, né degli altri. Poi siccome non ha più stima di nessuno, cessa anche di amare» (lo *starec* a Fëdor Pàvlovic)].
- <sup>682</sup> Krankheit zum Tode 26 sgg. [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., p. 26 sgg.].
- <sup>683</sup> Krankheit zum Tode 33 [Ivi, p. 33].
- <sup>684</sup> Krankheit zum Tode 76-77 [Ivi, p. 76 sgg.].
- <sup>685</sup> 78 [Ivi, p. 78].
- <sup>686</sup> [Parola illeggibile che contiene le lettere "g" e "hische". Forse "greco" (*griechische*).]
- <sup>687</sup> System des Vedanta 455 [P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, Brockhaus, 1883].
- <sup>688</sup> 79 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., p. 79].
- <sup>689</sup> Höfðing 147-8, 150 [H. Höfðing, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, cit., pp. 147 sgg. e 150].
- <sup>690</sup> Einübung 30 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 30].
- <sup>691</sup> 79-80 [S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, cit., p. 79 sgg.].
- <sup>692</sup> [«Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*. Io in-

vece vi dico di non resistere al male; anzi, se uno ti colpisce alla guancia destra, volgigli anche la sinistra. A uno che vuol trascinarvi in giudizio per prendersi la tunica, dagli anche il mantello».]

<sup>691</sup> 7 sgg. [Si riferisce a Mt 7, 1 sgg.: «Non giudicate così non sarete giudicati...»].

<sup>694</sup> II 162 [F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abteilung*, cit., p. 162].

<sup>695</sup> Stahl II 165 [Ivi, p. 165].

<sup>696</sup> Mt 16, 18 [«Io ti dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa»].

<sup>697</sup> Mt 26, 75, Gv 13, 38 l: 18, 12-27 :l [Sono tutti passi sul tradimento di Pietro].

<sup>698</sup> Mt 26, 36 sgg.

<sup>699</sup> 1Sm 16, 7.

<sup>700</sup> II 566 [F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*, cit., vol. II, p. 566; cfr. DRT III 770: «Sì, ero arrabbiato, avete ragione, e proprio per avervi detto che vi voglio bene. Avete ragione, ma siete un rozzo cinico, avete un concetto umiliante della natura umana» (Stavrogin a Tichon)].

<sup>701</sup> Lc 22, 34, 54 sgg.

<sup>702</sup> Mt 16, 21-28.

<sup>703</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>704</sup> Keller Denck 177 sgg. [L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, cit., p. 177. Si tratta di un passo in cui si cita Denck].

<sup>705</sup> Lc 17 [«Un giorno disse ai suoi discepoli: "È inevitabile che succedano scandali; però guai a colui che li provoca"»].

<sup>706</sup> Lc 7, 19-23.

<sup>707</sup> Gv 1, 29 sgg.

<sup>708</sup> Einübung 190 sgg. [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 190 sgg.].

<sup>709</sup> Einübung 198 [Ivi, p. 198].

<sup>710</sup> 203-4 [Ivi, p. 203 sgg.].

<sup>711</sup> Bhagavadgita II 11-12, Deussen 39, ivi, 19-20 (p. 40) [*Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, cit., pp. 39, 19 sgg., 40].

<sup>712</sup> Puschkin Rede 150 [F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, cit., p. 150].

<sup>713</sup> Einübung 202 [S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, cit., p. 202].

<sup>714</sup> 208 [Ivi, p. 208].

<sup>715</sup> Baalschem 173 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, cit., p. 173].

<sup>716</sup> Mos. 1, 2, 2; 2, 20, 8-10 [Si tratta di passi dal Genesi e dall'Esodo, libri attribuiti tradizionalmente a Mosè, dedicati alla santificazione del sabato].

<sup>717</sup> Vedi Geschichte des Soc. III [Fonte non identificata].

<sup>718</sup> 1Gv 4, 12 e 20 [«Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri Dio rimane in noi e il suo amore in noi è perfetto [...]. Se uno dice: "Io amo Dio" e poi odia il proprio fratello, è mentitore: chi infatti non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede"»].

<sup>719</sup> II 247 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz, Kirchheim, 1864-65, vol. II, p. 247].

<sup>720</sup> I 8 [Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings *sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1861, vol. VIII, p. 8].

<sup>721</sup> Sagen des Judentums 286 [*Die Sagen der Juden*, gesammelt und bearbeitet von M. J. Bin Gorion, Frankfurt a. M., Literarische Anstalt & Rütten und Loening, 1913, vol. I, p. 286].

<sup>722</sup> [È un'opera il cui titolo significa *Le profondità mistiche del Re*, composta nel solco della tradizione luriana da Jakob (Naftali) Bacharach di Francoforte sul Meno ed apparsa, secondo Scholem, nel 1648. Cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., p. 283.]

<sup>723</sup> Franck Kabbale 205, cit. Stöckl II 247 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cit., vol. II, p. 247. Stöckl cita A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, cit., p. 205].

<sup>724</sup> Cassirer I 520 [E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Band, Zweite durchgesehene Auflage*, Berlin, Verlag B. Cassirer, 1911, p. 520. Cfr. per la traduzione italiana: E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, trad. it. di A. Pasquinelli, Torino, Einaudi, vol. I, tomo terzo, p. 559 sgg.].

<sup>725</sup> Brocken 36-37 [S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken/Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, cit., p. 36 sgg.].

<sup>726</sup> IX 13, VIII 13-14 [Fonti non identificate].

<sup>727</sup> II 140 [F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts, Zweiter Band (Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung), Erste Abtheilung*, cit., p. 140].

<sup>728</sup> Lc 9, 50.

<sup>729</sup> Lc 11, 23.

<sup>730</sup> 1Gv 4, 20.

<sup>731</sup> Lc 14, 26.

<sup>732</sup> Stöckl II 247 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cit., vol. II, p. 247].

<sup>733</sup> Anche Sagen des Judentums I 286 [*Die Sagen der Juden*, cit., vol. I, p. 286].

<sup>734</sup> Mt 23, 24-30, 37-43.

<sup>735</sup> 13, 39; 15, 13 [Sono ancora passi dal Vangelo di Matteo].

<sup>736</sup> Hoffmann, *Geschichte der Metaphysik* I 99 [Fonte non identificata].

<sup>737</sup> Schopenhauer IV 80, Stöckl I 125, I 112-3 [Arthur Schopenhauer's *sämtliche Werke in sechs Bänden*, cit., vol. IV, p. 80 e A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cit., vol. I, pp. 125, 112-113, 119].

<sup>738</sup> Stöckl, *Patristik*, 141 [A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz, Kirchheim, 1891, p. 141].

<sup>739</sup> Baalschem 32 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, cit., p. 32].

<sup>740</sup> Nachman 11 [*Die Geschichte des Rabbi Nachman*, Ihm nacherzählt von M. Buber, Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1906, p. 11. Sul tema e le figure della metempsicosi nella mistica ebraica si cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., p. 308 sgg.].

<sup>741</sup> Stöckl I 87 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cit., vol. I, p. 87].

<sup>742</sup> Stöckl, *Eurigena* I 109 [Ivi, p. 109].

<sup>743</sup> 1Tm 2, 4 [«Questa infatti è una cosa bella e gradita al cospetto del Salvatore, nostro Dio, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità»].

<sup>744</sup> Vossler I.2 381 [K. Vossler, *Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, cit., vol. I, p. 381].

<sup>745</sup> Stadien 285, Paradoxa XII, XIII [S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, cit., p. 285].

<sup>746</sup> VII 71, VIII 3 [Fonti non identificate].

<sup>747</sup> Baalschem 32 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, cit., p. 32].

<sup>748</sup> 24 (Papus, Kabbala 19) [Ivi, p. 24 e Papus (G. Encausse), *La Cabbale*, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1903, p. 19].

<sup>749</sup> 34 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, cit., p. 34].

<sup>750</sup> 33 [Ivi, p. 33].

<sup>751</sup> Mosè II 25, 8; IV 35, 34; III 11-12 [Lukács allude ovviamente ai primi libri della Bibbia attribuiti in senso lato a Mosè. Si tratta infatti di passi dall'Esodo, da Numeri e dal Levitico dove Mosè annuncia che il Signore tornerà ad abitare in mezzo agli uomini].

<sup>752</sup> Abelson, Jewish Mysticism 93 [J. Abelson, *Jewish Mysticism*, London, G. Bell & Sons, 1913, p. 93].

<sup>753</sup> Stöckl II 250 [A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cit., vol. II, p. 250].

<sup>754</sup> Os 5, 15 [«Me ne ritornerò alla mia dimora / finché non si sentiranno colpevoli / e cercheranno la mia faccia; / nella loro angustia mi ricercheranno»].

<sup>755</sup> Abelson 69 [J. Abelson, *Jewish Mysticism*, cit., p. 69].

<sup>756</sup> Baalschem 8 [M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, cit., p. 8].

## NOTE ALL'APPENDICE

<sup>1</sup> [Gli originali di questi schizzi, sulla base dei quali è possibile, sia pure in via del tutto ipotetica, ricostruire la struttura del libro su Dostoevskij e quindi ordinare i foglietti sparsi che ce ne sono rimasti, sono andati inspiegabilmente perduti, come ammette Nyíri nella sua introduzione (cfr. NE 18 sgg.). Ne è rimasta solo una trascrizione dello stesso Nyíri e la versione, anche questa non certa, che F. Fehér ha pubblicato nel primo studio sul manoscritto. Anche di questa versione si è dunque dovuto tener conto nella presente traduzione italiana. Cfr. F. Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács*, in A. Heller, F. Fehér, G. Márkus, S. Radnóti, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 323 sgg. (trad. it. di F. Fehér, A. Heller, G. Márkus, S. Radnóti, *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 196 sgg.).]

<sup>2</sup> [E. Keller e F. Fehér nella loro trascrizione leggono "erwachte" (risvegliata).]

<sup>3</sup> [E. Keller legge "indische" (indiano). Cfr. E. Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*, cit., p. 259.]

<sup>4</sup> [E. Keller e F. Fehér leggono, giustamente, "stile".]

<sup>5</sup> [È il titolo tedesco di *Umiliati e offesi* di Dostoevskij.]

<sup>6</sup> [È il titolo tedesco di *Memorie da una casa di morti* di Dostoevskij. Cfr. F.M. Dostojewski, *Aus dem Totenhaus*, mit einer Einleitung von Moeller van den Bruck, übertragen von E.K. Rahsin, München, R. Piper & Co., 1907.]

<sup>7</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>8</sup> 8 [Si tratta del romanzo di Dostoevskij *L'eterno marito*. Cfr. F.M. Dostojewski, *Der Spieler. Der ewige Gatte*, cit., p. 593; DRR III 569.]

<sup>9</sup> [Dopo il "Cristianesimo" Keller e Fehér leggono "lo Stato".]

<sup>10</sup> [Questa posizione intermedia, e dunque superata, del socialismo nella sistematica di Lukács tradisce la sua insoddisfazione nei confronti della grande utopia ottocentesca. Già nella *Cultura estetica* Lukács aveva manifestato le sue perplessità sul futuro del socialismo: «Il socialismo non possiede, a quel che sembra, l'impeto religioso presente invece nel cristianesimo primitivo che pervade l'anima intera. Fu necessaria la persecuzione dell'arte nel primo periodo del Cristianesimo perché potesse nascere l'arte di Giotto e di Dante, di Meister Eckhart e di Wolfram von Eschenbach: ai suoi primordi, il cristianesimo si diede ai testi sacri, e l'arte di molti secoli si nutrì dei loro frutti. E poiché era una fede vera, dotata di forza tale da creare testi sacri, non aveva bisogno dell'arte; non ne sentì il bisogno né la tollerò accanto a sé, voleva regnare da sola sull'anima umana, giacché ne possedeva la capacità. Questa è la forza che manca al socialismo e il motivo per cui non riesce ad avversare, come invece vorrebbe e sa di dover fare, l'estetismo nato dalla borghesia». Cfr. G. Lukács, *Cultura estetica*, trad. it. di M. D'Alessandro, intr. di E. Garroni, Roma, Newton Compton, 1977, p. 20.]

<sup>11</sup> [Questo doveva essere originariamente il titolo di tutto il lavoro, sul modello della *Aurora* di Jakob Böhme (e forse con una *nuance* nietzscheana). Si cfr. la lettera di Bloch del 15 marzo 1915: «Sono molto felice che tu abbia cominciato il tuo libro. Il titolo alla Böhme però non lo trovo buono. A che pro?» (Epistolario 355).]

<sup>12</sup> [Parola illeggibile.]

<sup>13</sup> [Parola per Nyíri illeggibile. Keller e Fehér leggono "Thema" (tema).]

<sup>14</sup> [Parola per Nyíri illeggibile. Keller e Fehér leggono "Form" (forma).]

<sup>15</sup> [È interessante che qui Lukács utilizzi la parola "Einrichtung" per "istituzione" e non "Gebilde", che è invece molto usata nel corso del manoscritto. Forse una prova del fatto che gli schizzi sono più tardi?]

<sup>16</sup> [Parola illeggibile.]

POSTFAZIONE  
DI MICHELE COMETA

Non ho mai udito una cosa più sciocca dell'affermazione che dai malati possa venir soltanto una cosa malata.

THOMAS MANN

Per l'uomo veramente religioso niente è peccato.

NOVALIS

## 1. Il "tramonto" del romanzo

Nel 1914 il giovane filosofo ungherese György Lukács, nonostante le resistenze del suo "maestro" Max Weber e le obiezioni "accademiche" di Max Dessoir, riesce a pubblicare sulla prestigiosa «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft» un lungo studio<sup>1</sup> che costituiva nel contempo una splendida sintesi di quello che la tradizione romantico-hegeliana aveva detto sul romanzo e la più appassionata rivendicazione della grecità dai tempi di Winckelmann. Un libro che gli accademici come Dessoir e Weber<sup>2</sup> guardarono con sospetto, perché acerbo, astratto, asistematico, fortemente semplificatorio e pure appassionato e lucido, e che invece gli esponenti delle avanguardie letterarie considerarono subito come un vangelo, paragonabile, secondo le parole di Bloch, al fortunato volume di Worringer che apre la stagione della filosofia dell'arte espressionista *Abstraktion und Einfühlung*.<sup>3</sup> E certamente il saggio lukácsiano si prestava ad entrambe le interpretazioni. Ciò nondimeno era destinato a segnare le sorti della filosofia dell'arte di questo secolo. Ancora nel 1962, nella seconda edizione curata dallo stesso Lukács, l'autore, pur rilevandone i limiti (dalla prospettiva del marxismo ortodosso), non poté fare a meno di riconoscere che il suo libro giovanile era diventato nelle mani degli espressionisti uno strumento indispensabile per polemizzare con il Lukács "marxista" (TR 13), per ribadire i diritti dell'utopia, sia pure ingenui e risibili, rispetto al potere delle istituzioni, comprese quelle nate dalla Rivoluzione d'Ottobre (TR 15). In particolare la chiusa del libro consegnava all'utopismo anticapitalista e romantico un libro che altrimenti si poteva leggere come una riformulazione di tesi sostanzialmente hegeliane. Ma quello che rendeva ancora più enigmatici gli ultimi paragrafi dello studio sul romanzo era il vaticinio, o forse la speranza appena accennata di un definitivo superamento di questo genere. Come vide bene uno dei primi recensori, il poi celebre Hermann Glockner,<sup>4</sup> non a caso futuro interprete di Hegel, lo studio di Lukács più che una



“teoria del romanzo” era una “teoria del declino del romanzo”, dove l’allusione alla famosa tesi di Spengler sul “tramonto dell’Occidente” era tutt’altro che casuale. Non pochi infatti lessero il testo lukácsiano parallelamente alle teorie sulla decadenza e la crisi dell’Occidente in quegli anni agitate da autori come Thomas Mann, Oswald Spengler, Theodor Lessing e Max Nordau. La stroncatura di Glockner, del resto, coglieva bene la “tendenza” della *Theorie des Romans*, interpretata come un’espressione purissima di irrazionalismo misticheggiante più vicino alla spiritualità russa che al germanesimo. Il paragone tra Lukács e Levin, il personaggio di Tolstoj, la dice lunga su quale sfondo venisse letto il giovane filosofo ungherese. In effetti quelle parole finali dovevano suonare insopportabili alle orecchie degli eredi della tradizione romantico-hegeliana:

Dostoevskij non ha scritto nessun romanzo [...]. Dostoevskij appartiene al nuovo mondo. Se egli sia già l’Omero o il Dante di questo mondo, o se invece si limiti a fornire i canti che poeti più tardi, attingendo anche ad altri precursori, intrecceranno insieme fino a comporre un grande disegno unitario; se insomma egli rappresenti un inizio o sia già un compimento, ciò potrà essere rivelato soltanto dall’analisi della forma che presiede alla sua opera. Il compito di giudicare se la nostra capacità di abbandonare la condizione della compiuta iniquità è reale o se invece l’avvento del nuovo è relegato nel limbo delle pure speranze spetta in primo luogo a una ricognizione astrologica condotta con gli strumenti della filosofia della storia. — Affiorano gli indizi di una prossima epifania, ma sono ancora così deboli che in qualsiasi momento, e del tutto arbitrariamente, possono soccombere alla sterile potenza dell’esistente come tale. (TR 158/146)

Per alcuni decenni i critici si sono scontrati con questa sibillina affermazione che sembrava privare di senso l’intera *Theorie des Romans*. E per di più alludeva soltanto ad una possibilità nell’opera di Dostoevskij, la rinascita dell’*epos* arcaico, su cui però non si dava alcun ragguaglio. Proprio per questo si ebbe subito l’impressione che lo studio fosse solo l’inizio, il capitolo introduttivo di un’opera mai finita. Che Lukács non *volle* mai finire.<sup>5</sup>

In vita il filosofo ha sempre smentito energicamente quest’ipotesi, e con la capacità d’autocritica che sempre lo ha contraddistinto seppe dissimulare persino nel suo tardo schizzo autobiografico<sup>6</sup> il ruolo che Dostoevskij e l’intera cultura russa avevano avuto negli anni di Heidelberg. Tutta-

via, dopo la sua morte, nel famoso baule di Heidelberg, furono ritrovati gli appunti per la continuazione della *Theorie des Romans* e per la composizione dello studio su Dostoevskij. Si tratta di pagine preziose che vanno ben al di là di una ricerca storico-letteraria sugli esiti della forma-romanzo, come del resto documenta un'importante lettera all'amico Paul Ernst del marzo 1915:

Adesso finalmente mi sono messo sul mio nuovo libro: su Dostoevskij (l'estetica per il momento riposa). Conterrà però molto più che Dostoevskij: grosse parti della mia etica metafisica, della filosofia della storia etc.<sup>7</sup>

Il libro su Dostoevskij doveva dunque costituire la *summa* del pensiero lukácsiano, e in un certo senso, sia pure nella forma frammentaria in cui ci è pervenuto, lo è. Già nell'estate del 1916 in una lettera a Paul Ernst, dopo alcune feroci invettive contro Max Dessoir che aveva fatto di tutto per snaturare la *Theorie des Romans*, Lukács dichiara: «Come libro [il testo su Dostoevskij] non può uscire dato che il suo carattere frammentario è troppo forte; che io possa finire davvero il libro su Dostoevskij è più che opinabile. – Sarà dunque messo da parte per le mie opere postume». <sup>8</sup> La mancata stesura del libro su Dostoevskij ci priva non solo della conclusione storico-filosofica della *Theorie des Romans*, ma del documento fondamentale di quel messianismo rivoluzionario dai tratti palesemente apocalittici che contraddistinguerà il suo periodo di Heidelberg e di cui i frammenti rimasti non costituiscono che una problematica testimonianza.

## 2. Heidelberg e il mito di Dostoevskij

La storia della ricezione di Dostoevskij nella Germania del secondo decennio del secolo è la storia di un mito.<sup>9</sup> L'utopia del "regno dei cieli sulla terra" o al contrario la speranza in una nichilistica palingenesi, che avevano animato già Friedrich Nietzsche,<sup>10</sup> si trasmisero infatti senza soluzione di continuità alla giovane generazione dei Mann,<sup>11</sup> Ernst,<sup>12</sup> Weber<sup>13</sup> e Lukács.<sup>14</sup> In nome di Dostoevskij s'agitarono allora speranze rivoluzionarie e si difese il più cupo conservatorismo: il "sacro nome" del demone russo era diventato il punto di riferimento ideologico dei gruppi più eterogenei.<sup>15</sup> A Dostoevskij venivano attribuiti, spesso nello stesso contesto, l'annuncio della

“morte di Dio” e la “rinascita del Cristo redentore”, il trionfo del realismo psicologico e la creazione di una nuova estetica nichilista. E tutto quello che poteva esser attribuito a Dostoevskij diveniva un mito, una parola d'ordine: dalla malattia mentale al nichilismo teoretico, dalla teorizzazione del terrorismo come “igiene del mondo” al cristianesimo comunitario delle origini.

Non è questo il luogo per metter ordine in questo conflitto delle interpretazioni spesso difficilmente distinguibili l'una dall'altra. Forse proprio in questa ambiguità sottile e pericolosa del mito-Dostoevskij va ricercata la ragione della “rimozione” di Lukács che arrivò a negare di essersi mai occupato o anche solo interessato dello scrittore russo. Una tesi smentita dalle centinaia di appunti su Dostoevskij ritrovati nel famoso baule di Heidelberg soltanto nel 1971,<sup>16</sup> ma anche dalla costante attenzione che Lukács, anche nel periodo del realismo critico, ebbe per il grande scrittore russo.<sup>17</sup> Del resto, molto tempo prima di entrare in contatto con i circoli dostoevskijani di Heidelberg, Lukács aveva avuto modo di esprimere tutto il suo entusiasmo sullo scrittore russo nel famoso studio sulla *Cultura estetica* (1910):

Dopo quanto ho detto e quale unico accordo finale possibile, con timore mi accingo a pronunciare il nome del più grande, di colui al quale ho sempre pensato durante la stesura di queste paginè, il nome del nostro più grande autore epico, il sacro nome di Dostoevskij.<sup>18</sup>

In questa sede ci limiteremo però a ricordare i motivi dostoevskijani che il giovane Lukács negli anni di Heidelberg (1912-1915) riprenderà nella formulazione della sua teoria dell'ateismo religioso che sta alla base non solo della sua teoria del romanzo (o più esattamente dell'*epos*) ma anche di quella del Tragico e del suo eventuale superamento nel *romance*.<sup>19</sup> Sono questi i problemi che animavano i giovani dostoevskijani da Budapest a Berlino, da Firenze<sup>20</sup> a Heidelberg e che convergevano nell'evocazione di una nuova religiosità, di un nuovo Dio che rivoluzionasse l'«era della compiuta peccaminosità».

Heidelberg fu uno dei punti nevralgici di questa riscoperta di Dostoevskij. A Heidelberg infatti il giovane Lukács era entrato in contatto con Max Weber e la sua cerchia,<sup>21</sup> e ben presto era divenuto uno dei favoriti del maestro proprio grazie alla comune ispirazione dostoevskijana. Tramite il *Weber-Kreis* Lukács conobbe le opere di personaggi come

Nicolai von Bubnov, Fëdor Stepun, Sergius Hessen, Georg Mehlis, decisive per la sua formazione ideologica. Il primo, allora direttore dell'Istituto di slavistica dell'università di Heidelberg, e il secondo, ancora studente, avevano infatti svolto un ruolo non indifferente nello sviluppo dell'"idea russa" nei circoli dell'anticapitalismo romantico. Bubnov, Stepun e Hessen furono inoltre tra gli organizzatori dell'edizione russa di «Logos», la rivista che, oltre ad essere l'organo ufficiale dei neokantiani di Heidelberg, fu un elemento di comunicazione fondamentale tra la cultura universitaria tedesca e la filosofia russa. Il comitato di redazione russo aveva assunto un'identità culturale ben riconoscibile con la pubblicazione di un volume collettivo dal titolo *Vom Messias. Kultur-philosophische Essays* (1910), dove si cercava di creare un primo rudimentale connubio tra il criticismo neokantiano e la mistica russa. Il filosofo Windelband, che seguiva paternamente questi giovani studiosi russi, fu molto preoccupato da questo progetto che rischiava, a suo parere, di sfociare in una mistica cattolicizzante. E aveva ragione. Lo stesso Stepun nella sua autobiografia scrisse: «Nei nostri saggi non si trattava del Messia-Cristo, ma di un profeta che il mondo assetato di rinnovamento avrebbe aspettato, di una nuova idea creatrice e di un popolo eletto».<sup>22</sup> Non è difficile riconoscere tra queste righe le stesse istanze mistiche e lo stesso anelito ad una guida carismatica che animava il *George-Kreis* a cui pure il giovane Lukács era legato. Stepun, che aveva importato con la sua tesi di laurea le idee del mistico e filosofo russo Solov'ëv, sottolinea che proprio in suo nome gli studenti filorussi di Heidelberg si consideravano politicamente a sinistra pur essendo mossi dalla speranza messianica nell'avvento del *Reich Gottes*. Il loro progetto era perciò una mistica dell'intelletto dai tratti apocalittici in cui «Dio e demone si scambiavano continuamente le maschere».<sup>23</sup> Ciò che si cercava era una sintesi tra la grande filosofia romantica dell'esistenza e il fascinioso nichilismo della mistica russa. Stepun è esplicito in proposito: «La mia dialettica è appunto mistica, certo una mistica dell'intelletto e non del cuore, un gioco ozioso del cervello, che è forse necessario ai bisogni della scienza, ma per la vita è dannosa».<sup>24</sup>

Questa nuova *Schwärmerei* dell'intelletto, che presupponeva un contrasto tra scienza e vita, dovette sembrare molto familiare al Lukács dell'"anima e le forme", in quegli anni impegnato proprio nella fondazione di una nuova cultura spirituale sul modello della mistica cattolica. La descrizione

che Marianne Weber, la moglie del sociologo, ci dà dei “due evangelisti” di Heidelberg, Lukács e Bloch, non lascia dubbi sul loro ruolo all'interno del *Weber-Kreis*:

Speranze escatologiche in un nuovo messia del Dio ultramondano agitavano questi giovani filosofi, ed essi vedevano in un ordinamento sociale di tipo socialista, creato grazie alla fratellanza, il pre-requisito della salvezza. Per Lukács la gloria della cultura intramondana, soprattutto di quella estetica, era l'elemento antidivino, la concorrenza “luciferina” all'azione di Dio [...]. Lo scontro finale tra Dio e Lucifero deve ancora venire e dipende dalla decisione dell'umanità [...]. L'atmosfera spirituale creata da questi personaggi nutre di nuovo l'interesse comune grande che Weber aveva per i russi.<sup>25</sup>

A questi contatti diretti con gli ambienti degli slavofili di Heidelberg e con Max Weber vanno aggiunti l'influsso della filosofia della religione di Troeltsch, e quella del dibattito su Dostoevskij sviluppato in riviste come «Das litterarische Echo», «März» e «Die weißen Blätter». Su quest'ultima rivista compaiono inoltre due articoli di Ernst Bloch, intitolati significativamente *Wie ist Sozialismus möglich?* e *Über den sittlichen und geistigen Führer*, che sembrano ispirati proprio dalle conversazioni con l'amico a Heidelberg e a Berlino, e in cui compaiono categorie come la “fratellanza”, la “bontà” e l’“ateismo religioso” che staranno al centro del manoscritto lukácsiano su Dostoevskij. Un'analisi circostanziata di questi lavori confermerebbe l'intima simbiosi tra il pensiero di Bloch e quello di Lukács, nonché un'insospettata concordanza di intenti tra il progetto del libro su Dostoevskij e il *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* di Bloch. Anche il libro su Thomas Münzer, come la parte finale del lavoro su Dostoevskij, è infatti animata dalla stessa utopia: la riscoperta delle tradizioni alternative a quelle dello Stato e della Chiesa occidentale che per i due amici erano sostanzialmente le stesse. In un passo del suo libro Bloch le riassume così:

Ritorna il tempo, lo riporterà la spinta proletaria dell'Occidente, culminerà in Germania e in Russia; là i popoli sentono una luce che dissolve le ombre più profonde [...]. Già iniziata nel suo procedere eretto, la storia sotterranea della rivoluzione attende ancora inscoltata; ma i fratelli della vallata, i catari, gli albighesi valdesi, l'abate Gioacchino da Fiore, i fratelli del buon volere, della vita comunitaria, dello spirito pieno, del libero spirito, Eckhart, gli hussiti, Münzer e i battisti, Sebastian Franck, gli illuminati, Rousseau e la mistica umanistica di Kant, Weitling, Baader, Tolstoj – tutti si riuni-

scono e la coscienza di questa immensa tradizione batte di nuovo contro la paura, lo Stato, la non-credenza ed ogni "di sopra" in cui l'uomo non compare.<sup>26</sup>

Tutto lo studio su Dostoevskij, oltre all'analisi dei romanzi, non è che un appassionato commento a questa tradizione "sotterranea" della rivoluzione e della rivolta del singolo contro le istituzioni.

La simbiosi intellettuale tra i due è poi esibita dalla richiesta di scarcerazione per l'amico ungherese sottoscritta da Bloch nel 1919, che ci conferma, se ancora ce ne fosse bisogno, come Lukács si fosse fatto interprete, agli occhi dei giovani anticapitalisti romantici, dell'"idea russa": «Lukács, il pensatore di Tolstoj e Dostoevskij [...]. Lukács percorrerà teoreticamente fino in fondo la via che Tolstoj e Dostoevskij hanno mostrato, egli porterà a compimento, sempre riferendosi alla Russia, la filosofia di Ivan e Alëša Karamazov».<sup>27</sup>

### 3. *L'idea russa e la critica dell'Occidente*

Lo studio su Dostoevskij avrebbe rappresentato, se ultimato, la più radicale riflessione primonovecentesca sulla guerra. In esso Lukács avrebbe certamente dato forma al suo rigoroso antimilitarismo, ma soprattutto avrebbe eretto un bastione a difesa di un umanesimo che, erede di quello classico-romantico, ormai era stato messo in crisi dal bellicismo e dall'imperialismo tedesco-prussiano. Il grande problema politico dello studio dostoevskijano si lascia infatti riassumere in poche battute: com'era possibile mantenere nella civiltà occidentale, sempre più teatro dello scatenamento dei nazionalismi con il loro volto inevitabilmente bellicistico, una prospettiva umanistica che riguardasse il mondo intero? Quale "cultura", nel senso forte del termine, poteva farsi carico di sviluppare le istanze di una comunità che doveva essere universale, oppure sarebbe stata condannata al fallimento? Quale popolo avrebbe potuto portare a compimento il progetto dell'idealismo tedesco, dell'umanesimo illuminato da Herder a Humboldt, quale nazione avrebbe potuto, mettendo da parte ogni particolarismo e ogni mira imperialistica, farsi interprete del progetto comunitario dell'umanità?

La risposta a tali quesiti è per il Lukács degli anni della guerra netta ed univoca: visto che l'esito ultimo del soggettivismo occidentale si era dimostrato sul piano filosofico il ni-

chilismo e su quello politico l'imperialismo, l'unico interprete di un'etica alternativa a quella del dovere (kantiana) poteva essere il popolo russo. La spiritualità russa, basata sui principi della fratellanza e della compassione, costituiva per Lukács il principale antidoto alla logica della volontà di potenza che ben presto si sarebbe tradotta in espansionismo.

Non che l'intelligenza tedesca fosse determinata ad entrare in guerra per affermare la propria volontà di potenza. La tragedia della Germania e degli intellettuali come Paul Ernst o Max Weber, a cui Lukács in quegli anni era particolarmente vicino, sta proprio nell'aver creduto che la guerra potesse significare per la Germania la rifondazione di una *Kultur* che sembrava ormai destinata al disfacimento.

Paul Ernst, grande nemico dell'"idea russa", che egli considerava esempio perfetto di una morale degli schiavi, troppo lontana dalle esigenze dell'individualismo occidentale, si aspettava dalla guerra proprio la rifondazione di quello spirito comunitario<sup>28</sup> tra le classi sociali che, pur nel rispetto e nel mantenimento delle differenze, sapesse riaprire il dialogo tra proletariato e borghesia. Il comune coinvolgimento in guerra avrebbe permesso quel "contatto", quell'adeguamento ad un unico ideale (la vittoria e la salvezza della patria) che altrimenti sarebbe andato perduto. Fu proprio Ernst a registrare nel giro di pochi anni la tragicità di questa illusione. La guerra tedesca infatti non sarebbe mai stata l'affermazione dello "spirito tedesco", dell'umanesimo di Goethe e di Hegel, ma solo il trionfo della meccanicizzazione e del militarismo.

Lukács, ostile fin dall'inizio ad ogni bellicismo – proprio la chiamata alle armi interruppe la sua carriera universitaria e lo studio su Dostoevskij – fu uno dei pochi a comprendere sin dall'inizio che la guerra era solo la necessaria conseguenza di un processo degenerativo dell'etica borghese e non la panacea per l'ormai deflagrante lotta di classe. Nel suo saggio *Die deutschen Intellektuellen und der Krieg*, scritto nel 1915 ma pubblicato solo postumo,<sup>29</sup> Lukács considererà l'"entusiasmo" degli intellettuali tedeschi uno slancio privo d'ogni contenuto reale. L'idea cioè, condivisa pure da personaggi come Simmel, che la guerra avrebbe costituito l'occasione per una pacificazione della lotta di classe e per la nascita di una nuova Germania comunitaria e soprattutto di un nuovo tipo di "eroe" che si sacrifica senza chiedere nulla per se stesso. Ma è proprio questa presunta forma di eroismo che consente a Lukács una mossa retorica che smaschera il vero volto della volontà di guerra dei tedeschi. Lukács infatti, basandosi su

esempi cronologicamente e geograficamente distanti, sottolinea l'“internazionalismo” di questo tipo di eroe, comune agli inglesi come ai giapponesi, privando il mito tedesco della sua esclusività, e riducendo i motivi della guerra ad una pura invenzione (*etwas vollkommen Unbegründetes*).

Nulla illustra però la radicale contrapposizione tra il progetto lukácsiano e quello dell'imperialismo tedesco meglio del tacito confronto con l'amico Ernst che, molto spesso ad insaputa dello stesso filosofo, espone in alcuni dialoghi immaginari le sue tesi con una chiarezza che difficilmente si può trovare nei frammenti dello studio su Dostoevskij. Val la pena dunque di ripercorrere queste articolazioni che comunque costituiscono lo sfondo sul quale si muove il progetto lukácsiano. In un decisivo intervento sul romanzo di Boris Savinkov,<sup>30</sup> uno dei più famosi terroristi russi e teorico della rivoluzione, modello insuperato, secondo Lukács, di eroe che sacrifica la propria anima pur di migliorare la società, dopo aver criticato le conseguenze disastrose di ogni rivoluzione, Ernst insiste, con la tipica retorica del conservatore, sull'impossibilità di trapiantare il modello russo in Germania:

Ogni popolo ha un compito da adempiere per l'umanità. Nel vortice caotico che oggi è il popolo russo, si mostra già che dalla Russia verrà prima o poi una nuova religione. Noi siamo abituati da sempre a concepire la religione come la cosa più alta per l'uomo; essa però può essere anche qualcosa di diverso, può addirittura divenire [...] un crimine. Di una religione adeguata alla dignità umana, il popolo russo, malato, disperato e passivo, non sarà mai capace.<sup>31</sup>

Lo stato patologico degli eroi di Dostoevskij, sempre sull'orlo della follia o della crisi epilettica, li induce ad essere “passivi” oltre ogni immaginazione e dunque espressione di quella *Sklavenmoral* che già Nietzsche stigmatizzava nella sua riflessione sul Cristianesimo. Al contrario Ernst si fa invece interprete di un attivismo dello spirito (*Geist*) la cui diffusione è il grande compito della Germania in guerra, tanto che non esita a parlare di «geistige Weltherrschaft»<sup>32</sup> dei tedeschi. Il centro spirituale di questo progetto, l'eredità tutta tedesca che Ernst affida al mondo conquistato militarmente è il «sentimento dello stato» (*Staatsgefühl*), che rappresenta il contributo specifico dello spirito idealistico-romantico. Non è un caso che Lukács definisca la posizione di Ernst «un grosso pericolo»<sup>33</sup> al quale cercherà di resistere con il proprio articolo sugli intellettuali e la guerra. Il nucleo delle



argomentazioni contro questo statalismo ad oltranza sarà proprio Ernst ad esplicitarlo in uno dei suoi "dialoghi" con il filosofo nel quale definisce la vittoria tedesca come l'affermazione ultima dell'economia capitalistica e come il trionfo di quel « peccato mortale dell'idealismo sin dai tempi di Hegel »<sup>34</sup> che ha dato sostanza metafisica allo Stato. Un giudizio che possiamo ascoltare anche dalla viva voce di Lukács in una lettera polemica a Paul Ernst del 14 aprile 1915:

Il potere delle strutture (*Gebilde*) sembra essere in crescita più costante rispetto al realmente essente [...]. Dobbiamo continuamente rimarcare che l'unica cosa essenziale siamo soltanto noi, la nostra anima, e che persino le oggettivazioni eternamente apriori di questa sono (secondo una bella immagine di Ernst Bloch) anch'esse soltanto carta-moneta, il cui valore dipende dalla convertibilità in oro. Il potere reale delle strutture non lo si può certamente negare. È però un peccato mortale contro lo spirito quanto ha riempito il pensiero tedesco a partire da Hegel: fornire di una consacrazione metafisica il potere. Sì, lo Stato è un potere – ma dev'essere per questo riconosciuto come essente, nel senso utopico della filosofia: nel senso di attivo essenzialmente della vera etica? Non credo. E spero nelle parti non estetiche del mio libro su Dostoevskij di riuscire a protestare energicamente su questo punto.<sup>35</sup>

Per Lukács dunque solo la negazione della sostanzialità metafisica delle istituzioni consentirebbe la riscoperta del vero nucleo filosofico dell'idealismo tedesco, la capacità di trascendere se stessi in una rivoluzione permanente dei principi e degli orientamenti. Solo che questo trascendimento non potrà più essere patrimonio dei tedeschi ma è stato lasciato da loro in eredità ai russi. Le tracce di questa utopia sono già presenti in Tolstoj e Dostoevskij, in cui il mondo nuovo si manifesta come « realtà semplicemente intuita ».<sup>36</sup> È essa una realtà dell'anima, in cui l'uomo appare in tutta la sua interezza, lontano da ogni determinazione sociale e pure da ogni infecondo e decadente solipsismo. È l'anima di Alëša Karamazov o del principe Myškin che grazie alla sua superiore "bontà" (*Güte*) può conoscere senza mediazioni l'anima degli "altri". Per questo un "rinnovamento dell'umanità" potrà venire solo dalla Russia; solo in Oriente infatti i dettami dell'anima del singolo possono essere immediatamente trasferiti a tutto il popolo. Le passioni del romanziere Dostoevskij sono le passioni di un'intera cultura che non fa fatica a riconoscersi, che non conosce il disperato solipsismo di tutte le utopie occidentali.<sup>37</sup> Ci troviamo di fronte all'en-

nesima variazione del mito espressionista dell'*Ex oriente lux* per il quale Bloch troverà parole indimenticabili nel suo *Geist der Utopie*:

Ma anche noi, noi prima di tutto, tardi uomini dell'Occidente, continuiamo a cercare; e come un sogno nuovo si avvicina l'Oriente. Anche le nostre anime malate e vacue vanno verso una *Ex oriente lux* [...]. Nel suo calore e nella sua attesa tutta la Russia sconfinata ci appare come un susseguirsi di grandi fiumi e di pianure, come un'India avvolta nella nebbia. Ma ciò che più conta è che la sua mistica speculativa e la stessa metafisica, spirito del nord, sono di nuovo strettamente connesse alla magica Asia dall'affinità dell'approfondimento interiore e dalla *pietas* autenticamente teurgica.<sup>38</sup>

In questa contrapposizione tra Oriente ed Occidente si mostra per altro una forma raffinata di quell'«estremismo mistico»<sup>39</sup> che caratterizza la cultura espressionista del primo Novecento. Ciò che contraddistingue infatti l'espressionismo, rispetto all'entusiastica rivalutazione dell'Oriente dell'epoca romantica, è lo slancio utopico verso una paradossale sintesi delle due spiritualità. E quando i teorici dell'espressionismo pensano all'Oriente, soprattutto all'Oriente indiano delle grandi speculazioni teologiche,<sup>40</sup> pensano anche e soprattutto alla grande mediazione rappresentata dalla Russia, come scrive, ad esempio, Ludwig Rubiner su «Die Aktion»: «Dall'Asia, questo appare certo, dopo questa guerra, l'idea vittoriosa dell'infacchimento europeo porterà sangue d'umanità: l'idea della non-violenza, della non-resistenza, della non-guerra, della bontà, della comunità, del regno dei cieli sulla terra (dall'Asia, passando per la Russia)».<sup>41</sup>

Anche per gli espressionisti il centro spirituale di questa mediazione è Dostoevskij<sup>42</sup> e quella forma di «paolinismo» che è, secondo Barth, sempre al «limite dell'eresia».<sup>43</sup> Dostoevskij significa, per Lukács come per gli espressionisti, anche assoluta dedizione all'altro, *pietas* cristiana che si fa abnegazione e sacrificio. Non a caso Eckhart von Sydow, uno dei più decisi teorici dell'espressionismo religioso, coglie il nesso tra questa visione e l'opera di Dostoevskij:

Quello che i Werfel, Becher, Rubiner hanno predicato sulla traccia di Dostoevskij, e certo anche di Whitman, è una dedizione illimitata e ingenua al proprio simile, un non-preservarsi, un dissiparsi per gli altri: «Noi ti adoriamo, sentimento che unisce!».<sup>44</sup>

E naturalmente anche il problema dell'anima viene ampiamente teorizzato con argomentazioni che si sovrappongono a quelle dello studio lukácsiano:

Il secolo della scoperta dell'anima è arrivato [...]. Dobbiamo riscoprire l'anima. E il potere dell'anima. Abbiamo bisogno di una nuova religione dell'anima, senza dogma, senza leggi, – solo sentimento. Cristo divenne chiesa. E per questo fallì. Noi dobbiamo istituire un dominio dell'anima.<sup>45</sup>

Sono queste solo alcune delle coordinate<sup>46</sup> che accomunano la riflessione del giovane Lukács a quelle di compagni di strada come Bloch o Blei, e di personaggi solo apparentemente lontani come Werfel, Rubiner, Becher, quegli stessi espressionisti che da lì a qualche anno il Lukács marxista<sup>47</sup> avrebbe con dovizia di argomenti condannato per il loro imbelles utopismo e per la loro disperata rassegnazione.

#### 4. *Nostalgia di una forma: l'epos*

Sul piano della teoria estetica il manoscritto su Dostoevskij si apre idealmente con la frase: «Dostoevskij non ha scritto alcun romanzo».<sup>48</sup> Questo ci conferma che esso rappresenta l'ideale, progettata continuazione della *Theorie des Romans*, che si chiudeva infatti con la stessa sibillina affermazione.<sup>49</sup> Paradossalmente la più compiuta opera storico-filosofica sulla forma romantica per eccellenza si conclude con la tesi della superabilità e sostanziale inadeguatezza del romanzo, così come la monumentale storia del dramma moderno sanciva il fallimento radicale di questo dramma. Bisognerà dunque rileggere la *Theorie des Romans* proprio a partire da questa affermazione per comprendere quale sia effettivamente l'aporia della forma-romanzo, la sua precarietà all'interno della filosofia della storia dei generi letterari e della filosofia della storia tout court. Bisognerà chiedersi, insomma, perché Lukács voglia o sia costretto a progettare in queste due opere una forma epica destinata a superare il romanzo. Dostoevskij scrive infatti per un mondo radicalmente diverso da quello del soggettivismo borghese consustanziale alla forma-romanzo. Esso è l'espressione del regno dei cieli sulla terra, mentre il romanzo rimane l'espressione dell'epoca della compiuta peccaminosità. Del resto già i primi teorici del romanzo in ambito romantico avevano riconosciuto la

sua superabilità e la sua epigonalità. Già per Friedrich Schlegel il romanzo, pur nella sua "attualità", era l'ultima forma di un'epoca destinata a concludersi con il Romanticismo. Il problema è infatti, sin da allora, quello dell'epoca compiutamente religiosa che avrebbe reso inutile il delirio soggettivistico del romanzo: «I romanzi finiscono come inizia il Padre Nostro: con il regno di Dio sulla terra».<sup>50</sup> Il romanzo è l'espressione della crisi di transizione dal secondo al terzo periodo della storia dello spirito, una forma che tutt'al più annuncia, prelude al mondo nuovo, al regno di Dio realizzato, secondo l'espressione che anche Dostoevskij usa e che ritorna in tutta la mitologia tedesca sul "Terzo Reich".<sup>51</sup> Definire il romanzo e promuoverne nel contempo il superamento è dunque il vero obiettivo dei Moderni. Lo stesso Lukács, in questo vicinissimo ai romantici sui quali progetta proprio in quei mesi uno studio monografico, considera il romanzo «l'epopea di un'epoca in cui la totalità estensiva della vita cessa di offrirsi alla percezione sensibile e la viva immanenza del senso diventa problematica; un'epoca in cui, tuttavia, persiste la disposizione emotiva alla totalità» (TR 53/49). Ciò significa che essa è la forma di un contenuto che per definizione non può avere alcuna forma. Un mondo in cui la totalità della vita è di per sé in contraddizione con qualunque totalità formale. Le prime pagine della *Theorie des Romans* rappresentano, dopo i *Pensieri sull'imitazione* di Winckelmann, il tentativo più ispirato di evocare la perfezione della cultura greca, e di segnarne contemporaneamente l'essenziale e irriducibile differenza con il mondo moderno. Tuttavia, come vedremo, non vi è alcuna "nostalgia" nelle parole di Lukács, il modello greco è nella sua sistematica storico-filosofica una dimensione del passato che nessuna "estetica" potrà mai ricreare artificialmente (TR 24/24).

La forma-romanzo rimane dunque sostanzialmente un paradosso, quella che, con una formulazione tipicamente romantica, si potrebbe definire una "sintesi-antitetica".<sup>52</sup> Per chiarire questo concetto bisogna però risalire alla definizione della filosofia propria dei romantici e che è condivisa da Lukács all'inizio della *Theorie des Romans*: «Dunque la filosofia, sia come forma della vita che come forma determinante della poesia e del suo contenuto, è sempre un sintomo dello strappo tra l'interno e l'esterno, un segno della differenza essenziale tra l'io e il mondo, dell'incongruenza tra l'anima e il fare» (TR 22/23). Nel mondo greco, infatti, metafisica, cosmologia e psicologia coincidevano pienamente; nel Moder-

no, invece, esse sono irrimediabilmente scisse, anzi sono già in sé « sintomo dello strappo » (TR 22/23). Anche il rapporto tra filosofia e poesia (la cui sintesi è l'obiettivo utopico della speculazione romantica) è nel Moderno un rapporto precario e revocabile. Anzi tocca alla poesia dare un modello di totalità che altrimenti la filosofia da sola non potrebbe più dare:

L'arte, questa realtà visionaria del mondo a noi conforme, è diventata con ciò stesso autonoma: non è più una copia, poiché tutti i suoi modelli sono sprofondati. L'arte è una totalità creatrice solo perché l'unità naturale delle sfere metafisiche si è lacerata per sempre. (TR 30/30)

Questo significa però che solo un'unità formale, "immaginaria" è oggi possibile. E tocca al romanzo esibirla. Anzi il romanzo ha fatto della problematicità della forma della vita moderna il proprio contenuto paradossale: « L'arte – in rapporto alla vita – è sempre un nonostante; la creazione di forme attesta l'esistenza della dissonanza nel modo più profondo che sia dato pensare » (TR 70/64). Il romanzo dunque è una "sintesi" impossibile, e quindi antitetica, poiché fa della sua stessa forma il proprio contenuto. Non a caso il "contenuto" centrale del romanzo, il suo senso epocale, sta nella "ricerca della totalità" da parte dell'eroe:

[...] il romanzo cerca di scoprire e ricostruire la celata totalità della vita per mezzo dell'atto figurativo. La struttura preconstituita dell'oggetto – la ricerca essendo solo l'espressione soggettiva del fatto che tanto l'interrezza oggettiva della vita quanto il suo rapporto ai soggetti non presenta elementi di trasparente armonia – fornisce la disposizione emotiva necessaria alla figurazione: la situazione storica reca in sé forre e abissi che devono essere inglobati nella figurazione, evitando che i mezzi impiegati per la composizione ne cancellino le tracce. (TR 57 sgg./53)<sup>53</sup>

Quanto finora detto sembrerebbe avvalorare l'interpretazione classica della *Theorie des Romans*, un'opera in piena sintonia con la tradizione winckelmanniano-romantica,<sup>54</sup> di cui rappresenta l'esito estremo in questo secolo. Naturalmente andrebbero aggiunte le considerazioni sull'ironia nel romanzo, sull'astrazione, sulla dialettica dei generi letterari già ampiamente discusse dalla critica.<sup>55</sup> Non è questo il luogo per ripercorrerne tutte le articolazioni, anche se alcune, se opportunamente rivisitate, condurrebbero a singolari con-

clusioni. Basterà infatti rileggere alla luce del lavoro su Dostoevskij molte delle pagine della *Theorie des Romans* per rendersi conto di quanto problematica sia l'adesione di Lukács alla tradizione classico-romantica che di solito si è data per scontata. Alla luce del manoscritto su Dostoevskij molte delle affermazioni della prima parte, la *Theorie des Romans* appunto, assumono una valenza inedita.

### 5. Il luciferino

Se il romanzo è l'espressione del mondo abbandonato da Dio ed è dunque destinato a perire, quale sarà la forma letteraria che potrà sostituirlo e di quale società essa sarà espressione? Già sulla base della *Theorie des Romans* la risposta è univoca e decisa: il romanzo sarà superato da una rinascita dell'*epos* e la civiltà che ne fornirà il presupposto sociologico non potrà essere che una nuova *polis*. L'apertura della *Theorie des Romans* sembra accreditare questa visione nostalgica della storia: « Tempi beati quelli in cui è il firmamento a tracciare la mappa delle vie accessibili e da battere, rischiarandole alla luce delle stelle... » (TR 22/23). Tuttavia una lettura più attenta delle pagine dedicate alla *polis* greca, come modello di una nuova civiltà del futuro, in chiara polemica con l'industrializzazione e il capitalismo di cui la Germania guglielmina era diventata l'incarnazione europea, contraddice quello che potremmo chiamare l'ideale nostalgico della grecità e ci induce a rivedere la pur utile categoria dell'anticapitalismo romantico che Löwy<sup>36</sup> ha introdotto nella critica del primo Lukács. Vi è un passo nella *Theorie des Romans* in cui Lukács parla della « forza di seduzione che emanava ancora dalla morta grecità, il suo accecante bagliore luciferino che è sempre tornato a distendere l'oblio sulle crepe irrimediabili del mondo, ci ha fatto sognare d'inedite ma ognora sfaldantisi unità, poiché queste contraddicevano alla nuova essenza del mondo » (TR 31/31). Qui si sostiene con estrema lucidità l'assoluta irriproponibilità dell'ideale greco destinato allo scacco nel mondo moderno, nonostante la sua « forza luciferina » ancora ci abbagli. Ma com'è possibile che la *polis* greca e la cultura greca siano luciferine se là Dio e uomo, filosofia e poesia, psicologia e metafisica coincidono organicamente? L'uso di questo termine, particolarmente ricorrente nel manoscritto su Dostoevskij e negli scritti coevi di Lukács, getta una luce ben diversa sull'idea di grecità, che allora è fin dal-

l'inizio non il modello d'una coincidenza epocale tra Dio e mondo, ma quello di un superamento costante degli antichi dèi con dèi nuovi e sempre diversi. Luciferina è la *polis* perché non è un ideale di ricomposizione ingenuamente romantico, ma il modello di una rivoluzione sempre *in fieri* in cui l'armonia è data non da una presupposta unità originaria, ma da un equilibrio instabile che sappia conciliare paradossalmente i due termini del confronto, l'uomo e Dio, psicologia e metafisica. Il luciferino è già il prodotto di una "ribellione" nei confronti del Dio di giustizia ormai lontano dall'uomo, e di conseguenza la *polis* che ne è l'espressione non è che una prima forma di organizzazione antidivina, dunque una forma dell'era della compiuta peccaminosità, e in quanto tale già «Symptom des Risses». Qui Lukács si fa erede certo delle forme più alte di romanticismo filosofico, pensiamo a Schlegel, a Novalis, ma anche a Hölderlin, che è cosa ben diversa dall'immagine stucchevole ed ingenua che del Romanticismo si è data soprattutto agli inizi del secolo. Anche qui il modello della "sintesi-antitetica", della composizione paradossale dei contrari spiega molto di più della riduzione del tutto a un'organica e pacificata unità. Del resto che Lukács intendesse con "luciferino" proprio la facoltà di modificare il contesto della trascendenza ci viene da una icastica definizione del saggio sull'*Ariadne auf Naxos* di Paul Ernst:

Ma se ci fosse un altro Dio? Se solo il vecchio Dio fosse morto, e un altro di razza più giovane, di altra natura e in un rapporto diverso con noi stesse ora nascendo? Se il buio della nostra mancanza di fini fosse solo il buio della notte tra il tramonto di un Dio e l'aurora di un altro? Non è forse l'eroe tragico il ribelle, il portatore di un principio antidivino, del Luciferino? Ed è sicuro che noi qui – cioè nel mondo abbandonato da Dio della tragedia – abbiamo trovato il senso ultimo. Non sta piuttosto nel nostro abbandono un grido di dolore, un'invocazione nostalgica al dio che deve ancora venire?<sup>37</sup>

Il "luciferino" è dunque un principio antidivino in cui, secondo il vecchio detto «nemo contra deum nisi deus ipse», dio nega se stesso e annuncia il suo superamento. Qui si scopre tutta la familiarità che Lukács doveva avere con il Bloch del *Geist der Utopie* (1918), un libro il cui capitolo finale, intitolato *Karl Marx. La morte e l'apocalisse*, teorizzava così la "venuta del regno":

Dapprima non v'era che un'unica traccia in cui l'uomo non compariva in una chiara prospettiva; poi emerse Adamo, in Gesù la du-

plice direzione dell'essere: da un lato il Dio del mondo che si identifica sempre più chiaramente con Satana, il Nemico, il ristagno; dall'altro il Dio della futura ascesa in cielo, il Dio che ci spinge in avanti con Gesù e con Lucifero, l'essenza dell'intimo splendore, della Shekhinà, autentica gloria di Dio.<sup>58</sup>

Luciferino è insomma il dio che si oppone al "dio del mondo", ma la cui esistenza dimostra già la rottura dell'originaria armonia metafisica. Lo scopo della storia (e dell'arte) non può essere quindi quello di instaurare il regno di Lucifero perché questo significherebbe conferire dignità metafisica all'esistente frattura fra Dio e mondo.

In questo quadro è possibile interpretare quei personaggi di Dostoevskij, la cui essenza trascendentale sta già al di là del mondo delle istituzioni borghesi, la cui "anima" ha ormai spiazzato il linguaggio dell'etica e risponde ad una forma nuova e superiore di umanità (la seconda etica); essi sono l'espressione di questa protesta cristico-luciferina contro l'esistente (*das Bestehende*), contro il mondo abbandonato da Dio.

L'archetipo di questi ribelli<sup>59</sup> in nome del nuovo Dio è ovviamente Ivan Karamazov:

Luciferino del Diavolo [...]. *Ivan* (Il Diavolo) Non lo sai neppure tu, a che scopo ci vai! Oh, quanto daresti per saperlo! [...] *Per realtà*: l'estrema oscillazione del tipo-Ivan è: tra l'essere e il non-essere di Dio (sono atei che credono in Dio / forse Kirillov è un'eccezione/) perciò come conseguenza del non-essere di Dio: non una nuova morale, piuttosto: tutto è permesso (e devono fallire) [...].<sup>60</sup>

Ivan rappresenta l'ultimo eroe della forma-romanzo, colui che riesce ad opporre al Dio che ha fallito, ormai debole e lontano dagli uomini, il luciferino rifiuto della salvezza. Nessuna armonia prestabilita o da ottenersi può giustificare le sofferenze di un bambino, secondo la bella formulazione dei *Fratelli Karamazov*. Il luciferino è dunque quella capacità ultima di ribellarsi all'esistente, al potere del Dio di giustizia e di vendetta (Geova), magari opponendogli un mondo altro, immaginario, come quello dell'opera d'arte e del romanzo, e dunque proprio per questo in fin dei conti destinato all'autodistruzione, al fallimento. Il luciferino è, per esprimersi in termini nietzscheani, in fin dei conti un carattere reattivo che si nutre, nonostante ogni ribellione, dell'esistente ed è proprio per questo che dovrà essere comunque superato. Per far ciò è necessario portare nietzscheanamente a compi-



mento il nichilismo, svelarlo in tutta la sua pervasività. L'ateismo degli eroi di Dostoevskij è solo l'ultimo atto dell'era della compiuta peccaminosità, l'ultimo gesto che può essere descritto in un romanzo.

Né la *polis*,<sup>61</sup> né la Chiesa medievale,<sup>62</sup> né lo Stato,<sup>63</sup> persino quando abbracciano l'ideale luciferino dell'autonegazione, quando progettano il loro superamento e si considerino male necessario, possono costituire l'ultima risposta per l'unica storia umana che conti: *la storia dell'anima*. Il luciferismo della *polis* si dimostra dunque qui non un ideale ultimativo, ma uno "stadion" che va comunque superato. Il progetto di una nuova *polis* è dunque tutto dentro alla crisi della civiltà occidentale, ne è anzi, sia pure in maniera distorta, la sua ultima realizzazione:

Perciò: la *tragedia della Germania*: vi sono solo eroi solitari (Goethe e Lutero come compromessi). Via d'uscita: la polis. (Perciò: analogia con la Grecia – ma con cattiva coscienza: si è strutturalmente luciferini, ma si vuole divenire paraclitici / come processo coscienziale certo: si vuole divenire greci, ma non si può; nostalgia /.) *Dovere* come tentativo di superare l'eroico-luciferino sul cammino verso la comunità (paraclitico = fraterno) [...].<sup>64</sup>

La salvezza dell'Occidente non sta più nella *polis* ma in una nuova forma di socialità che Lukács, pagando il suo contributo alla moda del tempo,<sup>65</sup> chiama *Gemeinschaft*. E questa "comunità" è modellata piuttosto sulla Grecia arcaica, quell'ideale che Lukács, come Dostoevskij, amava intravedere nell'*Aci e Galatea* di Claude Lorrain,<sup>66</sup> il quadro che appare in sogno a Stavrogin, l'ateo più prossimo alla fede, ma che appunto è un mero sogno. L'arte, che sa materializzare questo sogno, in quanto luogo del luciferino,<sup>67</sup> non potrà comunque più essere lo strumento di questa redenzione; potrà esserlo invece una nuova etica basata sul contatto diretto tra le anime (paraclito) e sulle categorie mistiche elaborate dalle tradizioni cristiana ed ebraica, di cui dicevamo in apertura. Si tratta insomma, per esprimerci con le parole di Bloch, di «liberare la costruzione sociale dai limiti troppo angusti in cui è costretta riportandola nel mondo dell'amore utopicamente superiore di Weitling, Baader e Tolstoj, nella nuova potenza degli incontri umani di Dostoevskij, nell'avventismo della storia degli eretici».<sup>68</sup>

## 6. *L'ateismo religioso*

Proprio in virtù di quanto dicevamo, va da sé che la grandezza epocale di Dostoevskij non sta dunque nella figura di Ivan, figura di ateo che comunque appartiene al luciferismo della ribellione e della negazione di Dio, al nichilismo portato alle estreme conseguenze, dunque al passato, ma piuttosto nell'aver elaborato nei propri romanzi, sia sul piano psicologico che su quello sociale, nuove figure che con i loro atti estremi possono introdurre alla seconda etica, figure di contraddizione che sanno farsi carico di tutto il male del mondo delle istituzioni (Chiesa, Stato) per farlo precipitare, in una rovina comune, verso gli inferi, atei mossi da un impeto religioso (Raskol'nikov) e religiosi che non esitano dinanzi al più orribile peccato (Alëša, Dmitrij). Figure dunque ben diverse da quelle degli atei del tipo-Ivan, e diversissime dagli "atei opportunisti" della tradizione occidentale, come Niels Lyhne. Non a caso, in uno dei più incisivi frammenti del libro dostoevskijano Lukács tenta una tipologia dell'ateismo:

Devono essere rappresentati – allusivamente – il nuovo, silenzioso, Dio, bisognoso del nostro aiuto e i suoi credenti (Kalaev) che si credono atei – (Che vi siano tre livelli di ateismo: 1) Niels Lyhne, 2) Ivan Karamazov, 3) Kalaev?).<sup>69</sup>

Kalaev: ovvero il terrorista russo, colui che non esita, secondo un adagio che Lukács in quegli anni riproporrà in molteplici formulazioni, a dannare la propria anima per salvare l'anima. E non bisogna dimenticare che anche il personaggio apparentemente più lontano dall'ateo Kalaev, Alëša Karamazov, nella progettata continuazione del romanzo sarebbe diventato un terrorista.

Ma cosa sono dunque queste figure così paradossali, così contraddittorie e incomprensibili se rapportate all'etica occidentale, alla prima etica kantiana? Qui sta la grande novità dello studio su Dostoevskij, giacché qui, per la prima volta, Lukács, per altro intuendo alcune tra le più importanti dimensioni del romanzo novecentesco, coglie nella trasgressione, nel negativo, nelle forme insomma di non-conciliazione con l'esistente, nel paradosso di una divinità diveniente, nella follia e nel delitto, le forme di una nuova utopia letteraria e religiosa. Poco importa se i protagonisti di questi romanzi saranno dei criminali (come Raskol'nikov o Kalaev) o dei santi (come Myškin o Alëša), dei derelitti (come Marmelà-

dov) o degli aristocratici (come Svidrigajlov), se predicheranno l'amore per il prossimo contro ogni ragione, e quello per il Cristo contro ogni verità, oppure l'assassinio e il terrorismo come sola igiene del mondo; tutti si inscrivono in quell'unica categoria che è inconciliabile con la prima etica kantiana: *il sacrificio dell'anima*. Proprio riprendendo Meister Eckhart, ma ancor più Valentin Weigel e Sebastian Franck, Lukács è ormai incline a sostenere che il peccato è il "ponte" che unisce Dio alla creatura, che l'obbedienza (*Gehorsam*), una categoria che il giovane filosofo aveva sfiorato nel dialogo *Von der Armut am Geiste*<sup>70</sup> ed approfondito negli inediti quaderni sulla mistica,<sup>71</sup> è totale, assoluta ed "impossibile" perché impone dei comportamenti che non solo vanno contro l'etica mondana, ma possono, come nel caso dell'Abramo kierkegaardiano, andar contro ogni sentimento umano.

### 7. *Il sacrificio dell'anima*

I frammenti del libro su Dostoevskij che trattano delle categorie della seconda etica e sul piano estetico delle nuove figure narrative di Dostoevskij sono certamente tra i più lungimiranti e fecondi. Gran parte delle categorie che Lukács intravede nell'opera del "demone russo" e descrive nel suo studio diverranno nel giro di qualche anno le grandi figure della narrativa moderna, da Kafka a Dürrenmatt, da Musil a Mann. Non è un caso che il Lukács marxista abbia saputo trovare gli argomenti per combattere quella che per lui era diventata la letteratura della decadenza e che nello studio su Dostoevskij aveva considerato l'unica possibile protesta contro il mondo della civiltà occidentale. Basterebbe rileggere le pagine della famigerata *Distruzione della ragione*<sup>72</sup> o gli *Scritti sul realismo*,<sup>73</sup> per rendersi conto che l'attività successiva del Lukács critico della letteratura e della filosofia del Novecento non è altro che una lunga e sofferta autocritica. Nessuno meglio di lui aveva infatti penetrato gli anditi più nascosti delle avanguardie letterarie.

Già la grande categoria dell'"ateismo religioso" che abbiamo descritto a proposito degli atei postdostoevskijani si rivela assolutamente centrale nell'interpretazione di Kafka. In un tardo saggio su *Le basi ideologiche dell'avanguardia* si legge quasi un commento (in negativo) alle pagine dello studio su Dostoevskij dedicate al dio a venire:

Il Dio di Kafka, i giudici del *Processo*, la vera amministrazione del *Castello* rappresentano la trascendenza delle allegorie kafkiane: il nulla. Tutto rimanda ad essi, tutto potrebbe acquistare un significato solo in essi, ognuno crede alla loro esistenza ed onnipotenza, ma nessuno li conosce, nessuno ha la più vaga idea anche solo della via per raggiungerli. Se qui c'è un Dio, è un Dio dell'ateismo religioso: *atheos absconditus* [...]. Così il "Dio" nascosto e non-essente del mondo kafkiano acquista un colorito spettrale dal fatto che, come non-essente, è il fondamento di ogni essere.<sup>74</sup>

Queste pagine, per altro illuminanti per una corretta impostazione del problema teologico in Kafka, sono decisive anche per lo studio su Dostoevskij e ritornano, come abbiamo già visto, anche nell'interpretazione del dramma non-tragico, del *romance* che è l'espressione di un disperato anelito alla trascendenza che, quando interviene nella storia, significa, sul piano della creatura, distruzione dell'interiorità, demonia, sacra follia. Per Lukács, l'opera di Dostoevskij può essere letta come un unitario commento al paolino «è terribile cadere nelle mani del Dio vivente». Nel mondo abbandonato da Dio (il mondo del romanzo) ogni contatto con la trascendenza non può essere altro che un contatto devastante per la creatura e naturalmente per le istituzioni. Già l'etica luciferina si nutre della "demonia" di chi afferma d'essere meglio dei propri dèi e dunque tendenzialmente della distruzione dell'esistente. Ora, nell'*epos* dostoevskijano «la demonia ha acquistato senso»,<sup>75</sup> non è più fuga nell'artificiale totalità del soggetto, ma affermazione della volontà di trasvalutazione di tutti i valori, distruzione dell'esistente, che sul piano etico significa principalmente crisi delle "istituzioni" (*Gebilde*) dell'etica kantiana: «Dimostrare che non solo la seconda etica paraclitica ma anche quella luciferina deve trascendere la giustizia (il saggio, l'eroe tragico, amor dei intellectualis – inconfutato!)».<sup>76</sup>

Chi ha visto Dio, o chi è incarnazione di Dio sulla terra, come il popolo russo, non può che «andar oltre il diritto e l'etica»<sup>77</sup> anche se ciò dovesse significare il sacrificio della propria anima. Non a caso nello studio su Dostoevskij si elabora tutta una fenomenologia di figure che incarnano questo ideale riconducibile all'idea dell'inevitabilità del peccato in un mondo che è incarnazione somma di Satana. Figure di questa fenomenologia sono i "peccatori santi", cioè coloro che nel peccato trovano una strada verso Dio, come Sonja nei *Fratelli Karamazov* o la Giuditta di Hebbel,<sup>78</sup> "eretici" per amor di Dio, come quelli descritti da Sebastian Franck e

da certa mistica ebraica, uomini per i quali la colpa è già espiazione, come il Raskol'nikov di *Delitto e castigo*, terroristi e suicidi, come Kirillov e Svidrigajlov, folli e idioti che non vogliono vedere le "relazioni" del mondo che li circonda, come il Myškin di Dostoevskij e altri ancora.<sup>79</sup> Sulla necessità del peccato, tema caro all'espressionismo religioso, Bloch aveva scritto con la consueta icasticità:

Talvolta si può raggiungere la vittoria sul male in modo silenzioso, come accadde al cavaliere che attraversò il lago di Costanza senza accorgersene, ed ancor più profondamente accade al santo in particolari situazioni grazie al bacio della bontà, all'ignorare creativo. Ma di regola le circostanze sono tali che l'anima deve rendersi colpevole per annientare l'esistente malvagio, per non diventare ancora più colpevole ritirandosi nell'idillico e tollerando l'ingiustizia con apparente bontà.<sup>80</sup>

Sul piano estetico questo significa sviluppare in senso teologico la tradizione del "romanzo criminale" di cui Dostoevskij si è dimostrato insuperato maestro: «*Per il romanzo criminale: andare fino in fondo (far saltare le "istituzioni", seconda etica) delitto necessario*». <sup>81</sup> Paul Ernst, come abbiamo visto grande avversario dell'idea russa, aveva dato già nel 1900 una precisa valutazione sugli sviluppi del romanzo moderno e in particolare del romanzo criminale: «È il romanzo criminale quello che abbiamo davanti; e l'interesse per il romanzo criminale è così forte che accettiamo senza esitazioni la sua dubbia psicologia». <sup>82</sup>

E proprio questo paradossale quadro psicologico, popolato di malati, di nevrastenici, di folli e di assassini, di figure che Ernst riteneva inconciliabili con lo spirito tedesco, diventa nella tipologia lukácsiana lo spazio della seconda etica. Questi eroi, proprio perché sprofondati nell'orrore (un'altra delle categorie dell'epos moderno), proprio perché attanagliati dal *cupio dissolvi*, lavorano alla dissoluzione del mondo delle oggettivazioni. La più chiara esposizione di questo principio la troviamo a proposito del *romance* che è il correlato sul piano della teoria del dramma dell'*epos* dostoevskijano, e, come questo, rappresenta l'estremo tentativo lukácsiano di comprendere l'avanguardia nelle sue molteplici manifestazioni letterarie:

Dal punto di vista psicologico infatti (ovvero dal punto di vista umano-causale), il contatto diretto tra l'uomo e Dio, l'intromissione delle potenze trascendenti nei fatti della vita, tutto ciò può manife-

starsi solo come follia, assurdità, scissione totale dell'io umano e disgregazione dei suoi limiti. D'altra parte, però, questo genere di follia rappresenta qualcosa di diverso, qualcosa di più rispetto alla forma di manifestazione psicologica della pazzia, proprio perché quest'ultima non ci conduce a nulla di significativo, a nessun significato superiore che rinvii al di là di se stesso: follia, l'ottenebramento che l'accompagna e i crimini ai quali essa trascina gli uomini, tutto ciò non è altro che una tentazione; e le stesse potenze trascendentali che provocano la follia causano anche il proscioglimento, la rivelazione del significato, la liberazione dall'angoscia...<sup>83</sup>

Questo passo chiarisce, se ancora ce ne fosse bisogno, il risvolto utopico della riflessione lukácsiana degli anni della guerra. Utopismo non certo pacificato, né indolore, ma anzi perfettamente conscio della propria paradossalità. Utopismo adeguato alla *Sinnlosigkeit* del Moderno, in cui ogni redenzione passa per l'inferno, ogni virtù per il peccato, ogni teismo per la negazione. È quella "strategia degli estremi" che grazie ad un'ennesima torsione non è più semplicemente "negazione" ma, kafkianamente, "distruzione che edifica".

#### Note

<sup>1</sup> La prima edizione della *Theorie des Romans* è: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, in «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», 2 (1916), pp. 225-271 e 390-431. In seguito è in volume per i tipi di Paul Cassirer, Berlin, 1920 (ristampa: Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1962). Citeremo dalla seconda edizione, la cui traduzione italiana si può trovare in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, Milano, SE, 1999 (d'ora in poi TR, la pagina dell'originale tedesco e, di seguito, la pagina della traduzione). Ricordo qui anche l'edizione della *Teoria del romanzo* curata da Giuseppe Di Giacomo (Parma, Pratiche, 1994), che ha segnato una nuova stagione della ricezione italiana di questo testo. A Di Giacomo si deve adesso una magistrale interpretazione e ricontestualizzazione della *Teoria del romanzo* in rapporto al manoscritto su Dostoevskij, nel suo volume *Estetica e letteratura. Il grande romanzo tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

<sup>2</sup> Weber aveva interessato Max Dessoir per la pubblicazione della *Theorie des Romans*, uno studio che però egli stesso non vedeva di buon occhio perché allontanava a suo parere il giovane filosofo dal lavoro sistematico sull'estetica che lo avrebbe condotto all'abilitazione (cfr. lettera di Weber a Lukács del 14 agosto 1916 in G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di Éva Karadi e Éva Fekete, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 380). La risposta di Dessoir, che poi accettò lo studio per la sua rivista, è un perfetto esempio della tipica resistenza delle accademie nei confronti di un pensiero "geniale" e difficilmente compatibile con il formalismo

della "scienza" ufficiale: «Data l'ipertrofia di idee acute riesco con difficoltà a individuare il tracciato principale e le linee architettoniche di fondo. A me sembra che le riflessioni vadano in qua e in là e finiscano per intricarsi. Si ha la sensazione di un cibo dolce, ma troppo molle: i denti non incontrano mai parti solide. Perciò la digestione spirituale non viene stimolata a sufficienza. Tutto è ammucciato in modo tale che se ne trattiene poco nella memoria e tra le dita» (cfr. ivi, p. 372). Secondo una testimonianza di Arnold Hauser, fu proprio Dessoir ad indurre Lukács a cambiare il titolo dell'opera da *Philosophie des Romans* in *Theorie des Romans*. Anche Hauser ricorda che l'opera era solo una parte del progettato libro su Dostoevskij. Cfr. A. Hauser, *Im Gespräch mit G. Lukács*, München, Beck, 1978, p. 50 sgg.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di Bloch a Lukács del 22 ottobre 1916 in G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 386.

<sup>4</sup> Hermann Glockner recensì l'edizione in volume della *Theorie des Romans*, sulla stessa «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft» (17, 1914, pp. 281-286).

<sup>5</sup> Già nell'agosto 1915, preso da mille progetti, e pressato dall'imminente chiamata alle armi, scrive a Ernst: «Ho interrotto il libro su Dostoevskij, che era troppo grosso. Ne è uscito, finito, un grosso saggio: *Die Ästhetik des Romans*. Cfr. G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 366.

<sup>6</sup> Cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, p. 252 sgg. Cfr. pure ivi, p. 75 sgg. dove Lukács stesso definisce il suo lavoro sul romanzo un tipico esempio di letteratura di transizione, dunque di nessun valore per il presente nonostante l'enorme influenza che questo libro continuava ad esercitare.

<sup>7</sup> G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 353.

<sup>8</sup> È un'importante lettera a Paul Ernst dell'estate del 1916 inspiegabilmente non compresa nell'*Epistolario*. In essa Lukács così commenta i tentativi di Dessoir di modificare la *Theorie des Romans* secondo le regole dell'accademia: «Ho delle difficoltà sulla sua pubblicazione per colpa di Dessoir che è la più grande bestia dell'Europa centrale, ma anche l'editore dell'unica rivista che può essere presa in considerazione (la «Zeitschrift für Ästhetik»)». Cfr. K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Sonderband von "der Wille zur Form" Jahrgabe 1973-74, Lechte, Emsdetten, 1974, p. 96. In verità lo studio dell'opera di Dostoevskij non si interruppe mai anche nel periodo marxista. Sarebbe interessante scrivere la storia di questo confronto. Si cfr., per un primo orientamento, la *Chronologische Bibliographie der Werke von Georg Lukács*, a cura di J. Hartmann, in VV. AA., *György Lukács. Festschrift zum 80. Geburtstag*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1965, pp. 625-696, che però arriva sino al 1965.

<sup>9</sup> Cfr. G. Wunberg, *Russische Literatur in Deutschland. Texte zur Rezeption von den Achtziger Jahren bis zur Jahrhundertwende*, Tübingen, Niemeyer, 1974. Il saggio più importante sulla ricezione di Dostoevskij in Germania rimane quello di L. Löwenthal, *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 3 (1934), pp. 343-382 (reprint: München, DTV, 1980).

<sup>10</sup> Per il rapporto, per altro controverso, tra Nietzsche e Dostoevskij si cfr. C. A. Miller, *Nietzsche's Discovery of Dostojewsky*, in «Nietzsche-Studien», 2 (1973), pp. 202-257; Id., *The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostojewsky's "Man-God" in Nietzsche's Notebooks*, in «Nietzsche-Studien», 4 (1975), pp. 125-226 e Id., *Nietzsches "Soteriopsychologie" im Spiegel von Dostojewskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus*, in «Nietzsche-Studien», 7 (1978), pp. 130-157. Per il complicato rapporto tra Nietz-

sche e le avanguardie storiche, tra le quali va contato senza dubbio anche il giovane Lukács dello studio su Dostoevskij, è utile consultare il saggio di V. Verra, *Nichilismo e espressionismo*, in AA. VV., *L'espressionismo*, Roma, Newton Compton, 1981, pp. 13-29.

<sup>11</sup> Sui rapporti tra Dostoevskij e Mann si cfr. S. Givone, *Thomas Mann interprete di Dostoevskij*, in «Rivista di estetica», 6 (1980), pp. 24-42. Si veda inoltre: A. Hofmann, *Thomas Mann und die Welt der russischen Literatur*, Berlin, Akademie Verlag, 1967.

<sup>12</sup> Paul Ernst ha dedicato a Dostoevskij parecchi saggi e commenti ora raccolti in *Gedanken zur Weltliteratur*, Gutersloh, Bertelsmann, 1959, pp. 314-375. Su questo si veda: F.K. Richter, *Dostojewski im literarischen Denken Paul Ernsts*, in «The German Quarterly», 17 (1944), pp. 79-87.

<sup>13</sup> Weber intendeva scrivere una monografia su Tolstoj, e dedicò parecchi saggi alla situazione socio-politica russa. Si cfr. A. Mitzman, *The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber*, New York, Knopf, 1970, p. 272 sgg. Sul tema specifico della "fratellanza" (*Brüderlichkeit*), uno degli elementi della nuova etica russa, si cfr. H.D. Grospietsch, *Einsamkeit und Brüderlichkeit. Eine soziologische Betrachtung unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Max Weber*, Frankfurt a. M., Haag + Herchen, 1980.

<sup>14</sup> Oltre al grande manoscritto su Dostoevskij, Lukács aveva dedicato alcuni scritti minori a temi dostoevskijani, ad esempio le recensioni a *Th. G. Masaryk. Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 38 (1914), pp. 871-873; *W. Solovjeff. Ausgewählte Werke. Band I*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 39 (1915), pp. 572-573; *W. Solovjeff. Ausgewählte Werke. Band II*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 42 (1916-1917), pp. 978-980. Le recensioni si possono trovare in traduzione italiana in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 125-131, 160-164.

<sup>15</sup> Ai nomi già citati vanno aggiunti almeno quello del curatore delle traduzioni tedesche di Dostoevskij, Arthur Moeller van den Bruck, più tardi autore di uno dei saggi più rappresentativi del conservatorismo tedesco (*Das dritte Reich*, Hamburg, 1933) e quello del più grande slavista dell'epoca, Karl Nötzel, autore dei più significativi saggi sul Dostoevskij letterato. Di Nötzel si cfr. almeno la *Einführung in den russischen Roman. Versuch einer Deutung der russischen Geistigkeit und der russischen Formgebung*, München, Musarion, 1920. L'edizione tedesca delle opere di Dostoevskij usata da Lukács è quella dei *Sämtliche Werke*, unter Mitarbeiterschaft von D. Mereschkowski, D. Philosphoff u. A., hrsg. von Moeller van den Bruck, München, R. Piper & Co., 1908 sgg. Quasi tutte le traduzioni sono firmate E.K. Rahsin, che è uno pseudonimo per L. Kaerrick.

<sup>16</sup> Per la storia di questo ritrovamento cfr. F. Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács*, in A. Heller, F. Fehér, G. Márkus, S. Radnóti, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 241-327; trad. it.: F. Fehér, *Al bivio dell'anticapitalismo romantico. Tipologia e contributo alla storia dell'ideologia tedesca a proposito del carteggio tra Paul Ernst e György Lukács*, in F. Fehér, A. Heller, G. Márkus, A. Radnóti, *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 157-246.

<sup>17</sup> Si veda, ad esempio, il bel saggio su Dostoevskij, in G. Lukács, *Saggi sul realismo*, trad. it. di M. e A. Brelich, Torino, Einaudi, 1974, p. 275 sgg.

<sup>18</sup> G. Lukács, *Esztétikai kultúra*, in «Renaissance», 2 (1910), pp. 123-136;



ripubblicato nella raccolta *Eszttikai kultúra. Tanulmányok*, Budapest, Atheneum, 1913; trad. it. di M. D'Alessandro, *Cultura estetica*, con un'introduzione di E. Garroni, Roma, Newton Compton, 1977, p. 30.

<sup>19</sup> G. Lukács, *Scritti sul romance*, a cura di M. Cometa, Palermo, Aesthetica, 1995<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Sul significato di Dostoevskij e della cultura russa negli ambienti fiorentini della *Voce* si cfr. A. Mazzarella, *Storie di un'amicizia*, in Id. (a cura di), *Percorsi della "Voce"*, Napoli, Liguori, 1989, p. 73 sgg.

<sup>21</sup> Per una prima ricostruzione della Heidelberg di Weber si cfr. P. Honigsheim, *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg*, in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 3 (1926), pp. 270-287 e A. Mitzman, *The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber*, cit., p. 272 sgg.

<sup>22</sup> Importanti testimonianze sui circoli slavofili di Heidelberg si possono trarre proprio da questa autobiografia di F. Stepun, *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben (1884-1914)*, München, Kösel, 1947. Il passo citato si trova a p. 202.

<sup>23</sup> Ivi, p. 197.

<sup>24</sup> Ivi, p. 193.

<sup>25</sup> M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr, 1926, p. 474.

<sup>26</sup> E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in Id., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, vol. II, p. 228.

<sup>27</sup> E. Bloch, *Zur Rettung von Georg Lukács*, in «Die weißen Blätter», 12 (1919), pp. 529-530.

<sup>28</sup> Cfr. le testimonianze contenute in K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. xxvii sgg.

<sup>29</sup> Cfr. G. Lukács, *Die deutsche Intellektuellen und der Krieg*, in «text + kritik», 39-40 (1973), pp. 65-69. Va sottolineato il tono conciliante e tutto sommato comprensivo che Lukács adotta nei confronti degli intellettuali tedeschi a cui ovviamente era per molte ragioni legato. Interessante si rivela il confronto con uno degli interlocutori di Lukács, Gustav Radbruch, che scrisse *Zur Philosophie dieses Krieges*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», 44 (1917-18), pp. 139-160.

<sup>30</sup> Il romanzo apparve in tedesco sotto lo pseudonimo di W. Ropschin con il titolo *Als wär' es nie gewesen* (Frankfurt a. M., Rütten und Loening, 1913).

<sup>31</sup> K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. 71.

<sup>32</sup> Ivi, p. 80. Si tratta di un articolo apparso sulla *Vossische Zeitung* del 27 maggio 1915 con il titolo *Nationalcharakter und Staat*.

<sup>33</sup> G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 366.

<sup>34</sup> K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. 87. In questo la posizione di Lukács è del tutto parallela a quella degli espressionisti. Si cfr. i fondamentali studi di W. Rothe, *Der Expressionismus*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, p. 196 sgg. e Id., *Tänzer und Täter*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, *passim*.

<sup>35</sup> G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 357.

<sup>36</sup> K. A. Kutzbach (a cura di), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, cit., p. 88

<sup>37</sup> Ivi, p. 131.

<sup>38</sup> E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 215; trad. it.: *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 190. Rimandiamo alle belle pagi-

ne dedicate al sodalizio intellettuale tra Bloch e Lukács di L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1987, p. 55 sgg.

<sup>39</sup> F. Masini, *L'espressionismo tra mistica e profanazione*, in AA.VV., *L'espressionismo*, cit., pp. 38-50. Per uno sviluppo di questi temi mi permetto di rimandare al mio *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Firenze, Aletheia, 1999.

<sup>40</sup> Gli inizi del secolo conoscono una rinascita di studi sul misticismo e le religioni orientali ad opera di autori come Paul Deussen, Martin Buber, Leopold von Schroeder e soprattutto grazie all'impegno di case editrici come la Diederichs di Jena o l'Insel di Leipzig, che presentarono in traduzioni, spesso ancora insuperate, i grandi classici delle religioni orientali. Lo stesso Lukács, già attento allo sviluppo della filosofia indiana, si servì nello studio su Dostoevskij degli scritti e delle traduzioni di Paul Deussen.

<sup>41</sup> «Die Aktion», 8 (1918), p. 29.

<sup>42</sup> Testimonianze su Dostoevskij in ambito espressionista si possono trovare in J. R. Becher, *An Europa. Neue Gedichte*, Leipzig, Kurt Wolff, 1916, p. 104; Id., *An alle. Neue Gedichte*, Berlin, Verlag der Aktion, 1919, p. 27 e la poesia *An Dostojewski* in Id., *Um Gott*, Leipzig, Insel, 1921, p. 26 sgg.; J. van Hoddiss, *Weltende. Gesammelte Gedichte*, hrsg. von P. Pörtner, Zürich, Die Arche, 1958, p. 82; K. Edschmid, *Die doppelköpfige Nymphe. Aufsätze über die Literatur und die Gegenwart*, Berlin, Paul Cassirer, 1920, p. 15 sgg. e Id., *Frühe Manifeste. Epochen des Expressionismus*, Darmstadt, Luchterhand, 1960, p. 22. I più strenui sostenitori degli ideali "dostoevskijani" furono però Werfel, Rubiner, von Sydow e Heym.

<sup>43</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, München, Kaiser, 1922', p. xv.

<sup>44</sup> E. von Sydow, *Die deutsche expressionistische Kultur und Malerei*, Berlin, Furcht, 1920, p. 32.

<sup>45</sup> O.F. Best, *Theorie des Expressionismus*, Stuttgart, Reclam, 1976, p. 105.

<sup>46</sup> Sulle nozioni dostoevskijane di "colpa", "peccato", "espiazione", "malfattia", "umiltà", "follia", "crimine" tipiche della *koinè* espressionista, si cfr. W. Rothe, *Der Expressionismus*, cit., *passim* e Id., *Tanzer und Täter*, cit., *passim*.

<sup>47</sup> Cfr. G. Lukács, *Grösse und Verfall des Expressionismus*, in «Internationale Literatur», 1 (1934), pp. 153-173; trad. it. di S. Sanseverino, *Grandezza e decadenza dell'espressionismo*, in «Lavoro critico», 17-18 (1980), pp. 5-53.

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, p. 24.

<sup>49</sup> Lo stesso Lukács, di solito molto reticente sui suoi studi giovanili, ammise più tardi: «Durante il primo anno di guerra mondiale, ho scritto *La teoria del romanzo*. Ciò che fu presentato allora, era stato concepito come un'introduzione storico-filosofica all'opera poetica di Dostoevskij. Poiché fui richiamato per il servizio militare nel 1915, dovetti interrompere questo lavoro. Esso non fu mai ripreso» (G. Lukács, *Methodischer Zweifel*, in «Der Monat», 1966, p. 95).

<sup>50</sup> F. Schlegel, *Kritische Fragmente*, in Id., *Kritische Schriften*, hrsg. von W. Rasch, München, Hanser, 1971, p. 7; trad. it. a cura di M. Cometa in F. Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, Torino, Einaudi, 1998, p. 7.

<sup>51</sup> Cfr. W.E. Braatz, *Two Neo-conservative Myths in Germany 1919-32. The "Third Reich" and the "New State"*, in «Journal of the History of Ideas», 32 (1971), pp. 569-584. Sull'origine eretica e rivoluzionaria dell'idea del "terzo regno", di contro all'interpretazione conservatrice e nazista, ha scritto bellissime pagine, utili anche all'interpretazione dello studio lukácsiano, Ernst Bloch, *Zur Originalgeschichte des dritten Reiches*, in Id., *Ge-samtausgabe*, cit., vol. IV, p. 126 sgg. Per una storia di questo concetto si cfr.

G. Scholz, *Drittes Reich. Begriffsgeschichte mit Blick auf Blochs Originalgeschichte*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 13 (1979), pp. 77-105.

<sup>52</sup> È merito di W. Michel l'aver indicato questo modello concettuale. Cfr. W. Michel, *Marxistische Ästhetik und ästhetischer Marxismus*, 2 voll., Frankfurt a. M., Athenäum, 1971-1972.

<sup>53</sup> O ancora: «Il romanzo è la forma dell'avventura, la forma del valore caratteristico dell'interiorità; suo contenuto è la storia di un'anima che si mette in cammino per conoscersi, che cerca l'avventura per mettersi alla prova, per trovarvi, confermando se stessa, la propria essenzialità» (TR 89/81).

<sup>54</sup> Non sarebbe invece del tutto peregrino leggere la *Theorie des Romans* sullo sfondo della riflessione espressionista sull'epica. Si cfr., ad esempio, i brani riportati in P. Pörtner (a cura di), *Literatur-Revolution 1910-1925*, Darmstadt-Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1960-1961, vol. 1, p. 273 sgg.

<sup>55</sup> Si vedano almeno, tra i contributi più innovativi: M. Durzak, *Der moderne Roman. Bemerkungen zu Georg Lukács' "Theorie des Romans"*, in «Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur», 1 (1970), pp. 26-48 e R.P. Janz, *Zur Historizität und Aktualität der "Theorie des Romans" von Georg Lukács*, «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 22 (1978), pp. 674-699.

<sup>56</sup> M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari: l'evoluzione politica di Lukács*, Milano, La Salamandra, 1978.

<sup>57</sup> G. Lukács, *Scritti sul romanzo*, cit., p. 66.

<sup>58</sup> E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 341; trad. it. cit., p. 314.

<sup>59</sup> Il carattere "ribellista" del Luciferino è certamente un elemento blocchiano. Sempre nel *Geist der Utopie* si legge: «Ma ciò deriva dall'eroico che vive in noi, da Lucifero, il Rivoltoso che finalmente torna a casa, il Soggetto che vuol conoscere-me-glio, il Ribelle teso verso la meta; deriva dal nocciolo dell'intensità e dal Duca del nascosto soggettivismo, germe del Paracletto conosciuto non più come mediatore ma come vincitore; deriva dalle insegne di Michele e dall'aureola di Cristo. Ed in esso appare come il debole, lontanissimo, ultimo Dio e l'idea utopica, l'idea del bene non combattano contro Lucifero scambiandolo con Satana, ma contro l'oscurarsi del sole e contro la notturna forma del demiurgo, l'unico essere davvero caduto» (cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 342; trad. it. cit., p. 315). Va tuttavia sottolineato che proprio nello studio su Dostoevskij Lukács considera questo "attivismo", di chiara matrice espressionista (si pensi a Kurt Hiller), un'intensificazione del soggettivismo occidentale che è proprio il nemico da combattere. Da qui il richiamo alla "passività" dostoevskijana ed eckhartiana.

<sup>60</sup> Cfr. infra, p. 25.

<sup>61</sup> Cfr. infra, p. 46.

<sup>62</sup> Cfr. infra, p. 47. Per la critica espressionista della Chiesa come espressione di Satana, del tutto in linea con la tradizione kierkegaardiana, si cfr. W. Rothe, *Der Expressionismus*, cit., p. 212 sgg.

<sup>63</sup> Anche lo Stato, soprattutto secondo il progetto dell'Idealismo filosofico, può assumere tratti luciferini: «Germania e Russia [...] L'epoca classica»: grande tensione tra la prima e la seconda etica, massimo della seconda. - Lo Stato (che è meramente utopico) deve essere metafisicizzato per mantenere l'equilibrio. La tensione verso il sistema e l'omogeneità (estetico-luciferina): la seconda etica *deve* risolversi nel sistema (Stato) (rinuncia alle tradizioni eretico-"protestanti")» (cfr. infra, p. 63).

<sup>64</sup> Cfr. infra, p. 64.

<sup>65</sup> Ci riferiamo al grande dibattito tra *Kultur e Zivilisation* che vide protagonisti intellettuali come Ziegler, Tönnies, Mann e naturalmente tutto l'anticapitalismo conservatore. Da studiare sarebbe il rapporto tra il libro di Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Berlino, Karl Kurtius, 1887), e lo studio su Dostoevskij. Alcune indicazioni si possono trovare in L. Congdon, *The Unexpected Revolutionary. Lukács's Road to Marx*, in «Survey. A Journal of East and West Studies», 2-3 (1974), pp. 176-205. Si veda anche, per i rapporti con la *koinè* espressionista, W. Rothe, *Tanzer und Täter*, cit., p. 136 sgg.

<sup>66</sup> F. Dostoevskij, *Romanzi e taccuini*, a cura di E. Lo Gatto, Firenze, Sansoni, 1958, vol. III, p. 787 sgg.

<sup>67</sup> È una convinzione che Lukács esplicita già negli appunti su Dostoevskij («Solo l'arte risale a Lucifero», cfr. infra, p. 83), ma che ribadirà persino nella «sistemica» *Estetica di Heidelberg*, dove si legge: «sono stati proprio i nemici "metafisici" dell'arte - da Platone a Kierkegaard a Tolstoj - non solo a cogliere la sua essenza normativa, ma anche la sua importanza metafisica, e non i suoi difensori. Se dunque di fronte all'analisi qui tentata, a qualcuno venisse in mente il cerchio di Lucifero per collocare il luogo "metafisico" del fatto estetico, personalmente non avrei nulla da obiettare» (cfr. G. Lukács, *Estetica di Heidelberg. Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol. II, nota di G. Márkus, trad. it. di L. Coeta, Milano, SugarCo, 1974, p. 156 sgg.).

<sup>68</sup> E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 306; trad. it. cit., p. 284.

<sup>69</sup> Cfr. infra, p. 25.

<sup>70</sup> G. Lukács, *Von der Armut am Geist. Ein Gespräch und ein Brief*, in «Neue Blätter», 2 (1912), pp. 67-92 (trad. it. di F. Jesi e G. Sertoli, *Sulla povertà in ispirito. Un dialogo e una lettera*, in «Nuova corrente», 71 (1976), pp. 209-224).

<sup>71</sup> E. Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*, Frankfurt a.M., Sandler, 1984, p. 141 sgg.

<sup>72</sup> G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1974. Le più belle e penetranti pagine che Lukács abbia scritte sull'"ateismo religioso", a prescindere dal giudizio sostanzialmente negativo che ne dà, sono proprio contenute nel capitolo kierkegaardiano di questa controversa opera, dove per altro appare anche il "sacro nome" di Dostoevskij: «Rimando soltanto brevemente a Dostoevskij, il quale, in circostanze sociali del tutto diverse, con altri fini e con altri mezzi, assume spesso una posizione assai simile di fronte al confluire di religione e ateismo. Una ricerca sulle corrispondenze e sulle divergenze sarebbe certo molto istruttiva. Ci dobbiamo qui limitare a osservare che nei "santi" di Dostoevskij l'ateismo si presenta persino come il "penultimo passo verso la fede perfetta"» (ivi, vol. I, p. 299; cfr. anche, vol. II, p. 453 sgg.). Chissà se questo Lukács ricordava di aver già chiarito la questione nel suo studio giovanile!

<sup>73</sup> G. Lukács, *Scritti sul realismo*, vol. 1, Torino, Einaudi, 1978.

<sup>74</sup> G. Lukács, *Le basi ideologiche dell'avanguardia*, in Id., *Scritti sul realismo*, cit., p. 892 sgg.

<sup>75</sup> Cfr. infra, p. 24.

<sup>76</sup> Cfr. infra, p. 77 sg. Si veda pure TR 39/37 sg.

<sup>77</sup> Cfr. infra, p. 20.

<sup>78</sup> Di come questo sia stato un problema reale del Lukács marxista, costringo a scegliere la strada della violenza e del terrore per instaurare il so-

cialismo, testimonia, oltre agli scritti politici, un importante documento riportato da Lee Congdon nel già citato saggio *The Unexpected Revolutionary*. Congdon ricorda la figura di Vértés nel romanzo di Erwin Sinkó *Opmisták [Gli ottimisti]* che è modellato sul Lukács marxista, il quale è consapevole che il terrore rivoluzionario è un peccato inevitabile e che la scelta per il bolscevismo doveva essere considerato un atto di "fede", quella fede impossibile di cui parla Kierkegaard nelle sue opere. Questa testimonianza mostra, se ancora ce ne fosse bisogno, la sopravvivenza di questi temi kierkegaardiano-dostoevskijani anche nel Lukács marxista. Lukács infatti nel giro di poche settimane passò dalla condanna netta del bolscevismo, inteso dostoevskijanamente come via attraverso il peccato, esemplificata nel saggio *Il bolscevismo come problema morale* (1918), allo scritto *Tattica ed etica* (1918), in cui accetta la visione hebbeliano-dostoevskijana di una via per la redenzione dell'umanità che passa per il terrore e l'assassinio. Nel Lukács marxista dunque il seme dostoevskijano aveva definitivamente cancellato il rigorismo etico kantiano. Si cfr. G. Lukács, *Il bolscevismo come problema morale*, in M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari: l'evoluzione politica di Lukács*, cit., pp. 320-326 e Id., *Tattica ed etica*, in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, trad. it. di P. Manganaro e N. Merker, Bari, Laterza, 1972, pp. 4-14.

<sup>79</sup> Anche in questo caso non sarebbe difficile tracciare dei paralleli tra questi personaggi e quelli preferiti dagli espressionisti, quella folla di « prostitute, poeti, sottoproletari, collezionisti di oggetti smarriti, ladri occasionali, nullafacenti, coppie innamorate nel momento dell'amplesso, folli religiosi, beoni, nicotinomani, disoccupati [...] » evocata da Ludwig Rubiner. Cfr. P. Pörtner (a cura di), *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. I, p. 72.

<sup>80</sup> E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 302; trad. it. cit., p. 280.

<sup>81</sup> Cfr. infra, p. 18.

<sup>82</sup> P. Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur*, cit., p. 324.

<sup>83</sup> G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 87 sgg.