

STUDIES
IN
NEO-KANTIANISM
4

Morte e trasfigurazione della filosofia della storia

Il giovane Georg Simmel
tra *Völkerpsychologie*, *Historismus*
e neokantismo

Salvatore Favenza

Federico II University Press
fedOA Press

STUDIES IN NEO-KANTIANISM/4

SERIES EDITORS

Giovanni Morrone Università della Campania "L. Vanvitelli"

Roberto Redaelli Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

EDITORIAL BOARD

Stefano Besoli Università di Bologna

Giuseppe D'Anna Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carmine Di Martino Università degli Studi di Milano

Anna Donise Università di Napoli Federico II

Luca Guidetti Università di Bologna

Andreas Funke Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Christian Krijnen Vrije Universiteit Amsterdam

Sebastian Luft Marquette University

Felice Masi Università di Napoli Federico II

Edoardo Massimilla Università di Napoli Federico II

Peter-Ulrich Merz-Benz Universität Zürich

Domenico Spinosa Università di Studi dell'Aquila

Andrea Staiti Università di Parma

Jing Zhao Beijing Huagong University

EDITORIAL STAFF

Sabato Danzilli Università di Catania

Ivana Brigida D'Avanzo Università di Perugia

Morte e trasfigurazione della filosofia della storia : il giovane Georg Simmel tra *Völkerpsychologie*, *Historismus* e neokantismo / di Salvatore Favenza. – Napoli : FedOAPress, 2023. – 155 p. ; 24 cm. – (Studies in Neo-Kantianism ; 4)

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

ISBN: 978-88-6887-188-8

DOI: 10.6093/978-88-6887-188-8

This book has been fully peer reviewed before final acceptance.

Questo volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

© 2023 FedOAPress – Federico II University Press

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

Published in Italy

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

Salvatore Favenza

Morte e trasfigurazione della filosofia della storia

*Il giovane Georg Simmel tra Völkerpsychologie,
Historismus e neokantismo*

Federico II University Press



fedOA Press

Indice

Introduzione	7
Capitolo primo. Scienze storiche o filosofia della storia?	17
1. Moritz Lazarus e Heymann Steinthal tra psicologia e filosofia della storia	17
2. Wilhelm Dilthey: critica della filosofia della storia e della sociologia	32
3. Il dibattito sul metodo tra valore ed effettività: il neokantismo di Windelband	51
Capitolo secondo. Il giovane Simmel tra psicologia e teoria della conoscenza	65
1. <i>Was ist uns Kant?</i>	67
2. L'individuo e la totalità. Simmel come allievo e interprete critico della <i>Völkerpsychologie</i>	79
3. Dalla <i>Völkerpsychologie</i> alla sociologia	91
Capitolo terzo. Conoscenza storica e filosofia della storia	109
1. I presupposti psicologici della ricerca storica	109
2. Il problema delle leggi storiche	125
3. La filosofia della storia dopo la filosofia della storia	137
Conclusioni	151
Indice dei nomi	153

Introduzione

Se volessimo caratterizzare in poche parole il corso intrapreso dalla civilizzazione fin dai tempi della morte di Goethe, forse potremmo dire che esso ha portato ad un aumento, raffinamento e perfezionamento del contenuto materiale della vita, mentre la cultura, lo spirito e la moralità delle persone non hanno raggiunto in alcun modo lo stesso grado di sviluppo.¹

Delineando con queste parole le tendenze di fondo dell'evoluzione spirituale tedesca dalla fine dell'età di Goethe, Georg Simmel tratteggiava il problema epocale col quale si confrontò lungo tutto il corso della sua vita.

Nel quarantennio compreso tra la morte di Goethe e l'unificazione nazionale, la cultura tedesca si avviò verso la modernità secondo modalità peculiari. Il progresso delle scienze particolari e l'applicazione delle nuove scoperte scientifico-naturali allo sviluppo agricolo e industriale trasformarono il volto della Germania sul piano sociale e ideale. Movimenti politici nuovi mettevano in discussione in maniera sempre più radicale le vecchie strutture sociali e il dibattito filosofico rispondeva a questi mutamenti con la crisi dei sistemi della metafisica speculativa e della dogmatica religiosa, una crisi che apriva a sua volta a una rinnovata riflessione sulle scienze, con l'esplosione dei dibattiti metodologici che caratterizzò il periodo appena successivo all'unificazione.

Il percorso di questa cultura «da Goethe a Bismarck» è segnato dalla fine di un'età eroica, simboleggiata certo dall'autore del *Faust*, ma anche dai tentativi idea-

¹ G. Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, in Id., *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 18: Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910*, hrsg. von D. Frisby, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 167-202, p. 167, tr. it. *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento*, a cura di N. Squicciarino, Armando, Roma 2000, p. 57. Si tratta del primo testo che Simmel abbia pubblicato originariamente in inglese e proprio per tale ragione costituisce una via d'accesso peculiare all'itinerario teorico simmeliano. Nell'introduzione all'edizione italiana, Squicciarino lo presenta come «un saggio che, attraverso il filtro della personale esperienza di Simmel, offre un quadro completo ed efficace di un importante periodo della storia tedesca», nel quale Simmel «collega esplicitamente l'analisi della modernità con la realtà politica, economica, culturale ed anche religiosa di cui è direttamente partecipe in una Berlino che proprio in quegli anni si espandeva da città a metropoli». N. Squicciarino, *Georg Simmel filosofo della cultura*, in G. Simmel, *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento*, cit., pp. 9-35, p. 15.

listici di risolvere le contraddizioni della vita in un sistema speculativo. Con la fine di quest'epoca tramonta la supposta armonia tra soggettivo e oggettivo, tra spirito e natura, tra conoscenza e vita. Per Simmel, questa perdita è correlata a un «aumento dell'esteriorizzazione della vita»², tale che «le facoltà dello spirito»³ devono tollerare sempre più che ogni cosa venga «subordinata agli interessi materiali in una maniera che non ha precedenti in Germania»⁴. L'esteriorizzazione della vita e l'assoggettamento dello spirito agli interessi materiali prendono corpo nell'incarnazione di tale «spirito» in mezzi, strumenti, tecniche.

Il problema cui reagire non è costituito di per sé da questa esteriorizzazione, ma piuttosto dal modo repentino e disarmonico col quale tale aumento del contenuto materiale della vita si è verificato. Si tratta di un'accelerazione che costituisce un estremo pericolo «per lo sviluppo interiore e spirituale della nazione», perché in essa «ci si è dimenticati che la *tecnica* è solo un mezzo per raggiungere un fine: la sua perfezione viene esaltata come se fosse uno degli obiettivi fondamentali del genere umano»⁵.

Il primato dei mezzi sui fini, argomenta Simmel, «ha contaminato anche quelle branche della conoscenza che sono puramente spirituali: nelle scienze storiche, come nella psicologia sperimentale, le indagini essenzialmente prive di valore ed estremamente irrilevanti rispetto al fine ultimo godono di un livello di riconoscimento del tutto sproporzionato, solo per il fatto di essere condotte con procedimenti perfetti dal punto di vista metodologico e tecnico»⁶.

Il progressivo distacco di mezzi e fini, la loro inversione, il fatto che tali distacco e inversione non investano soltanto l'ambito delle scienze della natura, ma anche le conoscenze che sono «puramente spirituali»: questi processi costituiscono non solo lo sfondo teorico della produzione di Georg Simmel, ma anche il quadro problematico reale col quale si confrontò la cultura filosofica entro la quale avvenne la sua formazione. Nell'ambito della cultura filosofica tedesca dopo Goethe – e dopo Hegel – viene meno la convinzione che la realtà possa essere colta con gli strumenti del pensiero concettuale.

Simmel e i suoi contemporanei fanno esperienza della «modernità», che si presenta come contraddistinta da un crescente squilibrio tra il soggetto e la realtà oggettiva (naturale e sociale) che lo sovrasta. Il cedimento dell'unificazione idealistica del sapere mostra quale segno della modernità «la consapevolezza che non tutta la realtà può essere *spiegata*, in quanto l'elemento irrazionale insito in essa, riassumibile nel concetto di «vita», non obbedisce alle leggi elaborate dall'uomo sulla base della propria struttura mentale»⁷. Lo sviluppo delle scienze, che devono i loro successi

² G. Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, cit., p. 167, tr. it. p. 57.

³ Ivi, p. 168, tr. it. p. 59.

⁴ Ivi, p. 169, tr. it. p. 59.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, tr. it. p. 60.

⁷ Faccio qui mie le considerazioni di F. Monceri, *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 7, la quale bene illustra il quadro problematico da cui dovè muovere la riflessione filosofica post-hegeliana.

proprio alla loro specificazione e particolarizzazione che le ha rese autonome da ipoteche metafisiche, ha prodotto un'espansione della conoscenza che l'uomo ha di sé stesso e della natura. Tuttavia, proprio tale enorme espansione porta ad accantonare il proposito di dominare tutta la realtà tramite il pensiero concettuale. Le scienze empiriche possono proporsi di conoscerne soltanto sezioni limitate, ponendosi fini conoscitivi sempre più rigorosamente determinati.

È in un contesto di rinnovata messa in discussione della metafisica residua anche nelle concezioni scientifiche che ebbe origine il «ritorno a Kant», nelle università tedesche, a partire dalla metà del secolo. Tale «ritorno» fu un fenomeno esteso, ricco di motivi spesso divergenti, che dal «cedimento dell'identità idealistica di realtà e senso»⁸ traeva il congedo da ogni pretesa metafisica di conoscenza della totalità.

Nella trattazione che segue concentreremo la nostra attenzione sulla domanda, che emerge nel contesto post-hegeliano, circa la possibilità di una filosofia della storia che permetta la conoscenza delle leggi di movimento della realtà storica, del suo senso e del suo fine. Lo faremo rivolgendo particolare attenzione alla produzione giovanile di Georg Simmel, il quale sin dal principio si pone il problema del congedo dalla metafisica, incluse le sue nuove incarnazioni, la filosofia della storia speculativa e la sociologia positivista.

Confrontarsi con la fine della filosofia della storia speculativa significa fare i conti con la sola conoscenza possibile dell'effettualità storico-sociale, che è quella che ci si offre nelle scienze particolari e non nelle costruzioni aprioristiche. D'altro canto, sia Simmel che i suoi contemporanei non si nascondono che il trionfo delle *Einzelwissenschaften* non preclude il continuo risorgere del fantasma della metafisica, troppo sbrigativamente data per morta. Nei *Problemi della filosofia della storia* del 1892, Simmel riconosce – per così dire – la giustificazione di questa persistenza della metafisica, al punto che la sua opera può essere intesa anche come una riflessione sulla *persistenza* della filosofia della storia, sul suo mutamento di funzione, sulla sua *trasfigurazione*.

In questa prospettiva rivolgeremo la nostra attenzione non solo all'opera di Simmel, ma anche ad alcuni dei tentativi di ripensare il problema della conoscenza storico-sociale nella temperie post-hegeliana. Nel primo capitolo considereremo anzitutto la proposta teorica della *Völkerpsychologie* di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, che puntava a dare una trattazione scientifica dei fenomeni sociali e culturali sulla base della riconfigurazione della psicologia elaborata da Johann Friedrich Herbart. In secondo luogo rivolgeremo la nostra attenzione alla riflessione diltheyiana sulla fondazione delle scienze dello spirito, esaminando le critiche mosse, in particolare nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ai tentativi della filosofia della storia e della sociologia di porsi come scienze generali dell'effettualità storico-sociale. Se la *Völkerpsychologie* poneva l'esigenza di ricondurre i contenuti spirituali oggettivi (a partire dalla lingua e dalle forme del pensiero, fino ai

⁸ G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 10-11.

più complessi prodotti culturali) all'attività dello spirito umano, Wilhelm Dilthey assumeva questa esigenza, proponendosi tuttavia il compito di una fondazione delle scienze particolari dello spirito, le quali si volgono all'effettualità storico-sociale procedendo analiticamente a trattarne sezioni determinate. Tale fondazione doveva essere concepita secondo una prospettiva critica che, pur richiamandosi alla lezione kantiana, muovesse dal soggetto vivente e non dal soggetto astratto della pura attività di pensiero. Si trattava, per dirla in breve, di dare corpo a una critica della ragione storica.

Gli strumenti adottati tanto dalla *Völkerpsychologie* quanto da Dilthey al fine di elaborare una critica della ragione storica vennero messi in discussione da Wilhelm Windelband. Questi distinse con rigore un metodo critico (volto a determinare le norme che il pensiero deve adottare affinché realizzi i suoi scopi conoscitivi) da un metodo genetico (volto a mostrare le connessioni psicologiche che strutturano il pensiero conformemente a leggi di natura). Affinché fosse possibile realizzare una critica della ragione storica, sarebbe stato prima necessario stabilire un criterio di ragione rispetto a cui commisurare l'effettualità. La riflessione windelbandiana sulla scienza storica rappresenta una conseguenza di tale punto di vista: non può essere l'effettualità a mostrare il criterio in base al quale la nostra conoscenza è ordinata, ma solo interessi conoscitivi precisamente determinati. Per questa ragione, Windelband contesta la definizione oggettiva di «scienze dello spirito», sostenendo piuttosto una distinzione sulla base degli interessi conoscitivi: orientati all'organizzazione del materiale in vista della sua conformità a leggi generali, oppure in vista dell'apprensione di un individuale come tale.

Nel secondo capitolo ricostruiremo la genesi del profilo filosofico di Simmel prendendo in esame la sua formazione e i suoi primi anni di attività filosofica. A tal fine, data per assunta la presenza preponderante di due dispositivi teorici nella formazione e nella prima produzione simmeliana, vale a dire quello kantiano e quello della *Völkerpsychologie*, procederemo a un'analisi del complesso rapporto di ricezione e rielaborazione che può osservarsi nei suoi primi scritti rispetto a questi due modelli, fino alla definizione di un profilo filosofico autonomo.

Se Kant costituì sempre un modello-chiave per la riflessione gnoseologica simmeliana, non si può tuttavia ascrivere Simmel all'"ortodossia" neokantiana. Tenendo fermo il significato epocale di Kant, egli era interessato piuttosto a porlo criticamente in rapporto con i problemi filosofici e scientifici della contemporaneità. Su questa base possono essere letti i molteplici elementi del suo dispositivo teorico che sono, per così dire, espressione di un "kantismo riformato".

Al tempo stesso, se nei primi scritti l'influsso dei suoi maestri berlinesi risulta preponderante, ben presto Simmel acquistò una fisionomia intellettuale autonoma, mettendo in dubbio alcune ipostatizzazioni metafisiche tipiche del programma della *Völkerpsychologie*. Se dunque la prima definizione del programma sociologico simmeliano, tanto ne *La Differenziazione sociale* quanto nello scritto programmatico *Il problema della sociologia*, si mostra fortemente debitrice della lezione della *Völkerpsychologie*, questa viene comunque recepita criticamente, conservando l'istan-

za fondamentale, ma rigettando o rielaborando parte consistente dell'apparato concettuale di Lazarus e Steinthal.

Infine, il terzo capitolo dedica una particolare attenzione alla prima stesura de *I problemi della filosofia della storia* (1892), di rado oggetto di una trattazione specifica. La seconda edizione dell'opera, apparsa nel 1905, ne rappresentava un'integrale riscrittura; la terza, del 1907, presentava lievi modifiche rispetto all'edizione del 1905. Questa seconda stesura (1905/1907) è in genere più valorizzata dagli studi, a scapito della prima, anche se, a guardar bene, già l'edizione del 1892 ebbe una notevole risonanza nel dibattito europeo dell'epoca.

Già dalla prima edizione *I problemi della filosofia della storia* si qualificava come uno studio di teoria della conoscenza volto a chiarire nei suoi tre capitoli: 1. i presupposti psicologici di cui la pratica della ricerca storica si serve per i suoi fini conoscitivi; 2. la possibilità di stabilire delle leggi storiche e in che senso possa parlarsi di una conformità a legge dei fenomeni storici; 3. la legittimità della più generale riflessione circa il senso e lo scopo della storia. Simmel presentava un primo risultato delle sue indagini sulla possibilità e il senso tanto della conoscenza scientifica della storia quanto della più generale riflessione filosofica su di essa. Entrambe esprimono il bisogno umano di giungere, nella vita storica, a una piena conciliazione tra soggetto e oggetto, valore e realtà, conoscenza e vita. Se tale conciliazione sussiste come esigenza e trova un'espressione solo simbolica nella filosofia della storia, è proprio perché essa è negata nella realtà. Al contempo, però, è proprio tale esigenza che guida non solo la riflessione filosofica sulla storia, ma anche l'interesse scientifico per la storia in quanto tale.

La multiforme produzione intellettuale di Simmel costituisce l'oggetto di un perdurante interesse da parte di studiosi di svariati ambiti disciplinari e la ricerca più recente si è occupata estensivamente dei molti aspetti della sua riflessione: i suoi contributi alla fondazione della sociologia, le sue analisi dei molteplici aspetti della vita metropolitana, le sue riflessioni di carattere estetico (soltanto per citare alcuni dei campi degli studi simmeliani che hanno manifestato negli ultimi anni una crescente vitalità sul piano scientifico ed editoriale). Per ciò che tuttavia concerne nello specifico la letteratura critica dedicata alle indagini simmeliane sulla storia, è indubbia la prevalente esclusione dell'edizione del 1892 dei *Problemi della filosofia della storia* dal canone interpretativo dominante.

Dopo le immediate, e senza dubbio importanti, reazioni all'opera, tra le quali si possono ricordare quelle di Croce, di Meinecke, di Tönnies e di Windelband, fu la seconda redazione dell'opera ad avere una più larga incidenza (si pensi qui alla discussione della teoria simmeliana del comprendere storico condotta da Weber nel suo *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*⁹), insie-

⁹ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-1906), tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 5-136, in particolare pp. 89-91.

me con i saggi che Simmel dedica al tema della storia negli ultimi anni della sua vita (*Il problema del tempo storico*, 1916; *La formazione storica*, 1918; *La natura del comprendere storico*, 1918). Ciò può essere dovuto al consolidarsi di una tradizione interpretativa che ha teso a rigettare il “positivismo” del giovane Simmel contrapponendogli, in maniera alquanto schematica, la fase “kantiana” oppure la sua più tarda *Lebensphilosophie*.

L'interpretazione della filosofia simmeliana inaugurata da Albert Mamelet nel suo *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*¹⁰ (1914), che coglieva nella *Einleitung in die Moralkwissenschaft* del 1892/1893 i germi della successiva filosofia della vita, si è esposta, al contempo, al pericolo di ridurre a una formula – quella del relativismo – la pluralità di motivi presenti nell'itinerario di pensiero di Simmel anche nella sua fase giovanile. A essa si contrappose l'interpretazione tratteggiata da Raymond Aron nel suo *La philosophie critique de l'histoire* (1938), che mise invece al centro della propria analisi la riflessione simmeliana sulla filosofia della storia in tutta la sua estensione cronologica e tematica, individuandone il centro nella teoria della comprensione storica, ma formulando un giudizio abbastanza critico circa la sua produzione giovanile¹¹.

Più articolata e profonda risulta l'interpretazione critica offerta da Ernst Troeltsch (1922). Secondo quest'ultimo nell'elaborazione del giovane Simmel troviamo «il relativismo e lo storicismo più desolato, del tutto privo di fede nella vita storica, un semplice gioco dell'intelletto, un fluire senza inizio, fine e sponda, al quale nemmeno l'utilitarismo inglese offre un punto di appoggio. Anche quest'ultimo sarebbe, per un pensiero realmente psico-genetico, solo un adattamento mutevole e indurrebbe ad utilizzare, ma non a spiegare l'enigmatica inclinazione della psiche umana all'illusione dell'apriorità e della validità»¹². Eppure Troeltsch stesso riconosceva come «la sua [di Simmel] storica, sebbene le manchi l'autentico amore, la dedizione e l'abnegazione delle precedenti generazioni dello storicismo, è tuttavia la produzione più acuta e feconda in questo campo. Essa non è conclusa, ma vede tutti i problemi, ponendoli sotto una nuova luce. Nell'opera di Simmel si intrecciano tutti i fili che abbiamo indicato, soprattutto gli spunti di Spencer, Dilthey, Windelband e Rickert e nell'intreccio acquistano una nuova centralità»¹³.

Dopo le ampie analisi di Troeltsch e di Aron, che avevano il merito di mostrare la complessità dell'evoluzione di pensiero di Simmel, l'opera giovanile dell'autore non fu oggetto di attenzioni paragonabili, e ciò nel contesto più generale di una diminuzione dell'interesse nei suoi confronti. Se un celebre allievo del pensatore berlinese quale Antonio Banfi offriva una rilettura dell'opera di Simmel ricca, ma

¹⁰ A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*, Alcan, Paris 1914.

¹¹ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, Paris 1969.

¹² E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen 1922, p. 573, tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, II, Guida, Napoli 1991², p. 342.

¹³ Ivi, p. 594, tr. it. p. 362.

orientata prevalentemente all'ultima fase della sua produzione¹⁴, un ancor più celebre allievo di Simmel, cioè György Lukács, ne faceva uno degli alfieri della deriva irrazionalistica del pensiero tedesco dell'epoca dell'imperialismo, da lui estesamente e profondamente analizzata nella *Distruzione della ragione* (1954)¹⁵.

Dopo la trattazione di Simmel contenuta nella monografia di Pietro Rossi *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1957), occorrerà attendere la fine degli anni Sessanta e il principio degli anni Settanta per assistere a una "riscoperta" di Simmel in ambito italiano. La nuova prospettiva di lettura, corrispondente a una vivace stagione di pensiero, ne faceva soprattutto un filosofo della crisi della cultura borghese. In questa fase risultano di grande rilevanza le interpretazioni di Massimo Cacciari¹⁶, Dino Formaggio¹⁷, Vittorio D'Anna e Alessandro Dal Lago. D'Anna, in particolare, ha fruttuosamente richiamato l'attenzione sulla formazione del pensiero di Simmel, e sul suo nesso con la cultura positivista tedesca e con la *Völkerpsychologie*¹⁸.

Molto stimolante, per una rilettura dell'opera giovanile di Simmel dedicata alla conoscenza storico-sociale, è l'interpretazione che Dal Lago ha sviluppato nel suo *Il conflitto della modernità* (1994), in cui sostiene che opere quali la *Differenziazione sociale* e la prima edizione de *I Problemi della filosofia della Storia* non debbano essere ridotte a meri esercizi di apprendistato filosofico nelle fila di un positivismo presto abbandonato, giacché affrontano tutte, seppure in maniera diversa, una questione fondamentale: «come si può pensare l'individualità nell'epoca della società di massa e del declino della cultura tradizionale?»¹⁹. Il giovane Simmel sarebbe così in un certo senso già "maturo" avendo «abbandonato ormai le mitologie positivistiche» ed essendo piuttosto impegnato a riflettere «sulle possibilità di un senso storico e di un orientamento morale in un'epoca di dissoluzione della tradizione metafisica»²⁰.

Negli ultimi decenni è stata decisiva la pubblicazione della *Georg Simmel Gesamtausgabe*, che ha messo a disposizione degli studiosi un'enorme mole di materiali. Non

¹⁴ Antonio Banfi tradusse in italiano *I Problemi Fondamentali della filosofia* (1910), Vallecchi, Firenze 1925, e vi premise un saggio dedicato a *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*; inoltre introdusse l'edizione italiana di G. Simmel, *Intuizione della vita*, tr. it. di F. Sternheim, Bompiani, Milano 1938.

¹⁵ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁶ Ci riferiamo qui a M. Cacciari, *Introduzione ai saggi estetici di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Saggi di estetica*, Liviana, Padova 1970, pp. VII-XLVII; Id., *Dialettica del negativo e metropoli*, in Id., *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma 1973, pp. 7-97.

¹⁷ A Dino Formaggio, che fu allievo di Antonio Banfi, si deve la promozione di una lettura di Simmel fortemente orientata dagli scritti simmeliani di estetica. Si veda D. Formaggio, *Per una nuova lettura di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976, pp. 1-16.

¹⁸ V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, De Donato, Bari 1982, p. 28. A D'Anna si deve peraltro l'introduzione all'unica edizione italiana integrale dei *Probleme der Geschichtsphilosophie*, condotta sulla terza edizione: G. Simmel, *I Problemi della filosofia della storia*, tr. it. di G. Cunico, Marietti, Genova 1982.

¹⁹ A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 47.

²⁰ Ivi, p. 58.

è tuttavia da sottovalutare l'incidenza che tale edizione ha avuto nel rafforzare la diffusa predilezione per i saggi di carattere sociologico o contraddistinti da un certo metodo di analisi "microscopica" dei fenomeni culturali della vita metropolitana. Se è indubbio che un autore come Simmel si è espresso di preferenza in brevi saggi e che anche le opere maggiori (come la *Filosofia del Denaro* e la *Sociologia*) nascono spesso attraverso l'assemblaggio di materiali precedentemente elaborati, bisogna altresì rilevare come l'orientamento più recente della ricerca tenda a rafforzare l'immagine deteriorata di un Simmel del tutto asistemico, disposto a trovare in qualunque oggetto del mero materiale per i propri esercizi filosofici²¹.

In ogni caso, la documentazione ora a disposizione rende possibile una comprensione più avveduta e complessiva dell'opera simmeliana. Non a caso, uno dei primi risultati da rilevare è la rinnovata attenzione alle origini del pensiero simmeliano. Essa è ben testimoniata dalla monografia di Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*²², che però rivolge solo in piccola parte il proprio sguardo alla riflessione simmeliana sulla filosofia della storia. Emerge certo in molti contributi un rinnovato interesse per *I Problemi di filosofia della storia*, ancora in prevalenza incentrato sulle due edizioni del 1905 e del 1907.

I recenti contributi di Frederick Beiser²³ e di Martin Kusch²⁴, oltre alla voce del *Simmel-Handbuch* che è dedicata a *I problemi* e che è redatta da Felix Steilen²⁵, lasciano tuttavia ritenere che non sia infruttuoso rivolgere un'attenzione specifica alla

²¹ Già due autorevoli allievi di Simmel, come il già citato Lukács e Ortega y Gasset, tesero a rafforzare l'immagine di esecutore di interminabili esercizi di pensiero fini a sé stessi. «Poiché – a causa del suo atteggiamento spirituale ultimo e di principio – questo nido di rapporti scambievoli deve rimanere un labirinto e non può diventare un sistema, l'acume di Simmel, la sua tagliente capacità di svelare sempre nuovi fili e nuovi gomitoli, di districare e di riannodare, ottiene l'apparenza del gioco, come la sua ipersensibilità di fronte al nuovo sempre riscoperto può sembrare monotono virtuosismo». G. Lukács, *Georg Simmel*, in Id., *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 165-170, 168-169. Proprio tale virtuosismo, che altrove Lukács correlava a una certa «frivolezza», doveva risultare, agli occhi del futuro autore di *Storia e coscienza di classe*, un atteggiamento intellettuale da cui allontanarsi. Analogamente, Ortega, soffermandosi sul *Goethe* di Simmel, spiegava come si trattasse di un libro «leggibile», ma «insufficiente, poiché quello spirito acuto, sorta di scoiattolo filosofico, non si poneva problemi sull'argomento che sceglieva, ma lo assumeva come una piattaforma su cui eseguire i suoi meravigliosi esercizi di analisi». J. Ortega y Gasset, *Goethe. Un ritratto dall'interno*, Medusa, Milano 2003, p. 23.

²² K. C. Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

²³ F. Beiser, *Simmel's Early Historicism*, in Id., *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 468-510.

²⁴ M. Kusch, *Georg Simmel on Historical Understanding*, in A. T. Tuboly (ed.), *The History of Understanding in Analytic Philosophy. Around Logical Empiricism*, Bloomsbury, London-New York 2022, pp. 13-37. Il contributo, che tratta della teoria del *Verstehen* lungo tutta la produzione simmeliana, dedica un'attenzione specifica all'edizione del 1892 de *I Problemi della Filosofia della Storia*.

²⁵ F. Steilen, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1892), in AA.VV., *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von J. Bohr, G. Hartung, H. Koenig, T.-F. Steinbach, Metzler, Berlin 2021, pp. 167-173.

riflessione giovanile di Simmel sulla filosofia della storia. L'originalità e la fecondità della piattaforma teorica del giovane Simmel merita infatti una considerazione storicamente avvertita del contesto entro il quale essa sorse, non solo al fine di delineare una più completa cognizione della parabola intellettuale di Simmel, ma anche per ricostruire un tassello importante della cultura filosofica tedesca ed europea di fine Ottocento, sullo sfondo del carattere strutturalmente «problematico» della riflessione filosofica sulla storia nella piena modernità.

Ogni prodotto scientifico è il risultato di innumerevoli influssi, stimoli, condizionamenti. Lungo il percorso di composizione di questo libro, sono stato accompagnato a ogni passo dagli insegnamenti ricevuti dai maestri e dai molti scambi che ho avuto coi compagni di studio. A ciascuno di loro va il mio ringraziamento.

Desidero rivolgere un ringraziamento speciale al Prof. Edoardo Massimilla e alla Prof.ssa Chiara Russo Krauss, per la paziente cura nel seguire la genesi e lo sviluppo di questo lavoro; al Prof. Giovanni Morrone e al Prof. Roberto Redaelli per averlo ospitato nella collana *Studies in Neo-Kantianism*; al Dott. Sabato Danzilli e alla Dott.ssa Bianca Melito per i suggerimenti che l'hanno migliorato.

Questo libro è dedicato a Lara. Senza di lei non sarebbe stato possibile.

Capitolo primo.

Scienze storiche o filosofia della storia?

Dedicandosi al tema della “filosofia della storia dopo Hegel”, Herbert Schnädelbach ha chiarito come tale espressione non debba essere intesa né in senso cronologico (cioè nel senso della produzione filosofica successiva al 1831), né in riferimento alla riflessione filosofica che prende direttamente posizione rispetto alla filosofia hegeliana, ma in senso “storico-filosofico”. Ciò significa che trattare della filosofia della storia dopo Hegel vuol dire porsi nella situazione teorica contraddistinta dalla perdita di plausibilità e necessità di una «sistematica storica di tipo hegeliano», al punto che «si è costretti a chiedersi se sia ancora possibile una discussione filosofica sulla storia»¹. A tale perdita corrisponde sul piano scientifico una situazione caratterizzata «dalla nascita e dall’influenza dello storicismo»².

Per Simmel è ancora possibile una riflessione sulla storia? Che rapporto deve avere questa riflessione con la scienza storica in senso proprio? Che rapporto ha una tale riflessione con la precedente filosofia della storia?

Prima di rispondere a questi interrogativi, cominceremo col descrivere i modelli con i quali Simmel poté confrontarsi nell’affrontare il problema epocale della conoscenza storico-sociale dopo Hegel. I punti di riferimento del nostro discorso saranno: la *Völkerpsychologie* di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal; la critica diltheyiana della filosofia della storia speculativa e della sociologia positivista; la riflessione logico-metodologica sulle scienze storiche nella *Wertphilosophie* di Wilhelm Windelband. Tratteremo questi apparati teorici in paragrafi separati, ma cercando di porne in evidenza le corrispondenze.

1. Moritz Lazarus e Heymann Steinthal tra psicologia e filosofia della storia

Il punto di partenza oggettivo dal quale muove il progetto scientifico della *Völkerpsychologie* è costituito dal notevole sviluppo che, nella prima metà dell’Ottocento, riguardò scienze particolari quali la storia, la linguistica, l’etnografia e l’etno-

¹ H. Schnädelbach, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, Morano, Napoli 1990, p. 27.

² Ivi, pp. 28-29.

logia. In un suo scritto del 1851, intitolato *Sul concetto e la possibilità di una psicologia dei popoli*, Moritz Lazarus richiamò l'opera di «geniali storici, etnografi ed etnologi» (tra gli altri, Wilhelm e Alexander von Humboldt, Steinthal, Grimm, Böckh, Ritter etc.), i quali intesero esporre «i fenomeni concreti della vita interiore ed esteriore dei popoli, di singoli o di più popoli ad un tempo, e dunque i fatti nei quali i *Volksgeister* si manifestano»³. Una condizione materiale necessaria della nuova trattazione scientifica proposta dall'autore è costituita da tali fenomeni concreti e non da ingegnose costruzioni aprioristiche⁴. Tuttavia, questo materiale di fenomeni concreti costituisce *soltanto* la base, imprescindibile, a partire dalla quale la psicologia dei popoli deve «trovare in maniera e in forma scientifica (...) le leggi in base alle quali si sono prodotti»⁵.

Se questa base materiale si offre di fatto alla riflessione, meno ovvia può apparire la pretesa che la sua trattazione scientifica debba essere una trattazione «psicologica». Può darsi, infatti, qualcosa come una «psiche» dei popoli?

Se qui si dovesse intendere «psiche» nel senso tradizionale del termine adottato dalla psicologia razionale, ovvero come un'anima che sia «una sostanza, un reale qualcosa»⁶ semplice, considerata a sua volta come la «portatrice di un'attività»⁷, allora la risposta alla domanda formulata non potrebbe che essere negativa. Non può concepirsi una scienza dell'anima (*Seele*) del popolo.

Ma «la conoscenza dell'anima, cioè della sua sostanza e qualità» non esaurisce affatto il compito della psicologia, il cui scopo principale «consiste piuttosto essenzialmente nell'esposizione del processo e del progresso psichico, e dunque nella scoperta di leggi, secondo le quali si effettua ogni attività interiore dell'uomo (...), e nel ritrovamento delle cause e delle condizioni di ogni progresso e di ogni evoluzione in questa attività»⁸.

La psicologia può dunque esser distinta: a) in una dottrina dell'anima (*Seele*), che si riferisce all'«essenza o sostanza e [alla] qualità dell'anima in sé» (e tale dottrina «costituisce propriamente una parte della metafisica o della filosofia naturale»); b) in una dottrina dello spirito (*Geist*) che, rivolgendosi all'attività e alle leggi di questa, costituisce la «psicologia vera e propria»⁹ come scienza autonoma e non come articolazione della metafisica.

³ M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie*, in «Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben», I (1851), 2, pp. 112-126, p. 115, tr. it. *Sul concetto e la possibilità di una psicologia dei popoli*, in Id., *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura*, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 59-76, p. 63.

⁴ *Ibidem*: «Oggigiorno si concederà volentieri che nessuna costruzione dei diversi *Volksgeister* e delle forze emergenti che si basi su qualche categoria già pronta di qualsivoglia specie potrà mai produrre dei risultati scientificamente fondati».

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 117, tr. it. p. 65.

⁷ *Ivi*, p. 117, tr. it. p. 65.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

Pur non potendosi parlare di una sostanza del *Volksgeist*, «per cogliere le leggi della sua attività, dobbiamo (...) fissare in ogni caso il concetto di soggetto come quello di un'unità determinata»¹⁰. Questo movimento «dalla sostanza al soggetto» può forse richiamare una certa ascendenza hegeliana del discorso di Lazarus. Tuttavia, sebbene Hegel costituisca un punto di riferimento costante per Lazarus come per Steinthal, ci pare opportuno chiarire le significative differenze concettuali che si celano dietro le apparenti affinità terminologiche.

Hegel, nella celebre *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* (1807), polemizzando contro una determinata nozione di «sostanza» (di ascendenza spinoziana ma rielaborata nel pensiero tedesco tra Settecento e Ottocento), difese l'idea secondo cui «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»¹¹. Nel ragionamento hegeliano la sostanza che va considerata come soggetto è l'intero, la totalità, l'assoluto, Dio. L'esposizione giustifica poi questo assunto, nella misura in cui tutte le figure limitate del dispiegarsi dell'assoluto sono superate-conservate nelle forme più elevate, fino al sapere assoluto.

Resta forse questa la nozione di «*Volksgeist* come soggetto» nella riflessione di Lazarus e Steinthal? È forse opportuna maggiore cautela. Abbiamo affermato in precedenza come Hegel costituisse per tali pensatori un punto di riferimento ineludibile sin dagli anni della loro formazione. Lazarus si formò alla scuola di Georg A. Gabler e Karl L. Michelet, mentre Steinthal a quella del linguista Karl W. L. Heyse. La formazione di entrambi avvenne però nell'epoca in cui infuriava la polemica di Trendelenburg nei confronti della logica hegeliana. Inoltre, l'influenza della filosofia di Johann Friedrich Herbart li rese scettici nei confronti dell'apriorismo delle costruzioni dialettiche, oltre che sensibili a interpretazioni non strettamente panlogiste di Hegel¹².

¹⁰ Ivi, p. 117, tr. it. p. 66.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu ediert, red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969-1971, 1989², III, pp. 22-23, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 13.

¹² A tal proposito può essere istruttivo ricordare l'opera in cui Steinthal trattò direttamente del sistema hegeliano, ossia *Die Sprachwissenschaft W. von Humboldts und die Hegel'sche Philosophie*, del 1848, tr. it. *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, a cura di A. Meschiari, Guida, Napoli 1998. Come richiamato da Meschiari, in questo testo colpisce la presenza di «temi» e del «linguaggio stesso di quella vivace polemica fra Trendelenburg e gli hegeliani». Anche secondo Steinthal, come per Trendelenburg, esiste nel sistema hegeliano una «frattura tra due opposte tensioni, tra la «costruzione dialettica del concetto» e «lo sviluppo genetico della cosa», tra pensiero e intuizione. Si veda a questo proposito l'importante lavoro di A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 100-101. Nell'opera del 1848, l'apprezzamento per il sistema hegeliano era accompagnato da una critica al suo apriorismo e dall'auspicio di un'unità di universale e particolare, di concetto e intuizione sensibile, non posta astrattamente, bensì secondo il punto di vista concreto di un «pensiero che guarda», o di un'«osservazione pensante», nella ricerca di un terreno di contatto tra Humboldt e Hegel che ne neutralizzasse le reciproche unilateralità. Si veda anche: C. Russo

Ora, se si vuol parlare di un'istanza hegeliana, se ne può parlare, per Lazarus come per Steinthal, solo accanto a un'opposta tendenza herbartiana¹³. In ogni caso, la prospettiva scientifica della *Völkerpsychologie* deve essere intesa non come una mera sommatoria delle due tendenze, ma come un'originale rielaborazione, impensabile senza riferimento allo specifico contesto nel quale essa fu formulata. Dunque, per Lazarus e Steinthal «il “soggetto” che deve prendere il posto della statica “sostanza” non è (...) quello astratto di stampo idealistico, ma il soggetto concreto della psicologia»¹⁴ di stampo herbartiano. Se per Hegel il soggetto processuale è l'Idea, qui il soggetto è sì spirito, ma non è il *Geist* hegeliano. Come osservato da Bondi, è già «spirito psicologicamente inteso», insieme al «movimento della natura», la cui processualità dev'esser colta geneticamente, spiegando «i rapporti psichici a partire dalla loro costituzione»¹⁵ e non a partire dall'automovimento dell'Idea.

Lo stesso soggetto concreto¹⁶, che va dunque distinto dal soggetto ideale, troviamo nella trattazione di Lazarus del 1851, nella quale vengono presentati alcuni temi fondamentali della considerazione *völkerpsychologisch*. L'indagine dovrebbe riguardare da un lato i rapporti soggettivi del *Volksgeist*, dall'altro i suoi rapporti oggettivi. Per Lazarus il *Volksgeist* come soggetto è il legame interiore «che fa della mera pluralità di individui un popolo», ovvero ciò che accomuna gli individui. Questa definizione potrebbe sembrare indeterminata, perché, data l'incalcolabile diversità degli individui, a tale soggetto corrisponderebbero predicati del tutto generici ed esso resterebbe una vuota astrazione. Tuttavia, così argomenta Lazarus, considerare l'attività del *Volksgeist* come qualcosa di comune agli individui non ci conduce affatto a un insieme vuoto, ma agli elementi più rilevanti della vita spirituale, che il *Volksgeist* produce e conserva. Lazarus si riferisce qui alla lingua, che conserva «l'intero tesoro di rappresentazioni e concetti», alle forme logiche del pensiero¹⁷ e inoltre a «costumi, consuetudini alimentari e modi di vestire, fino all'amministrazione del

Krauss – E. Massimilla, *La lettura steinthaliana di Humboldt tra Hegel e Kant*, in AA.VV., *Wilhelm von Humboldt, duecentocinquanta anni dopo. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2017, pp. 333-361, in particolare pp. 333-338.

¹³ Cfr. D. Di Cesare, “Innere Sprachform” Humboldts Grenzbegriff, Steinthals Begriffsgrenze, in «Historiographia Linguistica», XXIII, 1996, pp. 321-366, in particolare p. 326.

¹⁴ C. Russo Krauss, E. Massimilla, *La lettura steinthaliana di Humboldt tra Hegel e Kant*, cit., p. 340.

¹⁵ D. Bondi, *Heymann Steinthal. Umanità, esperienza e linguaggio*, in H. Steinthal, *Ermeneutica e filosofia del linguaggio*, Bompiani, Milano 2013, pp. 7-109, p. 34.

¹⁶ È noto come in Hegel tali termini assumano un significato assai diverso. Nella filosofia hegeliana, il «concreto» è dato dalla totalità delle determinazioni, mentre il fenomeno esperibile nell'esperienza sensibile è come tale astratto, in quanto risultato di una determinazione con cui l'intelletto separa il fenomeno dalla totalità, concepibile dalla ragione. Qui per soggetto concreto intendiamo il soggetto empirico considerato psicologicamente.

¹⁷ «Ciascuno a cui l'essenza della lingua appaia nella vera luce, riconoscerà che forme del discorso *fondamentalmente diverse* sono soltanto la manifestazione di forme del pensiero *fondamentalmente diverse*». M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie*, cit., p. 119, trad. it. p. 67

diritto e alla costituzione dello Stato, alla pratica delle arti, all'esercizio dei mestieri e alla cultura delle scienze, e infine alla religione»¹⁸.

Il *Volksgeist* così inteso si manifesta soltanto attraverso i singoli individui che agiscono. Si tratta allora di indagare il rapporto tra il *Volksgeist* e l'individuo, trovando le leggi della loro «interazione» (*Wechselwirkung*). Il modo in cui Lazarus descrive questa interazione deve molto alla lezione di Herbart: l'azione reciproca degli individui e della totalità è infatti illustrata per analogia con la dinamica delle rappresentazioni al livello della psiche individuale. Come al livello della psiche individuale possiamo descrivere, attraverso i rapporti reciproci tra le rappresentazioni, lo sviluppo di pensieri complessi, così i fenomeni sociali possono essere descritti attraverso nozioni analoghe (una nozione di grande importanza sarà quella di «condensazione»), sulla base dell'interazione tra gli individui. La *Völkerpsychologie* avrà dunque il compito di descrivere questa interazione più approfonditamente.

Quando questo compito [sarà] esaurito, quando grazie ad esso dai fatti della storia, in senso lato, ci si [rivelano] le leggi psicologiche della vita dei popoli, certamente queste [contribuiranno] molto a loro volta ad acutizzare il nostro occhio per i fatti e in particolare a condurlo sulla giusta via (...) Così si potrà produrre una storia dello sviluppo di una nazione o dell'umanità vera e buona, cioè davvero scientifica, solo quando possiederemo una psicologia dei popoli¹⁹.

La *Völkerpsychologie* si propose quindi di superare un'insufficienza della psicologia individuale già rilevata da Herbart. Nel suo *Manuale di psicologia* (1816), egli aveva affermato che «la psicologia rimane sempre unilaterale se considera l'uomo come isolato»²⁰, cercando poi di superare questa unilateralità con un'estensione della psicologia individuale ai fondamenti della politica. Tuttavia il tentativo di Lazarus e Steinthal non si limitò a una mera estensione del campo della psicologia herbartiana. A loro modo di vedere, era necessario individuare un diverso punto di partenza per la *Völkerpsychologie*, muovendo dall'uomo inteso come essere sociale. La *Völkerpsychologie* in tal senso non costituisce un caso speciale della psicologia individuale, ossia la sua applicazione alla politica e alle questioni sociali, ma una disciplina autonoma che si colloca accanto a essa.

Nell'articolo programmatico *Pensieri introduttivi sulla psicologia dei popoli* (1860), apparso sul primo numero della *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Lazarus e Steinthal tornavano a precisare l'oggetto e gli scopi della loro proposta scientifica. L'oggetto della *Völkerpsychologie* è lo spirito come «prodotto comunitario»

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, pp. 125-126, tr. it. p. 75.

²⁰ J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Hartenstein, V. Voss, Leipzig 1850, p. 166, citato in M. Lazarus, H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», I (1860), pp. 1-73, p. 4, tr. it. di D. Bondi, *Pensieri introduttivi sulla psicologia dei popoli come invito per una Rivista di psicologia dei popoli e linguistica*, in H. Steinthal, *Ermeneutica e filosofia del linguaggio*, cit., pp. 497-635, p. 503.

dell'attività umana²¹. Cooperando, gli esseri umani entrano in specifiche relazioni, che li condizionano sincronicamente (ciascun individuo è condizionato dagli altri) e diacronicamente (ciascun individuo è condizionato e condiziona a sua volta la tradizione).

Il rapporto del singolo con la totalità costituisce un problema fondativo della *Völkerpsychologie* e i suoi iniziatori cercarono di sviluppare la riflessione a riguardo a partire da molteplici punti di vista. È infatti necessario distinguere le forme più diverse che questa interazione singolo/comunità assume concretamente, perché ciascun individuo non si trova affatto in relazioni sempre uguali, «nella stessa connessione interna con tutti i suoi compagni e con ogni epoca del suo passato»²². L'ineducibile complessità dell'individuo è prodotta proprio dalla continua intersecazione di diversi livelli di interazione. Essa non va dunque concepita come un'astratta e schematica contrapposizione di individuo e totalità²³.

Nella conferenza del 1862 dedicata al «rapporto del singolo con la totalità», Lazarus passa in rassegna svariate modalità tramite cui si realizza un'unità e grazie a cui sussiste una determinata relazione tra le parti di un dato insieme.

La prima tipologia, che si incontra anche «allo stadio più basso della natura, nel regno dell'inorganico»²⁴, è quella del mucchio, ossia l'unità di un molteplice che, in ragione di un elemento comune a tutti i suoi componenti, si fa valere come unità.

Perfino il semplice mucchio di granelli di sabbia, ciascuno dei quali nella sua qualità fisica esiste per sé stesso senza alcun riferimento all'altro, diventa un'unità grazie alla regolarità proprio di queste qualità²⁵.

²¹ M. Lazarus, H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie*, cit., p. 3, tr. it. p. 501.

²² Ivi, p. 4, tr. it. 501.

²³ A tal proposito andrebbe considerato un passo polemico nei confronti dell'illuminismo radicale, di Rousseau e del protosocialismo, che ben illustra la necessità avvertita da Lazarus di concepire livelli intermedi di mediazione tra individuo e collettività: «Le idee francesi traggono origine da quel modo di vedere che vuole abrogare ciò che è storico e ricostruirlo di sana pianta; si vuole fare *tabula rasa* e in parte lo si è fatto; far ritorno alla natura e cominciare con la *ratio*, questo è il compito. Non solo l'entusiasta St. Simon, il fantasioso Fourier e l'impetuoso Babeuf, ma perfino il geniale e colto Rousseau, tutti quanti si inventano una natura e su questa finzione poetica, o piuttosto altrettanto poco poetica quanto poco pratica, fondano una nuova *ratio*. Ora, è vero che l'uomo deve vivere in società e viverci come uomo; ma la costruzione di questa società deriva da un'astratta contrapposizione fra individui e collettività; eliminando in tal modo il termine medio della famiglia, si misconosce semplicemente la circostanza di fatto naturale. Certo, lo stato attuale della società non è il prodotto di una ragione che crei liberamente e consapevolmente; ma è altrettanto certo che esso non è il prodotto di un ordinamento arbitrario. È assolutamente fuor di dubbio che l'umanità ha seguito su questo punto, e noi ancora oggi seguiamo, il corso e l'ordine della natura. E il risultato di quest'ordine, la convivenza nella famiglia e la conseguente articolazione della vita dello Stato nella vita familiare, è così immediato da apparire esso stesso come un ordine naturale, deviare dal quale sarebbe solo un'esigenza giustificata al servizio dell'idea», M. Lazarus, *Über das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit*, in «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», II (1862), pp. 393-453, pp. 405-406, tr. it. *Sul rapporto del singolo con la totalità*, in Id., *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura*, cit., pp. 87-140, 99-100.

²⁴ Ivi, p. 408, tr. it. p.102.

²⁵ *Ibidem*.

Questo tipo di unità, che nella natura si forma tra “atomi” identici, sembrerebbe riguardare anche quegli elementi della vita spirituale «comuni» a tutti i componenti dell’insieme, cui avevamo fatto cenno in precedenza: «uno di questi è, ad esempio, la lingua (...). Noi troviamo (...) già un’unità del *Volksgeist* derivante dalla semplice uguaglianza della parlata»²⁶. Tuttavia, continua Lazarus:

Anche se vogliamo fermarci alla lingua, prendendone però in considerazione una più altamente sviluppata, elaborata per la letteratura, è subito evidente che l’unità di cui si parlava, l’unità della massa, del conglomerato, della coesione, non basta affatto ad esprimere quella del *Volksgeist*. (...) Non ogni individuo può rappresentare l’intera lingua, e tuttavia essa ha la sua reale esistenza solo nella somma degli individui, e ciascuno prende parte ad essa o è parte del *Volksgeist* nella misura in cui questa come tutto e unità costituisce il soggetto della lingua. Quest’unità dev’essere di una specie diversa, così come e perché il rapportarsi degli individui al tutto è di un’altra specie²⁷.

A un’unità di carattere materiale, quella dei granelli di sabbia ammicchiati, subentra un’unità di carattere formale, «che si basa essenzialmente sulla diversa forma e posizione delle parti, l’azione di ciascuna dipende dall’altra e ingrana nell’altra, un’unità che consiste in una concatenazione di azioni individuali delle parti»²⁸. Si tratta del tipo di unità cui appartiene l’attività economica di un popolo, la sua vita politica, la sua cultura. Questi fenomeni sono da indagare volgendo lo sguardo a forme e funzioni, non al mero aggregato materiale.

Se l’impostazione di Herbart risentiva fortemente di un ideale scientifico modellato sulla scienza meccanicistica e si risolveva in una statica e in una dinamica delle rappresentazioni, ora subentra una concezione organica, che muove dall’uomo considerato quale essere sociale. Dal punto di vista di Lazarus il limite delle psicologie sviluppate fino a quel momento (compresa la psicologia herbartiana) è costituito dal prendere le mosse dai singoli «con la loro cultura e i loro principi, con il loro sapere e il loro volere, con le loro aspirazioni e le loro prestazioni come personalità individue, come singoli sviluppati». Muovendo da questi, si cerca poi di ricomporre «il concetto e l’essenza della totalità nella quale si combinano»²⁹. Ma ciò è un «errore madornale», perché «solo all’interno della società (...) i singoli acquisiscono e possiedono il contenuto spirituale anche della loro vita individuale» e «solo come membri della società (...) essi possiedono quella vita spirituale in virtù della quale esistono ed appaiono come persone individue»³⁰. Un uomo concepito fuori dalla società «sarebbe una semplice finzione che contraddice tutti i fatti»³¹, un’astrazione metafisica.

In una considerazione astrattamente metafisica, o risalendo all’origine reale, dovremo figurarci entrambi i membri del rapporto, il tutto e le sue parti, come senz’altro contem-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 410, tr. it. p. 103.

²⁸ Ivi, p. 412, tr. it. p. 105.

²⁹ Ivi, p. 418, tr. it. p. 111.

³⁰ Ivi, p. 418-419, tr. it. p. 111.

³¹ Ivi, p. 419, tr. it. p. 111.

poranei e contemporaneamente attivi; ma se prendiamo in considerazione un qualunque momento storico, dovremo affermare persino che: logicamente, temporalmente e psicologicamente, la totalità precede i singoli³².

In che senso, dunque, il «tutto» precede «i singoli», se il tutto esiste solo perché ci sono i singoli, senza i quali non avrebbe alcuna consistenza sostanziale? Assumendo una prospettiva storica, ciò sta a significare che il tutto, prodotto dall'interazione degli individui, organismo e non mera sommatoria meccanica di forze, si sviluppa come un «contenuto spirituale oggettivo, che diventa poi *contenuto, norma e organo* della loro ulteriore attività soggettiva»³³. Questo «spirito generato, creato, disponibile» assume nel discorso di Lazarus la designazione di «spirito oggettivo»³⁴.

Come già per sostanza e soggetto, occorre confrontare la concezione hegeliana dello spirito oggettivo con la risemantizzazione proposta da Lazarus nei suoi scritti.

In Hegel, lo spirito oggettivo è lo spirito che si manifesta «nella forma della *realtà*, come un *mondo* che lo spirito deve produrre e produce, nel quale la libertà è come necessità presente»³⁵, il cui compimento è «raggiunto solo nello Stato, nel quale lo spirito sviluppa la propria libertà ponendo in essere un mondo, un mondo etico»³⁶. Ma questa oggettività dello spirito è un'oggettività «soltanto posta», un oggettivo posto dal soggettivo. Soggettivo e oggettivo restano così separati e finiti e tale finitezza non può essere superata nella cattiva infinità di un continuo superarsi della posizione raggiunta. Ciò che è posto come finito dallo spirito dev'esser colto come «immediatamente essente»³⁷: occorre allora superare questa posizione nel punto di vista dello spirito assoluto, nell'unità di concetto e realtà, finito e infinito, soggettivo e oggettivo. L'inconciliabilità della vita storica dev'esser superata nello spirito assoluto, ossia al livello dell'arte, della religione e della filosofia. Lo spirito oggettivo è il farsi mondo etico dello spirito come diritto formale astratto, moralità ed eticità, ma la sua finitezza implica la necessità del suo superamento nell'assoluta identità di concetto e realtà.

Il concetto di spirito oggettivo per Lazarus (come poi successivamente per Dilthey) è ripreso prescindendo dalle maglie della costruzione dialettica ed estendendo il suo dominio dalla *Rechtsphilosophie* hegeliana a tutte le costruzioni culturali (e dunque anche all'arte, alla religione e alla filosofia). Tale ampliamento non costituisce una questione meramente terminologica. Includere in una nozione di spiri-

³² Ivi, p. 419, tr. it. p. 112.

³³ M. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (1865), in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», III (1865), pp. 1-94, p. 41, tr. it. *Alcuni concetti sintetici per una psicologia dei popoli*, in Id., *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura*, cit., pp. 87-140, p. 177.

³⁴ *Ibidem*, tr. it. p. 176.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, cit., X, p. 32, § 385, pp. 22-23; tr. it. di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Terza, *Filosofia dello Spirito*, Utet, Torino 1981, p. 100.

³⁶ Ivi, p. 34, §385Z, tr. it. p. 102.

³⁷ *Ibidem*.

to oggettivo anche quelle regioni che nel sistema hegeliano pertengono allo spirito assoluto significa emancipare la considerazione della vita etica dal ruolo di “grado intermedio” che la costruzione hegeliana le attribuisce. Inoltre, diventa possibile guardare arte, religione e filosofia non come ipostasi metafisiche la cui storia è costituita dal movimento dell’Idea, ma come prodotti storici, oggettivazioni dell’attività soggettiva umana³⁸.

Se in Hegel lo spirito oggettivo è designato come una «seconda natura»³⁹, la tematizzazione lazarusiana ci permette di enfatizzarne la normatività, posta al di qua di ogni pacifica conciliazione tra concetto e realtà. In Hegel l’enfasi è posta sull’elemento spirituale, che costituisce la negazione determinata di «ogni contenuto immediatamente sussistente»⁴⁰ e realizza un’autonomia concreta, non meramente formale. La “secondità” dello spirito rispetto alla prima natura fa qui tutt’uno con la sua signoria, che deve intendersi come *regno della libertà realizzata*. In Lazarus, invece, tale “secondità” costituisce semplicemente un’aggiunta: «alla necessità fisica si aggiunge quella storica, alla legge naturale si aggiunge quella spirituale»⁴¹.

Alla legalità naturale fisico-psicologica (nel senso della psicologia dell’anima, *Seele*) si aggiunge dunque una legalità storico-psicologica (nel senso della psicologia dello spirito, *Geist*) propria dello spirito oggettivo. Quest’ultimo non costituisce per Lazarus (ma non per Steinthal, il quale svilupperà diversamente questo punto) una sorta di «regno intelligibile», né in virtù del suo orientamento morale, né in ragione di una sua mera idealità⁴². «Da un lato», infatti, lo spirito oggettivo corrisponde a «elementi puramente spirituali: concezioni, convinzioni, disposizioni, forme di pen-

³⁸ Si vedano, infatti, le seguenti considerazioni di Tessitore valide, a mio avviso, anche ai fini di una migliore comprensione della tematica lazarusiana qui presente: «In Hegel, lo “spirito oggettivo” è “grado dello sviluppo dello spirito”, collocato tra lo “spirito soggettivo” e lo “spirito assoluto”, ossia in una posizione importante (come importante è sempre, nella dialettica hegeliana, il termine medio) ma non conclusivo e risolutivo, come lo “spirito assoluto” che risolve in sé lo spirito oggettivo e consente di raggiungere la “volontà universale razionale del soggetto singolo” in quanto compiutezza di quest’ultimo nel senso di ciò che garantisce “il ‘cammino’ su cui si costruisce la suprema realtà dello spirito”, “il sapere che lo spirito ha di se stesso come forza formatrice di ogni realtà”, che si sperimenta e si verifica compiutamente come datità, se si vuole anch’esso come creazione della vita (è la scoperta di Hegel) di cui l’uomo storico, fisico e morale è solo il gestore per consentire la conoscenza di sé dello “Spirito Assoluto”». F. Tessitore, *Trittico anti-hegeliano. Da Dilthey a Weber. Contributo alla Teoria dello Storicismo*, con una nota intr. di E. Massimilla, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, p. 54. Si veda anche A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., pp. 74-77.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in Id., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, cit., VII, p. 46, §4, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 27.

⁴⁰ Ivi, p. 49, § 5, tr. it. p. 28

⁴¹ M. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, cit., p. 42, tr. it. p. 177.

⁴² Al concetto di spirito oggettivo come regno intelligibile si rifarà invece Steinthal nella sua *Allgemeine Ethik*, Reimer, Berlin 1885. Cfr. A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit. p. 22, pp. 22n.-23n., pp. 72-85. Incontreremo nuovamente questo testo in relazione all’importante recensione a esso dedicata redatta da Simmel, della quale ci occuperemo nel capitolo successivo.

siero, modi del sentimento»⁴³; dall'altro, esso assume anche «incarnazioni reali o simboliche»⁴⁴: opere d'arte, documenti, scritti, prodotti dell'industria etc. Tali "incarnazioni" costituiscono l'oggettivazione dello spirito nel senso più stretto. Tra le prime oggettivazioni ideali e le seconde oggettivazioni materiali esistono poi diversi anelli di mediazione:

Da un lato gli strumenti in genere e le macchine insieme a tutti gli strumenti scientifici, nei quali lo spirito è oggettivato in maniera tale che al suo semplice *persistere* si aggiunge anche la durevole *efficacia*, condizionata solo dalla durevole conoscenza dell'uso. Dall'altro lato al contrario le istituzioni menzionate nel § 12⁴⁵ costituiscono un patrimonio e un'efficacia assolutamente vivi del pensiero, il quale nel connettersi a cose e circostanze materiali acquisisce soltanto una consistenza più solida e più oggettiva⁴⁶.

L'attività soggettiva degli esseri umani produce dei contenuti i quali – posseggano o meno un'esistenza materiale – assumono una valenza oggettiva che ne trascende la genesi. Questi contenuti sono condensazioni (*Verdichtungen*) del pensiero: come infatti avviene, ad esempio, a livello individuale nell'apprendimento⁴⁷ o intersoggettivamente nel linguaggio, così «la stessa condensazione del pensare – e perfino dell'agire – si compie nella storia per singoli popoli e finanche per l'intera umanità»⁴⁸. Questa *Verdichtung* si produce quando «concetti e serie concettuali, scoperti in tempi remoti» gradualmente diventano «patrimonio comune»⁴⁹. Questo patrimonio si condensa non solo in forme ideali, bensì anche nei

costumi e [nelle] istituzioni etiche d'ogni genere che porgono già pronto all'uomo il contenuto etico del suo tempo, prodotto di un lungo sviluppo spirituale e di un lungo lavoro storico, così come le opere d'arte, i monumenti del genio e dell'industriosità mettono al cospetto della sua anima la concezione estetica lentamente maturata delle cose divine ed umane, per elevare il suo animo, se è ricettivo, alla medesima altezza, e colmarlo della medesima idealità⁵⁰.

⁴³ M. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, cit., p. 53, tr. it. p. 188.

⁴⁴ Ivi, p. 54, tr. it. p. 188.

⁴⁵ Nel § 12 dello scritto qui considerato Lazarus si riferisce alle pubbliche istituzioni: «Le scuole, ad esempio, e tutti gli istituti artistici e scolastici, ma anche gli istituti amministrativi, le organizzazioni comunali di tipo civile e religioso, le libere associazioni con norme, condizioni e risultati esteriori, insomma tutto ciò che si designa come pubbliche istituzioni, dà vita ad una struttura oggettiva dello spirito, che è al tempo stesso impressa all'esterno. Di questo genere sono anche le forme della socievolezza con i loro motivi etici ed estetici. (...) Si può facilmente osservare che questo modo di esistenza dello spirito oggettivo è meno di tutti separato e indipendente dall'attività operosa e personale dei soggetti interessati, essendo piuttosto la sua conservazione condizionata da essa». Ivi, p. 52, tr. it. p. 187.

⁴⁶ Ivi, p. 54, tr. it. p. 189.

⁴⁷ L'esempio proposto da Lazarus è quello dell'apprendimento della matematica: i primi teoremi esigono un grande sforzo per il loro apprendimento, ma una volta appresi il loro contenuto *condensato* costituisce una tappa elementare per l'apprendimento ulteriore.

⁴⁸ Ivi, p. 54, tr. it. p. 77.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, pp- 57-58, tr. it. p. 81.

Si tratta di una condensazione non meramente individuale e soggettiva, ma «impersonalmente universale, oggettiva, di modo che soltanto il risultato di un processo storico viene accolto nell'anima» e designa «la cultura pubblica dell'epoca»⁵¹.

In sintesi: le scienze empiriche (storia, linguistica, etnografia, etc.) hanno manifestato l'esigenza di una scienza che abbia per oggetto le leggi secondo cui il loro materiale è prodotto. Lazarus e Steinthal hanno proposto di considerare il *Volksgeist* come il soggetto di tali produzioni e la *Völkerpsychologie* come la scienza dell'attività di tale soggetto. Il soggetto *Volksgeist* non può essere concepito scientificamente come un'entità metafisica per sé sussistente di per sé, come sostanza. Esso è composto dalla totalità del *Volk*, inteso come soggetto unitario, perché il risultato dell'azione combinata dei suoi elementi eccede la mera sommatoria delle azioni individuali.

Abbiamo distinto quindi la molteplicità di relazioni che l'individuo intrattiene con la totalità e abbiamo sottolineato come, nella connessione dell'agire soggettivo degli individui, si producano contenuti spirituali oggettivi, che non solo non hanno più nulla di soltanto individuale, ma non sono più meramente soggettivi. Essi diventano «contenuto, norma e organo» dell'ulteriore attività soggettiva e sono proprio i materiali delle scienze empiriche da cui avevamo preso le mosse.

Nella *Rektorsrede* bernese *Ueber die Ideen in der Geschichte*, pronunciata nel 1863 e pubblicata sulla *Zeitschrift* nel 1865, Lazarus tornava a trattare del ruolo enorme che «gli studi filologici»⁵² insieme alla «geografia, l'etnografia, l'antropologia fisiologica e psicologica, la linguistica e la mitologia, ma anche la statistica e l'economia politica»⁵³ hanno avuto per il processo di affinamento del «senso storico»⁵⁴. La storia non solo deve avvalersi dei contributi provenienti da queste scienze particolari, le quali si dotano di metodi sempre più rigorosi, ma proprio su questa traccia deve emanciparsi dall'arbitrio e dalla genialità del grande storico, costituendosi come scienza. Proprio «l'arte e la forza emergenti nell'indagine e nell'esposizione storica hanno notevolmente elevato anche i suoi compiti, portandoli più vicino a quelli di una vera e propria scienza»⁵⁵. Cosa dobbiamo intendere qui per vera e propria scienza? In realtà, la risposta di Lazarus rinvia non allo sviluppo delle scienze sopra nominate, bensì a quello delle *Naturwissenschaften*:

La fioritura poi delle stesse scienze naturali ha esteso anche al di là delle loro sfere la convinzione che si debba riconoscere sapere effettivo solo là dove si è in grado di penetrare i fenomeni non solo nella loro interezza e coesione, ma anche nelle loro singole parti elementari, non solo i fatti, ma anche le cause, non solo gli eventi composti, ma anche i processi elementari e la loro conformità a legge. Non poteva mancare un'eguale analisi dell'accadere sul terreno della storia, né il riconoscimento del compito necessario

⁵¹ Ivi, pp. 60-62, tr. it. p. 83.

⁵² M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, in «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», III (1865), pp. 385-486, p. 386, tr. it. *Sulle idee nella storia*, in Id., *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura*, cit., pp. 227-314, p. 228.

⁵³ Ivi, p. 387, tr. it. p. 229.

⁵⁴ *Ibidem*, tr. it. p. 228.

⁵⁵ *Ibidem*.

della ricerca di una sua legalità, se la storia non deve rimanere esclusa dalla comunità degli oggetti di un vero sapere⁵⁶.

È stato osservato come «nel discorso rettorale di Lazarus [agisse] un modello tipicamente positivistico di scientificità costruito sul tipo della scienza della natura in quanto scienza di leggi»⁵⁷. Le scienze storiche restano confinate al rango di «saperi preparatori rispetto alle scienze vere e proprie»⁵⁸. Se la storia intende diventare una scienza nel senso proprio del termine, allora essa dovrà costituirsi come sapere nomologico e, tra gli altri saperi preparatori, un ruolo privilegiato spetterà alla psicologia, «che ha posto il fondamento per una considerazione analitica della vita spirituale e ha indicato la via ad un'ulteriore esplorazione della legalità di ogni vita spirituale»⁵⁹. Come chiarito da Meschiari, la *Völkerpsychologie*, nel confrontarsi con i problemi di una fondazione scientifica della storia, aveva due compiti: in primo luogo, quello di delineare una «psicologia del lavoro storiografico»⁶⁰ che si confrontasse con la pratica concreta della *Geschichtsschreibung*, senza imporle criteri normativi dall'esterno⁶¹; in secondo luogo, quello di fornire il sapere preparatorio circa «la natura umana e il suo necessario sviluppo»⁶² alla vera scienza della storia. Questi due compiti potevano essere svolti mediante una «riflessione sul fare dello storico e sulle condizioni di possibilità di una scienza storica» e attraverso l'«individuazione di una oggettività storica ideale, originata dall'interazione sociale»⁶³.

Nella pratica storiografica, la differenza tra il metodo impiegato dalle scienze della natura e dalla storiografia si manifesta in tutta la sua evidenza. «La scienza cerca solo l'universale!»⁶⁴, tale è il modello di scientificità ricalcato sulle scienze della natura, che Lazarus si guarda dal contestare. Se ne deve concludere che quando «si dice che la scienza cerca solo l'universale e si afferma allo stesso tempo che la storia – come indagine, narrazione ed esposizione degli avvenimenti – è una scienza, o la prima o la seconda affermazione è priva di senso»⁶⁵. La storia nel senso della prati-

⁵⁶ Ivi, p. 387, tr. it. p. 228-229.

⁵⁷ G. Morrone, *Intuizione e interesse nella conoscenza storica. Il "primo" Croce e Windelband*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXX (2017), pp. 97-135, p. 100.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, p. 387, tr. it. p. 229.

⁶⁰ A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., p. 36.

⁶¹ Lazarus riafferma che «l'ufficio della storiografia (*Geschichtsschreibung*) è diverso da quello della scienza storica (*Geschichtswissenschaft*) che noi ci promettiamo e cerchiamo; si può scrivere storia senza possedere questa scienza». Tuttavia, se è vero che «storici di tutto rilievo camminano sullo stesso binario sul quale si muoverà la scienza storica», occorre far sì che questa corrispondenza di scienza storica e storiografia non sia affidata al «tatto geniale», ma a «una disciplina metodica», convertendo «la realizzazione sporadica del genio nel lavoro di una scienza particolare, consapevole, durevolmente e regolarmente crescente». M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, p. 416, tr. it. p. 254.

⁶² A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., p. 36.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, cit., p. 407, tr. it. p. 246.

⁶⁵ *Ibidem*.

ca storiografica «non ha mai a che fare con l'universale, ma con i fatti individuali, concreti»⁶⁶. Ciò non significa che essa si rivolga agli individui e non al tutto, ma che quel tutto di cui essa tratta è una «sintesi in una totalità»⁶⁷. Se la scienza lavora con concetti universali, che sorgono «per astrazione e induzione dal singolare»⁶⁸, la pratica storiografica invece si serve di appercezioni, condensazioni e supplenze, nozioni nelle quali il peso del magistero di Herbart più risalta agli occhi, eppure anche qui in una cornice teorica decisamente mutata.

Per quanto riguarda l'appercezione, ovvero il processo mentale per cui nuove masse rappresentative vengono comprese fondendosi a precedenti masse rappresentative, riconducendo così ciò che è ignoto a ciò che è noto, Lazarus afferma che l'attività psichica compiuta dallo storiografo nel trarre una narrazione storica dai fatti narrati consiste nella trasformazione di masse rappresentative date in altre rappresentazioni. La narrazione non riproduce, senza resti, l'intera configurazione dell'esperienza sensibile, ma *liberamente crea* «serie rappresentative, che contengono l'eguale valore delle masse di cui è formato il loro contenuto»⁶⁹. La libertà di cui qui parliamo non significa assenza di legalità. Proprio perché l'infinita molteplicità del sensibile non è riproducibile, il criterio di rielaborazione del singolo storiografo dipende dai suoi individuali modi di appercezione.

Perfino le forme e i moti più elementari del contenuto rappresentativo, che in apparenza sono già dati solo con esso, come ad esempio uguaglianza e diversità, coordinazione e divisione, connessione per causalità, dipendono non di meno dal termine di paragone in base al quale viene ricercata l'uguaglianza, dallo scopo in base al quale viene ricercato l'ordine, dipendono cioè da come sono individualizzate le categorie generali dell'appercezione nel caso specifico e nella particolare persona⁷⁰.

Il modo in cui i dati sensibili sono messi in forma è un modo individuale e specifico. Ciò vale fin dai testimoni oculari e non solo per esperienze di second'ordine come sono il riscontro di dati, documenti, studi. Anche dinanzi al medesimo evento, «ciò che molti hanno percepito con la medesima precisione verrà descritto da ciascuno secondo l'acutezza, la ricchezza e l'ordine delle sue categorie appercettive»⁷¹.

Condensazioni e supplenze sono altrettanto incisive nell'esposizione storica. Le prime, cui abbiamo già fatto cenno in precedenza (privilegiandone, per così dire, l'aspetto "oggettivo"), si verificano quando grandi masse rappresentative sono «condensate» in forma abbreviata, ma senza che nulla del loro contenuto vada perduto.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ Ivi, p. 247, tr. it. p. 408. La distinzione tra concetto universale (cui gli individui appartengono come esemplari indifferenti) e intero concreto (che contiene in sé la totalità delle determinazioni individue) sarà, com'è noto, centrale nella riflessione del neokantismo badense. Cfr. G. Morrone, *Intuizione e interesse nella conoscenza storica*, cit., pp. 107-108.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Ivi, p. 402, tr. it. p. 242.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Ivi, p. 404, tr. it. p. 243.

Le supplenze svolgono il compito di «supplire» a grandi masse rappresentative senza che il loro contenuto sia presente, ma presupponendolo, cosicché esso possa essere richiamato all'occorrenza alla coscienza.

Ora, la storiografia, nel fornire una rappresentazione sintetica di una totalità, e in particolare nel fornirla come narrazione ed esposizione degli avvenimenti, ritaglia necessariamente un corso ordinato a partire dall'insieme degli eventi. In ciò il mestiere del *Geschichtsschreiber* assomiglia a quello del poeta, sebbene diversamente da quello, non è solo un interesse estetico a guidarlo, ma anche il bisogno di una connessione causale.

Tanto al servizio di una pura integrazione del sapere del passato, quanto al servizio di un proficuo ammaestramento e condotta del futuro, lo spirito dello storico si adopera ad esporre i fatti in una connessione in cui gli uni appaiano come cause degli altri, questi come fondamenti e quelli come conseguenze, qui i mezzi e là i fini, nella quale, in breve, tutti compaiano nel comune concatenamento di causa ed effetto⁷².

La compresenza del bisogno estetico e del bisogno di una connessione causale (non meccanica) lascia trasparire una tensione tra la dimensione "artistica" della *Geschichtsschreibung* e la dimensione scientifica della *Geschichtswissenschaft*. È proprio la delimitazione di «un'oggettività storica ideale», secondo l'espressione di Meschiari, un'oggettività originata dalla interazione tra gli esseri umani, a dover fondare la pratica scientifica della storia. L'indagine di Lazarus circa le condizioni di possibilità di una scienza si colloca in un contesto di dibattito che si poneva al di qua della separazione netta di logica, psicologia e teoria della conoscenza, emersa in seguito in ambito neokantiano. Indagare le condizioni di possibilità della scienza storica, nella prospettiva qui delineata, non implica una trattazione critico-trascendentale, ma esige la delimitazione di quella oggettività storica ideale nell'ambito della quale determinati presupposti psicologici hanno validità.

Il duplice compito della *Völkerpsychologie* delimita un campo entro il quale l'oggettivazione condensata del *Volksgeist* nella storia diviene comprensibile e concettualizzabile entro leggi determinate. Una scienza della storia, dunque, è fondata sui modi di oggettivazione del *Volksgeist* e tra questi c'è la stessa forma empirica di apprensione del reale a opera della storiografia. Si afferma così che la scienza della storia è una scienza dell'universale, ma di un'universalità riferita a un campo delimitato⁷³.

⁷² Ivi, pp. 395-396, tr. it. p. 236.

⁷³ Ivi, p. 419, tr. it. p. 256: «Se abbiamo davanti una così grande e radicale individualità dei fenomeni nella storia, è perché essa è essenzialmente condizionata dalla diversità dei processi psichici, dalle loro diverse forme superiori o inferiori. Ma queste forme non sono esse stesse senz'altro individuali, ma in parte sono immediatamente universali (solo che con un universale non si deve pensare ad una universalità tout court assoluta, abbracciante ogni vita psichica, bensì ad una universalità valida in sfere diverse ma delimitate), in parte sono forme, pur sempre dominanti ambiti estesi, risultate indirettamente dalla combinazione di universalità superiori, e per questo sono individualizzate o secondariamente universali».

Bisogno estetico e bisogno causale non si armonizzano pacificamente così come non si armonizzano pacificamente idea e realtà. Il bisogno causale inteso in senso *völkerpsychologisch* per così dire “indirizza” il bisogno estetico nella selezione del dato, la quale non può essere arbitraria. D'altra parte, questo bisogno causale non può ridursi ad un'esposizione meccanica, la quale non susciterebbe il nostro interesse. Richiamandosi a Humboldt, Lazarus afferma come «la comprensione della storia e la sua raffigurazione come risultato della causalità meccanica sono soltanto una forma inferiore di conoscenza, in relazione al valore e alla verità». Noi piuttosto avvertiamo il bisogno di apprendere dalla storia «che cosa in essa si mostra come prodotto dell'idea, e solo perché è un prodotto dell'idea noi lo cerchiamo», pertanto – ecco il criterio di selezione – «tutto quel che nella storia non deriva dall'idea o che non conduce alla sua conoscenza è estraneo, indifferente»⁷⁴.

L'esposizione della storia non appare dunque determinata dall'arbitrio, da un mero criterio soggettivo, perché «le idee non costituiscono soltanto il valore, ma anche l'essenza della storia; esse non sono semplicemente l'obiettivo, ma anche i punti di partenza e di arrivo, non sono soltanto fini, ma principi della storiografia, perché sono anche i principi, le fonti della vita storica»⁷⁵. Selezionando il materiale muovendo dalle idee, non scegliamo arbitrariamente un criterio di valore qualsiasi. Semplicemente, riconduciamo la vita storica alla sua genesi, intendendola come una produzione del *Volkgeist*. Ciò non significa che nella storia non sia presente anche una causazione di carattere meccanico, ma soltanto che «una causalità meccanica conforme a legge (...) è uno soltanto dei modi in cui le cose sono reciprocamente connesse tra loro»⁷⁶, un modo che appare, al nostro sguardo interessato, subalterno alla connessione tramite le idee. Ancora più precisamente, Lazarus afferma che «la legalità che la scienza storica ha da esaminare è molteplice, secondo la specie e la quantità delle condizioni da cui traggono origine gli avvenimenti storici»⁷⁷. Ciò significa che la scienza della storia ha per condizione l'edificio delle altre scienze a lei connesse. Anche le «condizioni geografiche, fisiologiche, economiche, per conto loro e in reciproca compenetrazione, e poi ancora fatti antropologici» compongono l'intreccio complesso della storia dell'umanità, insieme ai processi psicologici. Sono questi ultimi, e in particolare «quelli che hanno luogo non nei singoli uomini in quanto tali, ma in una qualche totalità, e che si manifestano come vita spirituale comune, associata, prodotta soltanto nella e dalla comunità»⁷⁸, a costituire l'elemento cui è attribuito un rango superiore. Essi hanno in quelle condizioni e in quei fatti «fondamenti e riferimenti reali»⁷⁹, ma la scienza storica sostenuta dalla considerazione *völkerpsychologisch* può insegnare a tutte quelle scienze particolari «la loro

⁷⁴ Ivi, p. 399, tr. it. p. 239.

⁷⁵ *Ibidem*, tr. it. pp. 239-240.

⁷⁶ Ivi, pp. 399-400, tr. it. p. 240.

⁷⁷ Ivi, 420, tr. it. p. 257.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

congiunzione e compenetrazione sotto l'aspetto particolare dello svolgimento nella successione temporale»⁸⁰. Per questo motivo, «fra le scienze ausiliarie di cui la scienza della storia ha da servirsi per la spiegazione dei suoi fatti, la psicologia sta però in testa a tutte, poiché ogni accadere nella società umana e ad opera sua o conduce alla formazione di processi psichici e ad essa deriva»⁸¹.

In sintesi, possiamo affermare che per Lazarus la storia e la società vanno considerate oggettivazioni dell'attività umana, che avvengono secondo leggi proprie, che devono essere oggetto di una scienza, la *Völkerpsychologie*. Essa è scienza dello spirito nella misura in cui, in senso proprio, ha a che fare con uno spirito, il *Volksgeist*. Solo come oggettivo posto da un soggettivo, come prodotto del *Volksgeist*, i contenuti della vita storico-sociale assumono valore: essi non attingono mai a un regno intelligibile di valori, ma sono ricondotti alla vita spirituale umana⁸², alla piena mondanità.

2. *Wilhelm Dilthey: critica della filosofia della storia e della sociologia*

La *Völkerpsychologie* aveva posto problemi di grande rilievo, anche se le sue soluzioni potevano risultare insoddisfacenti. Restavano infatti aperti problemi quali il rapporto tra la psicologia individuale e quella del *Volksgeist* e, corrispondentemente, il rapporto tra individuo e totalità storico-sociale. Inoltre non era sufficientemente chiarito lo statuto delle oggettivazioni dello spirito e il loro carattere normativo, restavano imprecisati il posto della psicologia nel sistema delle scienze e il suo rapporto con la storia.

In generale, tali problemi rimandavano all'esigenza di fondare quelle scienze particolari che avevano preso il posto delle costruzioni metafisiche. Se il problema della fondazione della conoscenza scientifica della realtà storico-sociale condusse Steinthal e Lazarus alla *Völkerpsychologie*, dinanzi alla stessa questione Wilhelm Dilthey intraprese un progetto diverso, che muoveva da una prospettiva critico-trascendentale, per quanto riformata. Dilthey si volgeva così alla fondazione delle scienze particolari nella complessa articolazione di un sistema di scienze dello spirito.⁸³

Nel *Discorso inaugurale all'Accademia delle Scienze* (1887), Dilthey ricordò con queste parole il suo approdo a Berlino:

⁸⁰ Ivi, p. 421, tr. it. p. 258.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., p. 32: «Alla hegeliana *Philosophie der Geschichte*, a cui interesserebbe soltanto lo sviluppo dell'Idea nella rappresentazione del processo dialettico, essi contrapponevano la loro psicologia in quanto scienza che mira a ricondurre agli uomini, ai soggetti agenti, a proposito dei quali soltanto essi ritenevano possibile parlare di leggi analogamente a quanto avveniva nelle scienze naturali. La storia poteva essere compresa solo a partire dall'uomo sociale, dalla società umana, secondo le leggi psicologiche generali a cui lo spirito umano è sottoposto».

⁸³ Cfr. F. Tessitore, *Introduzione a Lo Storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 99-100.

Quando ero studente qui a Berlino mi circondava ancora la Scuola storica. Da essa erano condizionati Böckh, Ranke, Ritter, Trendelenburg, anche se in sensi diversi. Il mio primo lavoro tentava, sulla base delle sue carte, una storia evolutiva di Schleiermacher. L'individuo significativo non è soltanto il corpo fondamentale della storia, bensì, in un certo senso, la suprema realtà di essa. Infatti, mentre l'intera natura è soltanto fenomeno e rivestimento di qualcosa di inafferrabile, è nell'individuo soltanto che noi sperimentiamo la realtà nel senso pieno; noi lo vediamo dall'interno e non solo lo vediamo ma lo viviamo. Volevo poi studiare come elementi culturali del tutto diversi si formino, in un tutto, nell'officina di un tale significativo spirito singolo, un tutto che, a sua volta, reagisce nella vita. Ho iniziato così a trovare un fondamento delle scienze particolari dell'uomo della società e della storia e cerco per esse un fondamento e una connessione nella esperienza, indipendentemente dalla metafisica⁸⁴.

Già dagli anni dei suoi studi ad Heidelberg, reagendo all'insegnamento di Kuno Fischer, Dilthey aveva maturato un'ostilità nei confronti della costruzione sistematica di Hegel. Questa fondamentale istanza anti-hegeliana fu rafforzata a Berlino, a contatto con la proposta di Trendelenburg e della scuola storica. Il progetto diltheyiano di fondazione delle scienze dello spirito muoveva infatti dalla straordinaria esperienza intellettuale della cosiddetta "scuola storica", da cui avevano mosso i loro passi anche Lazarus e Steinthal (con cui, in fondo, la riflessione diltheyiana condivide il terreno di coltura). Se dagli insegnamenti di Trendelenburg Dilthey trasse una durevole ostilità nei confronti della logica dialettica (ostilità che resisterà anche alle tarde rimeditazioni dell'opera hegeliana), dalla scuola storica ricavò un punto di vista di ordine generale sull'intero delle scienze dello spirito, ossia il punto di vista della coscienza storica.

Si tratta di influssi estremamente noti a ogni ricostruzione del pensiero diltheyiano⁸⁵. Non sempre è tematizzato, invece, se non limitatamente alle opere esplicitamente dedicate all'ambito della psicologia, il rapporto di Dilthey con la tradizione herbartiana. La prossimità teorica e personale di Wilhelm Dilthey a Moritz Lazarus negli anni Cinquanta è da contestualizzare, come osservato da Cacciatore, «non tanto e non soltanto»⁸⁶ nell'ambito di «una generica disposizione diltheyiana per gli "ideali" scientifici»⁸⁷ quanto piuttosto nell'ambito di «un tentativo, variamente articolato, di costruzione critica e scientifica del mondo umano e, in ultima istanza, della stessa filosofia»⁸⁸.

⁸⁴ W. Dilthey, *Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften* (1887), in *Gesammelte Schriften*, V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart 1957, pp. 10-11, tr. it. *Discorso inaugurale all'accademia delle scienze*, in Id., *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Morano, Napoli 1975, pp. 129-131, p. 130.

⁸⁵ Cfr. F. Bianco, *Il giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*, a cura di A. Bianco, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 27-150.

⁸⁶ G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., p. 71. Ma sul rapporto tra la *Völkerpsychologie* si tengano presenti anche C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1973, pp. 5-6 e A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 32-34.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

Il confronto critico con la tradizione “herbartiana”, e col rapporto da questa istituita tra la psicologia e la storia, è un’utile chiave d’accesso all’itinerario teorico diltheyiano. A questo proposito, Hans-Ulrich Lessing ha distinto quattro fasi del rapporto diltheyiano con la *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal: una prima fase, risalente agli anni ’50, segnata da una certa prossimità teorica e personale tra Dilthey e Lazarus; una seconda fase di progressivo distanziamento, a partire dal 1858; una terza fase, inaugurata dalla fondazione della *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* e caratterizzata dalla più netta ostilità nei confronti del progetto di Lazarus e Steinthal; una quarta fase, negli ultimi anni di vita di Dilthey nei primi del Novecento, in cui emerge una nozione di spirito oggettivo che avvicina Dilthey molto più alla prospettiva di Lazarus e Steinthal che non a quella di Hegel⁸⁹.

I primi aforismi del periodo berlinese costituiscono un interessante documento, non perché offrano una presa di posizione netta, ma perché testimoniano il confronto critico, all’altezza degli anni Cinquanta, con la psicologia herbartiana.

In un aforisma nel quale discute l’intenzione di Herbart di «condurre una ricerca che eguagli la ricerca naturale»⁹⁰, Dilthey riscontra il limite dell’impostazione della psicologia herbartiana proprio nell’aver avuto in mente sempre e soltanto il metodo scientifico-naturale.

In un altro aforisma, nel quale Dilthey si pone il problema di una storia dei dogmi religiosi, egli riconduce tale storia dei dogmi alla prospettiva di una «scienza evolutiva delle visioni del mondo»⁹¹. Egli ritiene che questa scienza evolutiva esiga la «deduzione psicologica»⁹² delle categorie che compongono la visione del mondo. Come egli spiega in un aforisma successivo, la spiegazione psicologica consiste nella deduzione a partire «da interni moventi dell’animo» e non «dalla situazione del mondo», nella misura in cui «i pensieri filosofici sono pensati come prodotti, non da rapporti reciproci tra i pensieri già pensati, ma da interni impulsi»⁹³.

⁸⁹ H.-U. Lessing, *Le rapport critique de Dilthey à la Völkerpsychologie de Lazarus et de Steinthal*, in AA.VV., *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, sous la direction de C. Trautmann-Waller, CNRS Éditions, Paris 2004, pp. 149-164, p. 151. Dello stesso autore si considerino anche le *Bemerkungen zum Begriff des „objektiven Geistes“ bei Hegel, Lazarus und Dilthey*, in «Reports on Philosophy», IX (1985), pp. 49-62 e l’articolo dedicato a *Dilthey und Lazarus*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», III (1985), pp. 57-82, con i quali è possibile seguire il rapporto critico di Dilthey con la *Völkerpsychologie* lungo quasi tutto il suo percorso teorico.

⁹⁰ J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Erster synthetischer Theil (1824)*; in Id., *Sämtliche Werke. In Chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 voll., Langesalza 1882-1915, V, p. 179, citato in W. Dilthey, *Frühe Aphorismen aus Berliner Zeit (vor 1860)*, in Id., *Gesammelte Schriften, XVIII. Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und er Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 202-212, p. 202, tr. it. *Primi aforismi del periodo berlinese (pre-1860)*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 41-52, p. 41.

⁹¹ W. Dilthey, *Frühe Aphorismen aus Berliner Zeit (vor 1860)*, cit., p. 203, tr. it. p. 42.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, p. 204, tr. it. p. 43. Cfr. H.-U. Lessing, *Dilthey und Lazarus*, cit., pp. 74-75.

È evidente come qui Dilthey sia debitore più della lezione di Wilhelm von Humboldt che non di quella herbartiana, con cui è anzi in aperta polemica: non rapporti reciproci tra pensieri già pensati, ma interni impulsi dell'animo costituiscono la reale *spiegazione psicologica*. Però, se le forze sono le «maniere di effettuazione dello spirito», queste offrono anche le leggi della storia delle visioni del mondo, entro cui agiscono. Infatti, come «l'intera natura corporea è dominata da leggi di movimento, così da leggi di movimento sia pure, come è ovvio, essenzialmente diverse, è dominata la vita spirituale»⁹⁴ e ciò non solo al livello della coscienza individuale, ma anche al livello delle nazioni o delle epoche, nella misura in cui «anche a proposito di una nazione o un'epoca si può parlare di autocoscienza»⁹⁵.

In questo tentativo di trovare le leggi del mondo spirituale Dilthey ritenne di poter guardare a Lazarus e Steinthal, come mostrato da una lettera ai suoi genitori risalente alla primavera del 1858, nella quale è evidente il suo interesse per il progetto scientifico della *Völkerpsychologie*.

Dall'inizio dell'anno prossimo [Lazarus] curerà con Steinthal una rivista: *Völkerpsychologie e Filosofia del linguaggio*, ed è assai ispirato da molte nuove idee, che si toccano molto ravvicinatamente con il mio proprio modo di considerare le cose storiche. Egli condivide con me la convinzione che i movimenti della storia siano dominati da leggi che sono conoscibili come le leggi della natura⁹⁶.

Lessing ha richiamato l'attenzione verso una lettera di poco successiva, dove tale «stupefacente credo positivista» fa posto a «un apprezzamento già più diversificato»⁹⁷ circa la *Völkerpsychologie* e il suo promotore Lazarus.

[Lazarus] è su una strada molto affine ai miei pensieri con una scienza, che egli chiama *Völkerpsychologie*, e discuto con lui molto animatamente a riguardo. Col nuovo anno vuole curare con Steinthal una rivista di "*Völkerpsychologie e linguistica*". Sono molto curioso di cosa ne verrà fuori. Forse lo dissuaderò anche dal confuso concetto di "*Völkerpsychologie*". Quantomeno finora l'ho portato a dubitare della correttezza di queste espressioni e della delimitazione di queste ricerche⁹⁸.

In questo periodo della sua produzione, le crescenti perplessità di Dilthey possono essere desunte soltanto di seconda mano o per vaghi accenni nei suoi scritti. I testi pervenutici risalenti alla metà degli anni Sessanta lasciano supporre che fosse nelle sue intenzioni una trattazione critica della *Völkerpsychologie*, come mostrato dal suo riferirsi a questa come a una delle «filosofie della storia» a lui contemporanee (accanto a quella di derivazione hegeliana e a quella positivistica) nel *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* del 1865. Tanto la filosofia

⁹⁴ Ivi, p. 206, tr. it. p. 45.

⁹⁵ Ivi, p. 205, tr. it. p. 44.

⁹⁶ W. Dilthey, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Leipzig und Berlin, Teubner 1933, pp. 49-50 (tr. mia).

⁹⁷ H.-U. Lessing, *Le rapport critique de Dilthey à la Völkerpsychologie de Lazarus et de Steinthal*, cit., pp. 149-164, p. 152 (tr. mia).

⁹⁸ W. Dilthey, *Der junge Dilthey*, cit., p. 51.

della storia hegeliana, quanto la storia *als strenge Wissenschaft* positivista, le quali pretendono di scoprire il criterio ordinatore del corso necessario e progressivo della storia, costituiscono notoriamente bersagli polemici di Dilthey nelle sue opere più note. Qui entrambe sono affiancate a quella filosofia della storia che intende fondare la storia nella psicologia, ritenendo che quest'ultima ne contenga i «fondamenti esplicativi», ossia la *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal⁹⁹.

In una lettera dell'estate del 1866, Dilthey dà notizia ai suoi genitori di aver redatto il progetto di un'opera «contra Lazarum et lazaristas, Millium etc.», la quale avrebbe dovuto intitolarsi «Sullo studio degli uomini e della storia»¹⁰⁰. Di tale progetto ci sono pervenuti alcuni frammenti contenuti ora nel diciottesimo e nel diciannovesimo volume delle *Gesammelte Schriften* di Dilthey¹⁰¹.

Da un'analisi di questi scritti, si può vedere come la polemica contro il positivismo da una parte, e contro la proposta di fondare le scienze storiche sulla psicologia esplicativa dall'altra, costituisca il punto d'avvio del progetto teorico della piena maturità di Dilthey, vale a dire la ricerca logico-gnoseologica circa il fondamento delle scienze dello spirito.

L'esigenza di riformare la logica partendo dal «fatto» costituito dalle scienze particolari dello spirito condusse Mill, Buckle e la loro scuola a credere che tale riforma sarebbe stata possibile soltanto mediante una «trasposizione dei metodi delle scienze naturali»¹⁰². Dilthey osserva come la limitatezza di questo punto di vista stia nel non aver considerato il modo specifico in cui ci sono dati i fenomeni del campo delle scienze dello spirito. Se dobbiamo interrogarci su come ci sono dati i fenomeni nel campo delle scienze dello spirito (aspetto gnoseologico) e attraverso quali operazioni essi possano essere trattati (aspetto metodologico), ci scontriamo con una prima difficoltà nel fatto che «la nostra intuizione è chiara solo per noi»¹⁰³ ed è «disponibile e presente per gli altri solo nel linguaggio»¹⁰⁴. In primo luogo bisogna quindi tener presente che il linguaggio «non esprime [la nostra intuizione] senz'altro e senza

⁹⁹ W. Dilthey, *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (Für Vorlesungen) (1865), in Id., *Gesammelte Schriften*, XX. *Logik und System der Philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur Erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie* (1864-1903), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 19-32, in particolare pp. 30-31. Cfr. A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., pp. 33-36.

¹⁰⁰ W. Dilthey., *Der junge Dilthey*, cit., p. 218.

¹⁰¹ W. Dilthey, *Über das Studium des Menschen und der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, XVIII, cit., pp. 1-2; Id., *Einleitung in das wissenschaftliche Studium des Menschen, der Gesellschaft und Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, XVIII, cit., pp. 2-16; Id., *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften (vor 1880)*, in Id. *Gesammelte Schriften*, XIX. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 1-57, di cui è apparsa una tr. it. parziale in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, cit., pp. 71-78.

¹⁰² Ivi, p. 2, tr. it. p. 72.

¹⁰³ Ivi, p. 3, tr. it. p. 73.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

alcun resto, bensì la sottopone ad una serie di operazioni, e grazie a tali funzioni spirituali le intuizioni vengono espresse in parole»¹⁰⁵.

I concetti linguisticamente espressi non offrono le intuizioni immediatamente, ma le sottopongono a operazioni che lasciano come un resto la loro unicità rapsodica. Essi esprimono «lo stesso» che è «visibile e significativo anche per altri e perciò, ai fini della comprensione reciproca con essi, bisognoso di una designazione»¹⁰⁶. Combinando le designazioni in un tutto chiuso, il linguaggio delimita «anche nell'espressione ciò che è determinato nel fenomeno»¹⁰⁷, dando forma alle proposizioni.

Il giudizio è la funzione logica che pervade l'intero linguaggio, la «funzione-base del nostro pensiero»¹⁰⁸, con cui esprimiamo l'intuizione «in quanto colleghiamo in enunciati le designazioni che riassumono casi o parti e modificazioni di questi fenomeni, ossia in modo tale che un soggetto venga determinato tramite un enunciato»¹⁰⁹. Tuttavia, tale funzione logica è estremamente inadeguata all'espressione dell'intuizione: «né quella designazione è in grado di esprimere sufficientemente le singole e distinte parti delle intuizioni, né la forma delle serie enunciative può in qualche modo corrispondere all'intersecarsi delle sensazioni in una totalità di intuizione»¹¹⁰. Da ciò se ne conclude che «le intuizioni sono ineffabili»¹¹¹. Eppure, per quanto esse siano ineffabili, è un fatto che esse premono da ogni parte per venire all'espressione. Tale «bisogno dell'anima di esprimere intuizioni» sta all'origine delle forme d'arte e «si amplia fino a diventare un bisogno scientifico»¹¹². È qui che si raggiunge la posizione dalla quale «è possibile dominare con lo sguardo la diversità di fini delle diverse scienze»¹¹³.

In certi casi avviene «l'intuizione complessiva di un'individualità»¹¹⁴, nella cui apprensione è presente «un interesse scientifico che si appaga di sé stesso». Per converso, un altro «grande ambito di entità ed eventi»¹¹⁵ è costituito da «puri casi di qualcosa di comune, astratto, rispetto al quale le differenze tra gli esemplari, il diverso nei singoli processi, sfumano e si confondono in una totale indifferenza»¹¹⁶. Certo, si tratta di una distinzione «fluida» ed è «appropriato osservare come delle entità passino da un modo della ricerca all'altro»¹¹⁷.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ Ivi, p. 4, tr. it. p. 73.

¹⁰⁸ Ivi, p. 4, tr. it. p. 74.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² Ivi, p. 5, tr. it. p. 75.

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ Ivi, p. 6, tr. it. 75.

¹¹⁶ Ivi, p. 6, tr. it. pp. 75-76.

¹¹⁷ Ivi, p. 6, tr. it. p. 76.

Apprendiamo nella forma del concetto ciò che resta uniforme nel cambiamento e diamo un compimento a tale apprensione classificando i concetti; le regole secondo cui avvengono i mutamenti sono le leggi. Ma procedendo così ci troviamo innanzi a concetti e leggi dei quali non si dà intuizione: «entrando del regno della scienza, mi trovo in un mondo di legami e relazioni costruite artificialmente, cosicché quelli che ormai sono gli organi costituiti della scienza non corrispondono affatto alle percezioni sensoriali»¹¹⁸. Ma se questo è il modo di procedere delle «scienze rigorose», si incontrano sin dall'inizio difficoltà per la storia.

Il nostro originario interesse era rivolto sia verso l'*unicum* incomparabile, sia verso un complesso di classi e leggi costruito per astrazione. Le difficoltà sembrerebbero¹¹⁹ presentarsi per quella concezione della scientificità della storia che non rinuncia alla conoscenza dell'*unicum* incomparabile. «L'esposizione tradizionale delle operazioni logiche è incompleta»¹²⁰ perché dà per ovvio soltanto quel cammino ascensionale che va dalla singola intuizione chiara per me alla legge generale, alla connessione dell'uniforme, la quale a sua volta dovrebbe spiegare ogni singolo elemento del mondo percepito. Quella unilateralità della logica «si radica sin nei processi più elementari e rende unilaterale la stessa dottrina del giudizio»¹²¹, ma «le intuizioni storiche, che sono espresse in una proposizione, non sono i giudizi nel semplice senso della logica»¹²².

Sin nei processi elementari, cioè nell'espressione dell'intuizione di qualcosa di unico, è radicata una peculiarità dell'intuizione storica, che rende insufficiente la sua espressione nella forma del giudizio «nel semplice senso della logica»¹²³. Quella configurazione della logica, valida entro i limiti delle scienze naturali, non regge alla prova delle scienze dello spirito, soprattutto in considerazione del fatto che per la spiegazione di quell'*unicum*, anch'esso trasfigurato in un'entità fittizia, essa ci fornisce soltanto concetti astratti. Occorre volgersi al vissuto, ricercare una «spiegazione psicologica», ma certo non nel senso della psicologia herbartiana.

Dilthey difende col suo metodo la «connessione dello studio dell'uomo con quello della storia»¹²⁴, ma nel far ciò si contrappone anche alla *Völkerpsychologie*, che non era stata in grado di approdare alla vera nozione di storicità. Dilthey non può trovare soddisfacente una psicologia esplicativa che si dota di un apparato ipotetico-deduttivo astratto dalla concreta storicità del vissuto: «la psicologia per intero come scienza esplicativa è impossibile a causa dell'accumulazione di ipotesi che essa deve cagionare»¹²⁵.

¹¹⁸ Ivi, p. 8, tr. it. p. 78.

¹¹⁹ Purtroppo il manoscritto conservato contiene una lacuna proprio in questo punto decisivo.

¹²⁰ Ivi, p. 2, tr. it. p. 72.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Ivi, p. 8, tr. it. p. 78.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ W. Dilthey, *Einleitung in das wissenschaftliche Studium des Menschen, der Gesellschaft und Geschichte*, cit., p. 3 (tr. mia).

¹²⁵ *Ibidem*.

La psicologia esplicativa herbartiana (e lazarusiana) non offre nulla che somigli alla *vera spiegazione psicologica*, ossia a una spiegazione proveniente da *interni motivi dell'animo*, ma piuttosto cerca di ricavare questi ultimi, «la cui origine va ricondotta alle loro connessioni più profonde, dalle semplici leggi del sapere psichico fondamentale»¹²⁶.

Negli appunti e abbozzi sin qui considerati emerge l'insufficienza di una considerazione rigidamente causalistica dell'individuo psico-fisico, oggetto delle scienze politico-morali. Infatti, seguendo questa impostazione, ci troviamo dinanzi a una copia sbiadita del mondo fenomenico, priva dei suoi elementi individuali. Le scienze dell'uomo e della storia (che in seguito Dilthey chiamerà scienze dello spirito, *Geisteswissenschaften*) non potrebbero soddisfare il loro interesse scientifico se si attenesero a questo mondo privo di linfa vitale.

Il rigetto dell'unilateralità della considerazione causalistica comporta conseguenze rilevanti per le scienze dello spirito, chiamate a passare dall'individuo in senso logico all'individuo vivente e, parallelamente, dai processi psicologici elementari a "fattori psicologici radicati nella natura umana". Nel capitolo settimo del saggio del 1875 *Sullo studio della storia delle scienze umane, sociali e politiche*, confrontandosi con l'economia politica classica (Smith) e con esponenti della scuola storica dell'economia (Roscher, Knies, Arnold), Dilthey contesta il tentativo di dedurre psicologicamente i fattori della vita attiva della società. Un tale procedimento spiega «l'origine degli ordinamenti sociali» ricorrendo «all'escogitazione di istinti innati, che al dato di fatto dell'esistenza di tali ordinamenti sociali aggiungono solo la facoltà di questi stessi di assumere come una sorta di mitica forza delle idee»¹²⁷. Gli impulsi interni dell'anima sono qui supposti metafisicamente, e l'individuo portatore di tali impulsi resta staccato dagli ordinamenti sociali che da quegli impulsi dovrebbero risultare. Ma «è un falso individualismo distaccare gli individui – che sono elementi della interazione sociale – da quest'ultima e dotarli di istinti innati»¹²⁸. Quell'«originale e isolato individuo»¹²⁹ che costituisce la condizione ipotetica, posta al di sopra delle nostre esperienze, di una deduzione psicologica degli ordinamenti sociali, semplicemente non esiste «in nessun luogo»¹³⁰. Nelle nostre esperienze ci misuriamo con «individui» o «gruppi di individui» quali ci sono dati nell'interazione sociale. Solo questi individui, divenuti e divenienti, non fantasticamente «originari», «formano i soggetti per le affermazioni di una scienza esatta»¹³¹. Al contrario, i soggetti «astratti e indeterminati dalla sfera del concetto, ai quali, particolarmente dopo Hegel si sono abituate le scienze sto-

¹²⁶ W. Dilthey, *Frühe Aphorismen aus der Berliner Zeit*, cit., p. 210, tr. it. p. 49.

¹²⁷ W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), in Id., *Gesammelte Schriften*, V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. pp. 31-73, pp. 59-60, tr. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, cit., p. 101.

¹²⁸ Ivi, p. 60, tr. it. p. 101.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

rico-politiche, devono essere sempre più eliminati, così come da lungo tempo è accaduto nelle scienze della natura»¹³².

Volgendosi alla sostituzione dei soggetti astratti con gli individui viventi, le difficoltà non diminuiscono. Noi «partiamo dagli individui»¹³³ e individuiamo «modalità costanti in cui si muovono le interazioni delle volontà nella società»¹³⁴, le quali «persistono mentre le singole volontà stesse appaiono sulla scena e ne escono»¹³⁵: queste «modalità di relazione»¹³⁶ ci si manifestano «come sistemi che noi con un più completo esame potremmo dedurre dalla natura di queste modalità stesse. Un tale sistema conterrebbe allora i concetti generali e le leggi in basi a cui potrebbe esser compreso l'aspetto corrispondente della vita pratica della società»¹³⁷. Dalle relazioni semplici dovrebbe potersi dedurre il complesso della società: «i fatti sociali [*Tatbestände*] ci sono chiari»¹³⁸, perché «sulla base della percezione interna dei nostri singoli stati noi possiamo riprodurli in noi fino a un certo punto nella rappresentazione, e noi accompagniamo, contemplandola, la rappresentazione di questo mondo, nel quale percepiamo noi stessi come elementi che agiscono in mezzo ad altri elementi»¹³⁹; eppure, «le leggi secondo cui si svolgono queste interazioni delle unità psico-fisiche ci sono sconosciute»¹⁴⁰. Sia sincronicamente che diacronicamente, con lo scorrere delle generazioni, il modo in cui gli individui interagiscono si complica in un meccanismo di sempre più difficile decifrazione.

Sembrirebbe qui di trovare uno schema argomentativo affine a quello della *Völkerpsychologie*. In realtà, Dilthey rimarca come resti insufficiente e artefatta ogni costruzione che pretenda di dedurre l'individuo e la ricchezza delle sue relazioni tanto da una concezione astratta dell'uomo in generale e dei suoi istinti (come quella del diritto naturale) quanto da concetti come quelli di «anima del popolo [*Volksseele*], spirito del popolo [*Volksgeist*], di organismo del popolo e dello Stato [*Organismus des Volkes und des Staates*]»¹⁴¹. Si tratta, in quest'ultimo caso, di concezioni che hanno certo «una giustificazione storica nel contrasto con il diritto naturale», e certo hanno ragione di esistere in risposta a una «scienza dei fatti psichici» intesa come «psicologia individuale»¹⁴². Quella psicologia commise l'errore di chiudersi «in una improduttiva astrazione» qual è l'«individuo, staccato dal quadro storico e dalle sue interazioni». Anche una risposta organicista si rivela insufficiente e, per quanto per ora possa «offrire una serie stimolante di analogie alle modalità di analisi filosofica e

¹³² Ivi, p. 60, tr. it. pp. 101-102.

¹³³ Ivi, p. 60, tr. it. p. 102.

¹³⁴ Ivi, p. 61, tr. it. p. 102.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Ivi, p. 61, tr. it. pp. 102-103.

¹⁴⁰ Ivi, p. 61, tr. it. p. 103.

¹⁴¹ Ivi, p. 62n., tr. it. p. 105n.

¹⁴² Ivi, p. 63n., tr. it. p. 105n.

politica della società», sarà resa superflua da «una fondazione teoretica delle scienze della società»¹⁴³.

Ad ogni modo, non era possibile giungere a una considerazione scientifica dell'individuo psico-fisico senza prima fondare gnoseologicamente tale pretesa. Questa fondazione doveva muovere da una prospettiva critico-trascendentale, per quanto riformata. «A me sembra che il problema fondamentale della filosofia – così si esprime Dilthey nella *Prolusione di Basilea* del 1867 intitolata a *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800* – sia stato posto, per tutte le epoche, da Kant»¹⁴⁴. Quel problema fondamentale si articolava nelle seguenti questioni:

in che modo ci è dato il mondo, che per noi certamente esiste soltanto nelle nostre visioni e rappresentazioni? Attraverso quali processi, a partire dagli stimoli sparsi che irrompono dappertutto, che colpiscono i sensi, si forma in noi l'immagine del mondo esterno nel quale viviamo? e poi, attraverso quali visioni interiori si forma in noi l'immagine del mondo spirituale? Se si risponde a ciò, si solleva la questione di come ora la nostra conoscenza, in virtù dell'intrecciarsi dei suoi metodi, all'intero di determinati, rigidamente fissati limiti, si avvicini alla connessione di questi fenomeni dati nell'esperienza interna ed in quella esterna¹⁴⁵.

Si deve «seguire la via critica di Kant per fondare una scienza empirica dello spirito umano in cooperazione con i ricercatori di altri ambiti, bisogna conoscere le leggi che dominano i fenomeni sociali, intellettuali, morali»¹⁴⁶, ma occorre portare lo spirito di Kant al di là dei limiti autoimposti della moderna teoria della conoscenza. Il punto di vista di quest'ultima consiste nell'affermare che «ogni scienza è scienza sperimentale, ma ogni esperienza ha il suo contesto originario e la sua validità, determinata da quest'ultimo nelle condizioni della nostra coscienza, all'interno di cui essa entra in scena»¹⁴⁷. Il richiamo a Kant si sostanzia nel richiamo al principio «di fenomenalità», da distinguere però rigorosamente dalla sua errata interpretazione intellettualistica, il «fenomenalismo», vale a dire «la *limitazione critica* consapevole della scienza a fenomeni»¹⁴⁸. Dal punto di vista del principio di fenomenalità, a modo di vedere di Dilthey, «la nostra immagine dell'intera natura si

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ W. Dilthey, *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800 (Antrittsvorlesung in Basel 1867)*, in *Gesammelte Schriften*, V, cit., pp. 12-30, p. 27; tr. it. di G. Magnano San Lio, *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800*, in «Archivio di Storia della Cultura», XI (1998), pp. 243-59, p. 243.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Ivi, p. 30, tr. it. p. 259.

¹⁴⁷ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914, 1990⁹, p. XVII, tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito* di G. A. De Toni, rev. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2007, p. LIX.

¹⁴⁸ W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in Id., *Gesammelte Schriften*, V, cit. pp. 90-138, p. 91, tr. it. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 228-276, p. 229.

dimostra (...) come mera ombra che viene gettata da un'effettualità a noi nascosta, mentre la realtà così come essa è, la possediamo solo nei fatti della coscienza dati nell'esperienza»¹⁴⁹. Già questo basterebbe a giustificare «l'analisi di questi fatti», che «è il centro delle scienze dello spirito», per cui «corrispondentemente allo spirito della scuola Istorica, la conoscenza dei principi del mondo spirituale permane nell'ambito di questo stesso mondo, e le scienze dello spirito formano un sistema in sé autonomo»¹⁵⁰.

Dilthey non si limita a formulare l'eisgenza di una critica della ragion *storica* come mera estensione della critica kantiana al campo della storia. Egli si spinge ad affermare che, alla luce della coscienza storica, deve concepirsi diversamente la stessa connessione dei fatti della coscienza: «la teoria della conoscenza avutasi finora (...) ha spiegato così l'esperienza e la conoscenza a partire da un mero stato di fatto pertinente al rappresentare. Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero»¹⁵¹. Al contrario, «la frequentazione storica come quella psicologica dell'uomo intero» spingono Dilthey ad assumere «quest'ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest'essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti»¹⁵². È in questa pienezza propria dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) che si trova, immediatamente dall'interno e prima di ogni mediazione concettuale, l'unità a partire dalla quale la stessa attività di pensiero deve essere compresa:

Le componenti più importanti della nostra immagine e della nostra conoscenza dell'effettualità, come appunto l'unità personale di vita, il mondo esterno, gli individui fuori di noi, la loro vita nel tempo e la loro influenza reciproca, si possono spiegare tutti a partire da questa intera natura dell'uomo, il cui reale processo di vita ha nel volere, nel sentire e nel rappresentare solo i suoi diversi lati. Non è l'assunzione di un rigido a priori della nostra facoltà di conoscenza, ma solamente una storia dello sviluppo che prenda avvio dalla totalità della nostra essenza, a poter rispondere alle questioni che abbiamo da rivolgere alla filosofia¹⁵³.

In ciò si trova il carattere di originalità della presa di posizione diltheyiana, sia rispetto al ritorno a Kant, che rispetto agli altri tentativi di porre la psicologia alla base delle scienze dello spirito. La sua fondazione delle scienze particolari non rimanda alla psicologia di un uomo astratto, slegato dal processo storico, né a una riproposizione *mutato nomine* del dualismo cartesiano. Le condizioni effettive della coscienza, cui una prospettiva critica deve volgere il suo esame, non devono essere indagate riducendo la coscienza al mero rappresentare, e la rigidità dell'*a priori* kantiano deve essere superata.

¹⁴⁹ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit. p. XVIII, tr. it. p. LXI.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

Le condizioni effettive della coscienza (...) sono processo storico vivente, sono sviluppo, hanno la loro storia e il decorso di questa storia è adattamento alla molteplicità delle esperienze conosciute induttivamente con sempre maggiore esattezza. La vita della storia, nel suo flusso potentemente produttivo e formativo, ha anche partorito le condizioni vistosamente rigide del nostro pensiero. Qui domina la vita, come dovunque, e non la forma che è astrazione¹⁵⁴.

Si riscontra in questi passaggi quanto Tessoro ha definito il «riconoscimento del condizionamento come interno al fondamento, che dunque non è incondizionato»¹⁵⁵. Per questa ragione, il punto di partenza della teoria della conoscenza deve essere costituito non da un soggetto astratto, ma dall'uomo vivente concreto, oggetto di «una psicologia veramente descrittiva»¹⁵⁶. A questo proposito, è stato osservato da Raymond Aron come sembri «in effetti che Dilthey abbia innanzitutto pensato non a una critica della ragione storica, ma a una *critica storica della ragione*. Egli parla di riprendere lo sforzo critico sulla base della nostra concezione storica del mondo»¹⁵⁷.

Seguendo il principio di fenomenalità, muoviamo dai fatti di coscienza e da questi elaboriamo la nostra immagine del mondo. Ogni scienza (intesa come collegamento giustificato e sistematico di proposizioni i cui elementi siano concetti) è scienza di esperienza, perché muove da quei fatti dati come fenomeni nel contesto della nostra coscienza.

La quintessenza dei fatti spirituali che cadono sotto questo concetto di scienza la si usa ripartire in due membri, di cui uno viene designato dal nome di “scienza della natura”; per l'altro, ed è abbastanza singolare, non c'è sottostante una designazione universalmente riconosciuta. Io mi riallaccio all'uso linguistico di quei pensatori che designano quest'altra metà del *globus intellectualis* come “scienze dello spirito”¹⁵⁸.

Dilthey stesso rileva come una definizione quale “scienze dello spirito” resti insoddisfacente. I fatti che costituiscono l'oggetto delle scienze dello spirito, infatti, «non sono divisi dall'unità di vita psico-fisica della natura dell'uomo. Una teoria che voglia descrivere e analizzare i fatti storico-sociali non può prescindere da questa totalità della natura dell'uomo e limitarsi all'elemento spirituale»¹⁵⁹. Se però si è operata questa separazione e si tende di volta in volta a riproporla, ciò si deve al fatto che nell'autocoscienza umana si trova – o si pretende di trovare – «una sovranità del volere, una responsabilità delle azioni, una capacità di sottomettere tutto al pensiero e di resistere a tutto». Rispetto a questo sentimento, la metafisica ha

¹⁵⁴ W. Dilthey, [*Innere Wahrnehmung und Voraussetzungen des Denkens*], in Id., *Gesammelte Schriften*, XIX, cit. pp. 48-52, p. 51, tr. it., [*Percezione interna e presupposti del pensiero*], in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 118-123, p. 121.

¹⁵⁵ F. Tessoro, *Introduzione a Lo Storicismo*, cit., p. 100.

¹⁵⁶ W. Dilthey, [*Innere Wahrnehmung und Voraussetzungen des Denkens*], p. 51, tr. it. p. 121.

¹⁵⁷ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, Paris 1969, p. 27 (tr. mia; enfasi di Aron).

¹⁵⁸ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 5, tr. it. p. 7.

¹⁵⁹ Ivi, p. 6, tr. it. p. 9.

operato una sistematizzazione e un'oggettualizzazione che hanno attraversato una storia complessa, cui Dilthey qui brevemente accenna nelle sue tappe fondamentali: dalla metafisica tomista al dualismo cartesiano, fino alla sua dissoluzione ad opera della moderna teoria della conoscenza. L'opposizione tra sostanze materiali e sostanze spirituali, tradotta nel dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, era destinata ad avvilupparsi in innumerevoli contraddizioni. A tale opposizione subentrò quindi la moderna teoria della conoscenza che a partire da Locke fece subentrare a quel dualismo ontologico «l'opposizione tra il mondo esterno, come mondo dato attraverso i sensi nella percezione esterna (*sensation*) e il mondo interno, come mondo offerto primariamente attraverso la concezione interiore degli eventi e delle attività psichici (*reflection*)»¹⁶⁰.

Tale riformulazione lockiana apriva a un'impostazione autonoma delle scienze dello spirito. Si trattava di separare, «da quei processi che attraverso un intreccio pensante si formano del materiale di ciò che è dato nei sensi»¹⁶¹, quei fatti «che sono dati primariamente nell'esperienza interna, quindi senza alcun concorso dei sensi, e che pertanto vengono formati dal materiale, dato così primariamente, dell'esperienza interna in occasione di processi esterni»¹⁶². Si tratta di un «regno in proprio di esperienze che nel vissuto interno ha la sua origine autonoma e il suo materiale, e che in seguito a ciò è naturalmente oggetto di una scienza sperimentale»¹⁶³. Sarebbe un fraintendimento però credere che le scienze dello spirito compiano un'integrale autonomizzazione della sfera della percezione interna. Le scienze dello spirito non hanno per oggetto «essenze puramente spirituali»¹⁶⁴ e solo per astrazione dalla sua unità psico-fisica la vita spirituale di un uomo può essere considerata isolatamente. È il «sistema di queste unità di vita» a costituire «l'effettualità che costituisce l'oggetto delle scienze storico-sociali»¹⁶⁵. Ciò significa che l'autonomia delle scienze dello spirito rispetto a quelle della natura è un'autonomia relativa, dal momento che le prime non possono prescindere dalla costituzione naturale delle unità di vita di cui si occupano.

Veniamo però ora a considerare l'articolazione dell'intero costituito dalle scienze dello spirito. Dilthey distingue due grandi classi delle scienze dello spirito: da un lato, le scienze dell'individuo; dall'altro, le scienze della realtà storico-sociale.

Le scienze dell'individuo sono la psicologia e l'antropologia. Abbiamo potuto osservare a più riprese Dilthey impegnato nella polemica nei confronti di una psicologia esplicativa, cui oppone la nozione di una «psicologia descrittiva», che troverà la sua sistemazione teorica nelle *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* del 1894. Se la prima si propone di «sussumere i fenomeni della vita psichica

¹⁶⁰ Ivi, p. 8, tr. it. p. 13.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ivi, p. 9, tr. it. p. 15.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Ivi, p. 14, tr. it. p. 25.

¹⁶⁵ Ivi, p. 15, tr. it. p. 27.

sotto un contesto causale tramite un numero limitato di elementi univocamente determinati»¹⁶⁶ e procede a farlo dunque trasferendo «quel procedimento della costruzione ipotetica scientifico-naturale che consiste nell'integrare il dato aggiungendovi un nesso causale»¹⁶⁷, la seconda si volge all'«esposizione degli elementi costitutivi e delle connessioni che compaiono uniformemente in ogni vita psichica umana evoluta, così come essi sono collegati in una connessione unica che non è una sovrapposizione di pensiero né un'illusione, ma è vissuta»¹⁶⁸. È tale psicologia, non articolata in un apparato ipotetico-deduttivo, ma fondata sulla connessione data originariamente nel nostro vissuto, a poter costituire un fondamento delle scienze dello spirito.

Le scienze della realtà storico sociale, che costituiscono l'altra classe delle scienze dello spirito, sono distinte in scienze dei sistemi di cultura e scienze dell'organizzazione esterna della società. Se l'immane ricchezza di vita del singolo individuo restasse chiusa in sé, incomunicabile ed imparagonabile, non sorgerebbe alcunché di permanente. Tuttavia, poiché gli esseri umani conducono un agire finalistico insieme e attraverso altri esseri umani, proprio l'intreccio complesso di queste forme di cooperazione e reciprocità, diversamente articolato nelle sue molteplici sfere, dà origine a «sistemi» di vita sociale.

Questi sistemi persistono, mentre gli stessi singoli individui appaiono sul palcoscenico della vita e da quest'ultimo retrocedono di nuovo. Infatti ciascuno di essi è fondato su una determinata componente della persona, che ritorna al di là delle modificazioni. La religione, l'arte, il diritto sono imperituri, mentre gli individui, in cui esse vivono, cambiano. (...) Questo collegamento delle componenti del mondo esterno, configurate pregevolmente secondo il fine di un simile sistema, con l'attività delle persone, vivente ma transitoria, genera una durata esterna indipendente dagli individui e il carattere di oggettività massiccia di questi sistemi¹⁶⁹.

Nel loro progressivo oggettivarsi, i sistemi di cultura finiscono per esser strettamente legati alle forme di organizzazione esterna della società, che appaiono inesorabilmente a loro intrecciate, soprattutto negli ambiti più legati all'agire pratico degli individui. Dilthey tiene ferma la distinzione tra scienze dei sistemi di cultura e scienze dell'organizzazione esterna della società, in quanto esse riguardano domini differenti: il dominio delle prime è costituito da «i sistemi della cultura così come la contenutisticità formatasi in questi sistemi stessi», nei quali «gli elementi psichici in individui diversi vengono colti anzitutto solo come ordinati in una connessione finalizzata»; le seconde «[considerano] l'organizzazione esterna della società, dopodiché i rapporti di comunità, di vincolo esterno, di dominio, di subordinazione delle volontà

¹⁶⁶ W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in Id. *Gesammelte Schriften*, V, cit. pp. 139-240, p. 189, tr. it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 351-444, p. 351.

¹⁶⁷ Ivi, p. 142, tr. it. p. 353.

¹⁶⁸ Ivi, p. 152, tr. it. p. 363.

¹⁶⁹ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., pp. 50-51, tr. it. pp. 97-99.

nella società»¹⁷⁰, in cui la connessione finalistica non è determinata direttamente dall'agire degli individui, ma costituisce, per così dire, un vincolo esterno.

Le configurazioni durevoli che subentrano nella vita dell'umanità sulla base dell'articolazione di quest'ultima in popoli e che sono soprattutto le portatrici del suo progresso cadono sotto questo doppio punto di vista: da una parte, di relazioni all'interno di una connessione finalizzata tra elementi psichici in individui diversi e un sistema di cultura, e, dall'altra, di vincolo delle volontà secondo i rapporti di fondo di comunità e dipendenza rispetto a un'organizzazione esterna della società¹⁷¹.

È opportuno soffermarsi sul ruolo che lo studio dei popoli inteso come etnologia o antropologia comparata riveste per Dilthey. Tale antropologia comparata – si può supporre che Dilthey qui abbia presenti orientamenti prossimi alla *Völkerpsychologie*, come quello di Adolf Bastian – muove dall'antropologia del singolo uomo sviluppando «il tipo umano generale, le leggi generali della vita delle unità psicologiche, le differenze di tipi particolari in quelle leggi»¹⁷². Da tali leggi generali, poi, essa procede a esplorare le differenze specifiche: il genere umano viene articolandosi «sulla base dell'associazione familiare e della parentela» in «cerchi concentrici formati dal diverso grado di discendenza». Nell'intersezione di questi cerchi e nel complicarsi delle trame della vita storica, da queste forme di associazione vengono formandosi i popoli, «centri viventi e relativamente autonomi della cultura nel contesto storico di un tempo, portatori del movimento storico»¹⁷³.

Ma come si determina che cosa sia lo studio di un popolo? Proprio l'unità complessa del popolo rende in generale estremamente problematica l'esistenza di una scienza separata di questo genere. Tali orientamenti finiscono per esprimere «con concetti come anima del popolo, nazione, spirito del popolo, organismo» quella «unità individuale di vita in un popolo, che dà notizia di sé nell'affinità reciproca di tutte le esteriorizzazioni vitali, come il suo diritto, la sua lingua, il suo interno religioso»¹⁷⁴. Si tratta di concetti – come osservato già nel saggio del '75 – estremamente inadeguati (anche qui si può osservare, obliquamente, una critica alla *Völkerpsychologie*). «Che cosa significhi l'espressione popolo lo si può chiarificare solo analiticamente», vale a dire solo applicando le verità dell'antropologia individuale «all'influenza reciproca tra individui sotto le condizioni di natura», facendo così nascere «le scienze dei sistemi della cultura e delle loro configurazioni, dell'organizzazione esterna della società e delle singole associazioni all'interno di quest'ultima»¹⁷⁵. Nella polemica nei confronti della sostituzione del lavoro delle scienze particolari con l'impiego di nozioni astratte che ne costituirebbero i fondamenti esplicativi ritroviamo ancora una volta la critica ai tre orientamenti (*Völkerpsychologie*, filosofia della storia intesa in senso hegeliano, positivismo) che avevamo riscontrato nel *Grundriß* del 1865.

¹⁷⁰ Ivi, p. 64, tr. it. p. 125.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Ivi, p. 41, tr. it. p. 79.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

Solo nelle scienze particolari si dà conoscenza dell'effettualità storico sociale. Quando però ci si volge a considerare la connessione di queste scienze particolari in un tutto, ecco riemergere l'eredità della metafisica. L'aspirazione a conoscere l'intero della connessione storico-sociale costituisce, per così dire, un *destino* della ragione storica. Da un lato essa sperimenta come «lo spirito [lavori] costantemente alla scissione, alla configurazione di questi sistemi, allo sviluppo dell'organizzazione esterna della società», cosicché l'effettualità storico-sociale ci si offre soltanto per contenuti parziali:

In ciascuno di noi ci sono diverse persone, il membro di una famiglia, il cittadino, il collega di lavoro, ci troviamo in un contesto di obbligazioni etiche, in un ordinamento del diritto, in una connessione finalizzata della vita che è diretta all'appagamento: soltanto nell'autoriflessione troviamo l'unità di vita e la sua continuità in noi, che sorregge e tiene tutte queste relazioni¹⁷⁶.

D'altro canto, però, «l'elaborazione scientifica dei fatti che qualunque delle scienze particolari porta a compimento conduce di fatto lo studioso a più connessioni di cui egli da parte sua non pare poter né rinvenire né rintracciare gli estremi»¹⁷⁷. Siamo dinanzi alla stessa tensione che avevamo osservato nel saggio del 1875: da un lato, nella percezione interna, si intuisce l'effettualità storico-sociale come un tutto connesso, ragion per cui ogni conoscenza particolare ne costituisce un'astrazione, d'altra parte, però, questa stessa connessione è infinitamente intricata e non può essere concepita dal punto di vista di una conoscenza generale.

Se ci si rivolge – tale l'esempio che fa Dilthey – all'analisi di una poesia, la sua comprensione è possibile solo muovendo da tre punti di vista, corrispondenti a tre classi di proposizioni, inevitabilmente connessi, eppure inevitabilmente separati: da un lato, una poesia «si può comprendere anzitutto solo nell'ampia effettualità del contesto culturale»¹⁷⁸, cioè come fatto storico; d'altra parte, considerata specificamente come poesia, essa ricade sotto quelle «leggi generali che giacciono al fondo del sistema della cultura che risiede nell'arte»¹⁷⁹; infine, accanto a tali due dimensioni, restano quelle «regole per la produzione e la valutazione di opere poetiche», le quali «costituiscono una terza classe autonoma di proposizioni che non si può dedurre dalle altre due» e che d'altra parte è componente irrinunciabile della comprensione, dal momento che «non possiamo produrre una conoscenza causale esatta che escluda la valutazione»¹⁸⁰.

Si tratta di punti di vista certamente connessi «nella radice psicologica», ma a tale connessione radicale «giunge solo l'autoriflessione che va oltre le scienze particolari». Ci si potrebbe sempre chiedere, infatti, se non si dia «una scienza (...) che conosca questa *triplice connessione travalicante le singole scienze*, che colga le relazioni che sussistono tra il fatto storico, la legge e la regola che guida il giudizio»¹⁸¹.

¹⁷⁶ Ivi, p. 87, tr. it. p. 171.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Ivi, p. 88, tr. it. p. 173.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Ivi, p. 89, tr. it. p. 175.

¹⁸¹ *Ibidem*.

Nei capitoli XIV-XVII della *Introduzione alle scienze dello spirito*, Dilthey prosegue la sua analisi rivolgendosi alla filosofia della storia e alla sociologia, le quali si propongono come risposte positive a tale domanda. Dilthey smonta questa loro pretesa mostrando che esse non sono «scienze effettuali», che il loro compito è «insolubile», i loro metodi «falsi» e, infine, che esse non rendono conto della posizione della «scienza della storia» rispetto alle scienze particolari dell'effettualità storico-sociale.

La filosofia della storia intende cogliere l'unità del corso storico esprimendo sia la connessione causale che il senso della storia, «vale a dire il suo valore e il suo scopo»¹⁸². Secondo uno schema in seguito divenuto usuale, Dilthey riconduce la filosofia della storia alle sue origini teologiche: si muove così dal «pensiero cristiano di una connessione interna legata all'educazione progressiva nella storia dell'umanità» alla sua attuazione in Clemente, Agostino, Vico, Lessing, Herder, Humboldt ed Hegel¹⁸³. Tale attuazione si verifica trovando l'unità della connessione dell'intero «ora in un piano del decorso storico, ora in un pensiero di fondo (un'idea), ora in una formula o in un collegamento di formule che esprimono la legge dello sviluppo»¹⁸⁴.

La sociologia, nel senso che tale termine ha assunto in Comte e nell'orientamento che ne è seguito in ambito anglo-francese, muove dall'intenzione di prendere congedo dalla metafisica, articolando un sistema delle scienze e ponendo queste al servizio dell'umanità. Il sistema delle scienze nella versione definita da Comte connetteva lo sviluppo storico delle scienze al loro sviluppo logico, così da enucleare la connessione immanente alle scienze stesse.

Filosofia della storia e sociologia – si è detto – non sono scienze effettuali. Abbiamo affermato in precedenza come ai soggetti astratti debbano essere sostituite le unità psicofisiche, gli individui viventi. È così che opera effettivamente la storiografia.

In tutto ciò che è umano risiede per il nostro intuire un interesse che non è unicamente quello del rappresentare, ma dell'animo, della co-sensazione, dell'entusiasmo in cui Goethe vide a ragione il frutto più bello della considerazione storica. (...) In questo universo di forze etiche l'unico, il singolare ha un significato del tutto diverso che non nella natura esterna. Il suo coglimento non è un mezzo, ma un fine in sé: infatti il bisogno su cui esso poggia è inestirpabile ed è dato con quanto c'è di più alto nella nostra essenza¹⁸⁵.

Eppure, nella filosofia della storia e nella sociologia il singolare costituisce «solo una materia prima per le loro astrazioni»¹⁸⁶. Ci si aspetta, trasformando «alchimisticamente la materia del singolare (...) nell'oro puro dell'astrazione» di riuscire a «costringere la storia a rivelare il suo mistero ultimo»¹⁸⁷. Questo metodo («falso», s'era detto) ricapitola «il corso storico del mondo in un'astrazione incolore, un soggetto

¹⁸² Ivi, p. 90, tr. it. p. 177.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 93, tr. it. p. 183.

¹⁸⁵ Ivi, p. 91, tr. it. p. 179.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

senza luogo e senza tempo, paragonabile alle madri verso cui discende Faust»¹⁸⁸. Da queste astrazioni dovrebbe poi trarsi «il senso, il fine, il valore che essa [la filosofia della storia] vede effettuarsi nel mondo»¹⁸⁹.

Ciò è impossibile: «una simile parola ultima e semplice della storia che esprimerebbe il suo vero senso» semplicemente non c'è. Se la filosofia si volgesse davvero al «materiale grezzo e immediato della storia» e padroneggiasse «tutti i suoi metodi»¹⁹⁰ riconoscerebbe sé stessa come un prodotto storico. Essa potrebbe così risalire «dai valori e dalle regole fino al punto nell'autocoscienza in cui questi ultimi sono intrecciati al pensare e al rappresentare»¹⁹¹. Siamo qui nel punto in cui appare più radicale l'opposizione tra una critica storica della ragione e la filosofia della storia.

Essa riconoscerebbe che valore e regola ci sono solo in relazione al nostro sistema di energie e che senza relazione a un simile sistema non hanno più alcun senso immaginabile. Un arrangiamento dell'effettualità non può mai aver valore in sé, ma sempre solo nella sua relazione con un sistema di energie. Da ciò risulta ulteriormente quanto segue: naturalmente ciò che nel sistema delle nostre energie è sentito come valore, ciò che viene rappresentato alla volontà come regola, lo ritroviamo nel corso storico del mondo come il contenuto pieno di valore e di senso di quest'ultimo; ogni formula in cui esprimiamo il senso della storia è solo un riflesso del nostro vivace interno¹⁹².

Muovendo dall'effettività storico-sociale all'autoriflessione, diviene evidente che il senso di tale effettualità storica è «costruito a partire da una smisurata varietà di singoli valori, così come dalla stessa varietà di influenze reciproche si costruisce la sua connessione causale»¹⁹³. Resta impossibile fornire in una formula generale il senso della storia e la sua rappresentazione causale. La filosofia della storia deve dunque dissolversi, spezzare la connessione e conoscerla analiticamente nelle scienze particolari. «Se si parla di una filosofia della storia essa non può essere che ricerca storica con intento filosofico e con ausili filosofici»¹⁹⁴ e quando essa intenda riscontrare leggi di sviluppo è proprio in ambiti determinati che dovrebbe cercarle. Come le scienze particolari, dovrebbe sottoporre l'intero dell'effettualità delle scienze storico-sociali a una scomposizione in connessioni particolari e qui cercare le singole leggi (così come fanno ad es. la linguistica o l'economia politica).

Le scienze particolari, dunque, analizzano quell'intero e ne ritagliano delle astrazioni. «La loro verità risiede solo nella relazione con l'effettualità in cui le loro proposizioni astratte sono contenute»¹⁹⁵.

Se dunque solo le astrazioni possono veicolare una conoscenza valida, esse possono farlo solo nella misura in cui sono consapevoli della loro relazione a quella effettualità più

¹⁸⁸ Ivi, p. 104, tr. it. p. 205.

¹⁸⁹ Ivi, p. 97, tr. it. p. 191.

¹⁹⁰ Ivi, p. 92, tr. it. p. 181.

¹⁹¹ Ivi, p. 97, tr. it. p. 191.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Ivi, pp. 97-98, tr. it. pp. 191-192.

¹⁹⁴ Ivi, p. 92, tr. it. p. 181.

¹⁹⁵ Ivi, p. 113, tr. it. p. 223.

ampia, e solo se rinunciano a pretese totalizzanti. Il vagheggiamento di una conoscenza dell'intero dell'effettualità storico-sociale, distinta dalle scienze particolari, è destinato a restare una chimera. «In ultima istanza la nostra conoscenza di questa connessione è solo un rendersi del tutto chiaro, del tutto cosciente della connessione logica in cui le scienze particolari la posseggono o consentono di conoscerla»¹⁹⁶. Le scienze particolari possono rendersi chiara questa connessione solo dal punto di vista di una coscienza teoretico-conoscitiva [*von einem erkenntnis-theoretischen Bewußtsein*]¹⁹⁷. Dal punto di vista di Dilthey, questo sarebbe il compito di una critica della ragione storica, intesa come «critica della facoltà dell'uomo di conoscere sé stesso, e la società e la storia da lui create»¹⁹⁸.

Tale critica dovrebbe necessariamente intrecciare logica e teoria della conoscenza, fornendo le regole con le quali garantire la sicurezza delle proposizioni delle singole scienze «attraverso una connessione che è fondata sugli elementi a cui l'analisi della coscienza riconduce la certezza del sapere»¹⁹⁹. Ciò significa che la logica non può limitarsi alle leggi del pensiero discorsivo, ma deve rivolgersi anche alla «connessione dei processi che giacciono al fondo del pensiero discorsivo»²⁰⁰. Una logica così concepita comporta che nell'analisi del concetto, ovvero nell'analisi del contesto in cui quel concetto entra in gioco, deve esser presente la «coscienza del processo della coscienza attraverso cui si forma»²⁰¹ e deve determinarsi «il suo luogo nel sistema dei segni che si riferiscono all'effettualità»²⁰². Il concetto è criticamente fondato nella misura in cui esso è riportato al suo riferimento all'effettualità. Come per il concetto, così quando ci volgiamo al giudizio «la coscienza del suo fondamento logico nel contesto della conoscenza in cui esso subentra include la chiarezza teoretico-conoscitiva su validità e portata dell'intera connessione di atti psichici che costituiscono questo fondamento»²⁰³.

Quando ci si volge a questa fondazione, «s'inaugura la possibilità di acquisire per la connessione delle verità nelle scienze dell'uomo, della società e della storia una sicurezza a cui le scienze della natura (...) non potranno mai giungere»²⁰⁴. Le scienze dello spirito, infatti, comprendono il loro oggetto ancora prima di conoscerlo, perché i fatti dai quali prendono le mosse sono dati autonomamente nella coscienza. Tali fatti passano poi «attraverso gradi diversi di elaborazione sotto l'influenza dell'analisi»²⁰⁵ e il modo in cui in ultimo li conosciamo, sottoponendo a vaglio analitico la nostra comprensione, è articolato secondo una connessione interna di «fatto, legge, regola e riflessione»²⁰⁶, che né le scienze della natura né alcuna scienza generale può chiarire.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ Ivi, p. 116, tr. it. p. 229.

¹⁹⁹ Ivi, p. 117, tr. it. p. 231.

²⁰⁰ *Ibidem.*

²⁰¹ Ivi, p. 118, tr. it. p. 233.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ Ivi, p. 119, tr. it. p. 235.

²⁰⁵ Ivi, p. 120, tr. it. p. 237.

²⁰⁶ *Ibidem.*

3. Il dibattito sul metodo tra valore ed effettività: il neokantismo di Windelband

Le prime ricerche di teoria della conoscenza di Wilhelm Windelband, formatosi alla scuola di Hermann Lotze e Kuno Fischer, videro la luce nel contesto del primo «ritorno a Kant» e della rinnovata interrogazione circa le condizioni di possibilità dell'esperienza. Tale ritorno e tale interrogazione si situavano nel punto d'intersezione tra l'indagine gnoseologica e quella genetico-psicologica, come testimoniato non solo dall'influenza della scuola herbartiana, ma anche dalla ricezione simpatetica della psicofisica fechneriana in fautori del *ritorno a Kant* negli anni Sessanta, come Otto Liebmann e Friedrich Albert Lange. Windelband contribuì a gettare luce sugli aspetti problematici di questa intersezione, aprendo lo spazio per una prospettiva *critica* accanto a quella *genetica*, distinguendone rigorosamente finalità e metodi.

In tale convergenza di psicologia e teoria della conoscenza, un documento particolarmente rivelatore della prossimità di Windelband agli autori della tendenza herbartiana di cui abbiamo trattato in precedenza è un articolo da lui pubblicato nel 1875 sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* di Lazarus e Steinthal, intitolato *La teoria della conoscenza dal punto di vista della Völkerpsychologie*.

Sia che si interpreti questo scritto come la testimonianza di un giovanile relativismo psicologistico, sia che si opponga a tale interpretazione una lettura continuista²⁰⁷, è indubbio che nel confronto col programma della *Völkerpsychologie* sorgano questioni di estrema rilevanza per gli sviluppi successivi del pensiero windelbandiano: in primo luogo la distinzione tra legge logica e morale e leggi di natura; in secondo luogo, la distinzione – per molti versi ancora incerta – tra genesi psicologica e validità.

L'occasione per la redazione di questo testo fu data dal primo volume della *Logik* di Christoph Sigwart. Da tale opera Windelband traeva l'idea secondo cui una logica non può risalire "all'inizio" del pensiero, ma «solo mostrare le forme attraverso le quali, nella vita rappresentativa, si può giungere a un pensiero corretto»²⁰⁸.

Già qui siamo di fronte ad una distinzione di principio tra la validità delle norme e la genesi della loro presa di coscienza psicologica. Quest'ultima, qui interpretata alla luce del concetto herbartiano e *völkerpsychologisch* di "condensazione", può esser seguita nel suo graduale sviluppo e la sua datità può essere interpretata come un'eredità funzionale²⁰⁹.

Le norme logiche e morali, differentemente dalle leggi di natura, sono strettamente legate a una coscienza ideale che pone scopi. D'altro canto, secondo il giovane

²⁰⁷ Un'interpretazione di carattere "relativistico" è quella proposta da K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, pp. 362-366; opposta la lettura di G. Morrone, *La filosofia della cultura di Wilhelm Windelband*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXVII (2017), pp. 131-158. Si veda inoltre T.-H. Chang, *Wert und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

²⁰⁸ W. Windelband, *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», VIII (1875), pp. 166-178, p. 175 (tr. mia).

²⁰⁹ Ivi, p. 177.

Windelband autore di queste pagine, è innegabile che la coscienza empirica “si muove” (*bewegt sich*) verso le norme.

Certamente dev'essere concesso anche da coloro i quali fanno valere la legge etica e quella logica come eterne, immutabili e senza divenire [che] l'Umanità si muove verso il loro raggiungimento, la loro comprensione cosciente in uno sviluppo sempre crescente e approssimante²¹⁰.

La peculiarità della norma logica e morale costituisce, com'è noto, l'orizzonte teorico a partire dal quale si articolerà la successiva riflessione windelbandiana, ma troviamo tale peculiarità già posta in evidenza in questo scritto del 1875:

Di fatto, proprio questa relazione a un fine cosciente distingue la legge etica e quella logica da tutto quello che siamo soliti chiamare legge. Le leggi etiche e logiche sono leggi finali, esse non sono leggi che *devono necessariamente* (*müssen*) essere soddisfatte, ma leggi che *devono* (*sollen*) essere soddisfatte per raggiungere un determinato fine: esse non sono leggi nel senso delle leggi di natura, ma portano in sé una legislazione normativa, imperativa, e proprio in questa relazione a uno scopo della coscienza hanno la loro delimitazione rispetto alle leggi psicologiche della decisione volontaria e del moto delle rappresentazioni con cui esse in certa misura concorrono sullo stesso terreno²¹¹.

Così facendo, Windelband istituisce una reciproca delimitazione tra il piano della necessità delle leggi naturali e il piano della necessità delle norme logiche e morali. Questa delimitazione ci mostra, nell'ambito di una trattazione che si pone a confronto con la *Völkerpsychologie*, l'esigenza di un «coordinamento e armonizzazione fra teleologia e meccanismo, psicologia e teoria della conoscenza, norme e leggi di natura»²¹².

Mentre infatti la necessità che riguarda le leggi di natura è quella di ciò che è e non può essere diversamente, la necessità delle norme è *teleologica*, è quella di ciò che *deve valere* affinché una coscienza che vuole raggiungere certi scopi possa realizzarli. La necessità delle norme si pone su un piano diverso da quello delle leggi di natura: è possibile non conformarsi alle norme senza violare alcuna legge di natura. Questa impostazione, che sarà sviluppata rigorosamente negli scritti successivi, portava a legittimare una «ricerca in senso *genetico* (sia essa storica o psicologista) delle norme»²¹³, ma al tempo stesso a distinguere questa prospettiva da quella «che egli più tardi chiamerà *critica*»²¹⁴.

Il saggio del 1882 su *Norme e leggi di natura* muove da un interrogativo tradizionalmente kantiano: come concepire la giustapposizione tra la necessità delle leggi naturali e la necessità posta dalla ragione nel suo uso pratico?

²¹⁰ Ivi, p. 167 (tr. mia).

²¹¹ Ivi, p. 168 (tr. mia).

²¹² G. Morrone, *La filosofia della cultura di W. Windelband*, cit., p. 138.

²¹³ Ivi, p. 141.

²¹⁴ *Ibidem*.

Il problema della libertà rinasce sempre, nelle sue mille variazioni, dalla consapevolezza di una doppia legge a cui troviamo sottoposta la nostra vita spirituale: la legge della necessità dell'accadere naturale, e la legge di un dovere superiore, di una disposizione ideale²¹⁵.

Tale apparente contrasto non riguarda soltanto il campo etico, secondo Windelband si può dimostrare la sua presenza anche in campo logico ed estetico. La psicologia può ben dimostrare che le nostre rappresentazioni sono il risultato di un meccanismo psichico; tuttavia, chi «tende con ogni sforzo alla verità, si sente responsabile anche delle sue rappresentazioni, sa che anche in questo campo vi è un insieme di precetti che egli ha il dovere di adempiere e da cui il processo effettivo del suo pensiero più o meno devia»²¹⁶.

Da un lato, dunque, siamo dinanzi a leggi del *Müssen*, leggi di natura, cioè «giudizi generali sulla successione degli eventi dell'anima»²¹⁷, i quali ci permettono di: 1) «conoscere l'essenza delle attività spirituali»²¹⁸; 2) «dedurre i fatti singoli della vita psichica»²¹⁹; 3) di conoscere «le determinazioni generali in virtù delle quali ogni fatto singolo della vita spirituale deve necessariamente configurarsi appunto come si configura in realtà»²²⁰. Dall'altro, siamo dinanzi a norme, leggi del *Sollen*, che nulla ci dicono circa l'essenza delle attività spirituali, né ci permettono di dedurle o di conoscere le motivazioni per le quali esse sono così e non possono che essere così. In generale tali norme non hanno nulla a che fare con «la spiegazione teoretica dei fatti a cui esse si riferiscono», ma forniscono semplicemente il criterio in base al quale quei fatti «possano in modo universalmente valido essere approvati come veri, buoni, belli», il criterio in forza del quale «si giudica il valore di ciò che necessariamente avviene»²²¹ in conformità alle leggi di natura. Esse sono «le regole del giudizio critico»²²².

Il contrasto fra queste due legislazioni è soltanto apparente: esse, considerando il proprio oggetto a partire da due punti di vista diversi, sono messe al riparo dalle reciproche invasioni di campo. Se ne trae, certo, che esse sono legislazioni diverse, ma al tempo stesso che esse non sono inconciliabili. La determinazione di valore non può pretendere quello che è impossibile dal punto di vista della legalità naturale. Nelle battute conclusive del suo intervento, Windelband rimarca una differenza essenziale tra il suo punto di vista e quello kantiano. Kant «riconobbe pienamente l'unione del

²¹⁵ W. Windelband, *Normen und Naturgesetze* (1882), in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915⁵, II, pp. 59-98, p. 60, tr. it. *Norme e leggi di natura* (1882), in Id., *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 99-128, p. 100.

²¹⁶ Ivi, p. 63, tr. it. p. 102.

²¹⁷ Ivi, p. 65, tr. it. p. 104.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Ivi, pp. 66-67, tr. it. p. 105.

²²¹ Ivi, p. 67, tr. it. p. 105.

²²² *Ibidem*.

concetto di norma e del concetto di libertà»²²³, ma, siccome «di fronte alla trattazione genetica del XVIII secolo gli importava soprattutto di sollevare il valore delle norme, che è fondato in sé stesso, dal corso del nascere e del morire»²²⁴, egli finì per contrapporre «al regno della libertà il regno della natura»²²⁵. Si tratta invece, dal punto di vista di Windelband, di superare tale dualismo e di non considerare la norma come una sorta di superamento²²⁶ della natura: essa non è «un prodotto nuovo, ma è già contenuta nella molteplicità infinita del processo naturale: occorre soltanto che sia riconosciuta e consapevolmente sentita come fattore determinante»²²⁷.

Ma se «il sistema delle norme rappresenta una *scelta* dalla molteplicità sterminata delle forme di combinazione in cui, secondo le circostanze individuali, possono funzionare le leggi naturali della vita psichica», come dovrebbe avvenire tale scelta? Cosa rende una norma tale, distinguendola da tutte le altre possibili forme di combinazione? «Ciò che rende una norma tale è il suo corrispondere al fine della validità universale». Qui non è in questione il *fatto* della validità universale, bensì il *diritto* alla validità universale. La validità universale delle norme è assunta dal punto di vista teleologico, cioè nella misura in cui risulta *immediatamente* evidente il fatto che esse *devono valere* per raggiungere uno scopo (il vero, il buono, il bello).

Ma come fa il *Sollen* delle norme, un *Sollen* legato a una coscienza ponente scopi idealmente pensata, a diventare una datità, fattualmente universale? Del resto, «che le norme *debbano* valere è cosa che si presenta alla coscienza empirica con immediata evidenza, ed è cosa che non si può assolutamente spiegare ma solo conoscere e senz'altro accettare». «Che però le norme valgano – così prosegue il ragionamento di Windelband – che siano riconosciute e poste a fondamento della reale attività del giudizio critico è un fatto della vita empirica dello spirito che deve essere spiegato quanto gli altri»²²⁸.

Vediamo così posta, accanto al metodo critico, la legittimazione di una spiegazione genetica. Un tentativo in tal senso potrebbe essere svolto in chiave evoluzionistica. Da tale punto di vista, l'adattamento alla norma, nella misura in cui mette capo a un vantaggio nelle lotte per l'esistenza, costituirebbe un fattore evolutivo. Quanto ci è dato come un che di *a priori* in realtà sarebbe il risultato di un graduale processo di adattamento. Il nostro pensiero sarebbe messo in forma sulla base degli scopi empirici della vita nella sua fattualità; sarebbe l'utilità nella lotta per l'esistenza a costituire il criterio mediante il quale scegliere, entro le infinitamente diverse possibili associazioni tra rappresentazioni, quella valida.

²²³ Ivi, p. 97, tr. it. p. 127.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ «Questo modo di pensare, caratteristico soprattutto dei concetti dialettici del sistema hegeliano, si ritrova con alcune modificazioni di termini, ma in sostanza immutata, nelle correnti naturalistiche contemporanee, delle quali la “nuova fede” di Strauss è tipico esempio». Ivi, p. 98, tr. it. p. 128.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Ivi, pp. 74-75, tr. it. p. 111.

Se si riuscisse a dimostrare che l'abitudine al pensare e al volere e al sentire normali, cioè conformi alla norma, è un vantaggio nella lotta per la vita (...), sarebbe allora chiaro che l'evoluzione dell'uomo deve sempre più limitare i processi naturali alle forme normali e perciò condurre al riconoscimento pratico di queste²²⁹.

Windelband procede a vagliare l'ipotesi secondo cui la lotta per la vita spingerebbe alla selezione delle norme valide. Il pensiero corretto, senza dubbio, costituisce un vantaggio nella concorrenza tra gli individui. Tuttavia, quando si estende il campo d'osservazione dagli individui alle comunità e ai popoli, la storia mostra come il più delle volte «i popoli colti soccombono all'urto di quelli intellettualmente inferiori, e che soltanto più tardi il vincitore va alla scuola del vinto»²³⁰. Certo, nella storia assistiamo a un progresso intellettuale, grazie al quale si verificherebbe «una progressiva esclusione delle forme di pensiero false e un progressivo riconoscimento di quelle esatte»²³¹, tuttavia non c'è alcuna certezza che tale progresso possa essere ricondotto nel quadro di un adattamento nei termini della lotta per la vita. E la questione si fa ancora più dubbia quando ci si sposta dal terreno logico a quello etico. La moralità, infatti, non solo «non è un vantaggio nella lotta per la vita; al contrario, è uno svantaggio»²³², perché l'uomo morale si preclude una serie di mezzi che l'uomo immorale può con successo impiegare. In campo estetico, infine, «non si vede come una migliore ricettività del sentimento estetico come tale possa fornire un benché minimo vantaggio per la lotta per la vita»²³³. La normatività logica, etica ed estetica non ha dunque la sua motivazione nella lotta per la vita, e l'interesse che qui è in gioco non ha a che fare con la sopravvivenza biologica. «Ciò che corrisponde allo scopo dell'universalità non è contemporaneamente ciò che è adatto a favorire e sostenere la vittoria dell'individuo nella lotta di ogni giorno»²³⁴.

Una volta esclusa l'utilità nella lotta per la vita, resta aperta la questione circa la motivazione del perfezionamento della coscienza logica, etica ed estetica. Per motivare tale processo ascendente «dobbiamo pensare che nella coscienza normale stessa sia insita una forza immediata, autonoma, indipendente da ogni influenza estranea, la quale, non appena entra in funzione, dà alla coscienza dell'uomo un potere psicologico che agisce come un fattore nuovo nella vita dello spirito»²³⁵.

In ogni individuo empirico che si ponga il fine della verità, della moralità o della bellezza, le norme possono diventare «fattori determinanti degli atti di volontà e delle associazioni delle idee»²³⁶. Alla conoscenza della norma, infatti, «si allaccia con evidenza immediata quasi l'impulso psicologico ad agire in conformità»²³⁷. L'in-

²²⁹ Ivi, p. 75, tr. it. p. 111.

²³⁰ Ivi, p. 76, tr. it. p. 112.

²³¹ Ivi, p. 77, tr. it. p. 112.

²³² *Ibidem*.

²³³ Ivi, p. 79, tr. it. p. 114.

²³⁴ Ivi, p. 80, tr. it. p. 114.

²³⁵ Ivi, p. 80, tr. it. p. 115 (tr. modificata).

²³⁶ Ivi, p. 85, tr. it. p. 118.

²³⁷ Ivi, p. 85, tr. it. p. 119.

tensità di tale impulso diverge individualmente: è qui che si rinvergono le infinite differenze nelle capacità dei singoli esseri umani di pensare rettamente, vale a dire in che misura essi si lascino determinare dalla norma.

L'intensità di tale impulso non è in contrapposizione con la libertà, anzi ne costituisce il fondamento. La libertà non è altro che «la coscienza della forza determinante che la norma una volta conosciuta ed accettata può esercitare sull'attività del pensiero e del volere»²³⁸. Solo la subordinazione della coscienza empirica alla coscienza normale, nella misura in cui quest'ultima sottrae la prima alla casualità, costituisce l'autentico dominio della coscienza. La libertà «non è il misterioso potere di fare qualcosa senza un perché, non sottintende una eccezione del nesso causale dei fenomeni della vita empirica dell'anima, ma è piuttosto il più maturo prodotto della necessità naturale, quello per cui la coscienza empirica si pone da sé sotto la coscienza normale»²³⁹.

La meta dell'educazione e dello sviluppo storico dell'umanità, seguendo tale nozione di libertà, diviene dunque quella di rendere le norme la «spontanea consuetudine del pensiero, della volontà, del sentimento»²⁴⁰. È a tale nozione di libertà, che prosegue e oltrepassa la lezione kantiana (avvicinandosi molto alla posizione di Fichte) che approda la trattazione windelbandiana, nel tentativo di preservarsi da un pericoloso dualismo ontologico che contrapporrebbe da un lato un esterno estraneo, articolato in leggi di natura, e dall'altro un regno dei fini percepito come interno.

Nel regno della natura il regno della libertà è la provincia in cui solamente la norma vale: nostro compito e nostro bene vitale è stabilirci in questa provincia²⁴¹.

Non si tratta di stabilire un'opposizione oggettuale tra mondo della natura e mondo della libertà, ma piuttosto di considerare, muovendo da quella provincia della natura dove vale la norma, un'opposizione metodologica tra metodo genetico e metodo critico.

Per stabilire con rigore tale distinzione, come Windelband avrebbe fatto nel saggio dell'anno successivo, *Metodo critico o genetico?*, occorre però tornare alla fonte stessa di quella confusione più volte richiamata tra i presupposti psicologici e le condizioni di possibilità trascendentali dell'esperienza. Si trattava di tornare a specificare il senso dell'*a priori* kantiano. «Di Kant stesso fu la colpa, se il suo nuovo concetto dell'apriorità si ridusse presto all'antica idea dell'apriorità psicologica e se fu così misconosciuta la più preziosa parte della sua creazione»²⁴². Bisognava dunque procedere nuovamente a distinguere i due metodi, mettendo in luce i rapporti tra i due punti di vista, ma anche le insufficienze di una considerazione meramente genetica.

²³⁸ Ivi, p. 87, tr. it. p. 120.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Ivi, p. 96, tr. it. p. 127.

²⁴¹ Ivi, p. 98, tr. it. p. 128.

²⁴² W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883), in Id., *Präludien*, cit., II, pp. 99-135, p. 101, tr. it. *Metodo critico o genetico?* (1883), in Id., *Preludi*, cit., pp. 129-155, pp. 130-131.

Nelle pagine del saggio, Windelband procede a mostrare, con evidente riferimento alla *Völkerpsychologie* e a Dilthey, non solo gli indubbi meriti che una concezione genetica rettamente intesa può fornire all'autoconsapevolezza dei popoli, ma anche il pericolo insito nella confusione del punto di vista genetico con quello critico.

In precedenza abbiamo osservato che l'universalità *di fatto* delle norme, il loro essere assunte come valide da un certo numero di individui empirici, va distinta dalla questione del *diritto* all'universalità. Non è difficile mostrare, infatti, che nessuna norma è ritenuta effettivamente valida in ogni tempo e a ogni latitudine. Dal punto di vista del mero riscontro empirico, la presa di coscienza delle norme è sempre relativa e «alla validità pratica non si può assegnare al più che una universalità approssimativa»²⁴³. Un'impostazione siffatta dovrebbe di necessità condurre al relativismo.

Ma a quale universalità ci riferiamo quando rivolgiamo la nostra attenzione all'universalità del valere? Ci riferiamo a un'universalità di carattere teleologico. Rivolgendosi a essa, così ha sintetizzato Morrone il punto di vista di Windelband, «la filosofia non può accontentarsi di accertare l'effettiva validità degli assiomi, ma, posto che determinati fini del vero, del buono e del bello *devono* essere realizzati, si chiede quali norme devono essere riconosciute come assolutamente valide se tali fini devono essere realizzati, o valuta (nel senso del *Beurteilen* distinto dall'*Urteilen*) il grado in cui una determinata realtà empirica costituisce una realizzazione di quei fini»²⁴⁴. Si tende invece a un'indebita confusione tra questi due piani quando si pretende di poter esplicitare il punto di vista critico a partire da quello genetico. Così, in *Norme e leggi di natura* avevamo visto il tentativo di interpretare la presa di coscienza delle norme in chiave evolucionistica, come fattore adattivo dinanzi ai bisogni della sopravvivenza biologica, ma della stessa confusione sono artefici quelle concezioni che pretendono di «determinare il normale da circostanze quantitative e dal processo storico»²⁴⁵.

Il normale non può essere fondato da una determinazione quantitativa, tale per cui il normale sarebbe costituito dal parere dei più o dei migliori. Un metodo di questo genere sarebbe acritico, dogmatico e asservirebbe la filosofia ai principi della politica moderna e al fatto compiuto. Altrettanto dogmatico sarebbe il tentativo di «fondare il normale con quello che attraverso il progresso storico è pervenuto ad una approvazione sempre più profonda, più sicura e più vasta»²⁴⁶. Tale concezione “progressista” non solo sconta i limiti di ogni concezione “evoluzionistica”, ma assume di fatto – implicitamente, e quindi acriticamente – una presa di posizione di valore. Di per sé, infatti, per la teoria esplicativa vi sarebbe sempre «solo un prima e un dopo, vi è appunto soltanto mutamento. Che il mutamento sia progresso, l'indagine genetica da sola non basta a dimostrarlo»²⁴⁷.

²⁴³ Ivi, p. 115, tr. it. p. 141.

²⁴⁴ G. Morrone, *Valore e realtà*, cit. pp. 81-82.

²⁴⁵ W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, cit., p. 117, tr. it. p. 142.

²⁴⁶ Ivi, p. 119, tr. it. p. 143.

²⁴⁷ Ivi, p. 119, tr. it. p. 144.

Una nozione coerente di «progresso» presuppone un'unità di misura. Si assume così l'idea che la coscienza sempre più raffinata delle norme sia l'unità di misura del giudizio critico dei fenomeni storici; oppure si riconosce come norma quanto «proprio allora [cioè in un determinato momento] è giunto ad essere approvato ed applicato in modo relativamente universale»²⁴⁸, cioè giudicando criticamente i fenomeni storici, per così dire, *iuxta propria principia*. In questo caso la considerazione critica decade a mero relativismo storico. Secondo Windelband, riconducendo la ragione alla storia, il valore alla sua «effettuazione», si smarrisce il *proprium* del giudizio critico. «Per scoprire e dimostrare nella storia la ragione, occorre prima conoscere non solo la storia stessa, ma anche la ragione»²⁴⁹. Quanto Dilthey aveva tentato di denominare come «critica della ragion storica» costituiva agli occhi di Windelband soltanto, si potrebbe dire *avant la lettre*, una «critica storica della ragione», la quale è proprio per questo inconcepibile. «Considerando «senza preconcetti» il divenire storico si trova che gli uomini hanno creduto e approvato ora questo e ora quella cosa»²⁵⁰. Elevando il divenire storico a giudice di sé stesso si doveva giungere necessariamente a un relativismo storicistico, il quale si arresta dinanzi al fatto senza poter compiere una critica degna di questo nome. Una «critica della ragion storica» è certamente auspicabile, purché sia davvero una critica.

Proseguendo il suo ragionamento, Windelband osserva come la *Völkerpsychologie* costituisca indubbiamente la «manifestazione più nobile e più importante del metodo genetico», nella misura in cui espone «la genesi graduale della coscienza assiomatica della razza indogermanica», adempiendo così «un alto compito storico»²⁵¹.

Tanto una critica storica della ragione quanto l'indagine genetica non risolvono però «il problema della filosofia», essendo questa – così si esprimeva Windelband in *Was ist Philosophie?* del 1882 – la «scienza della coscienza normale»²⁵². Ma come, allora? Non è forse vero che l'individuo che riflette sulla coscienza normale e la presuppone in sé e negli altri è pur sempre, appunto, un individuo empirico determinato nel tempo e nello spazio? Non è forse possibile l'obiezione per cui il metodo critico così inteso eleverebbe «a norma assoluta il punto di vista dell'individuo filosofante»²⁵³? Tali obiezioni sarebbero valide se il metodo critico si basasse soltanto sull'evidenza soggettiva effettivamente sentita (il cui sentimento potrebbe ben essere illusorio). Invece occorre mostrare che il metodo critico esige «un'evidenza rettificata in sé stessa da misure sistematiche e appunto perciò giustificata»²⁵⁴.

²⁴⁸ Ivi, p. 120, tr. it. p. 120.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Ivi, p. 120, tr. it. p. 145.

²⁵¹ Ivi, p. 121, tr. it. p. 145.

²⁵² W. Windelband, *Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte der Philosophie*, in Id., *Präludien*, cit., I, pp. 1-54, p. 46, tr. it. *Che cos'è la filosofia? (Concetto e storia della filosofia)*, in AA.VV., *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1977, pp. 271-312, p. 305.

²⁵³ W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, cit., p. 124, tr. it. p. 147.

²⁵⁴ Ivi, 124-125, tr. it. pp. 147-148.

Come si accennava in precedenza, ciò è possibile muovendo dal «principio della comprensione teleologica, per la prima volta introdotto da Fichte»²⁵⁵, con cui Windelband in queste pagine si confronta, anche per marcare la propria distanza. Il punto di vista teleologico, infatti, si espone al pericolo dell'illusione dialettica quando pretende di poter dedurre «dalla determinazione dello scopo (formulata come compito dell'io empirico di divenire io universale!) tutti i mezzi per la realizzazione di esso»²⁵⁶. La dimostrazione delle norme è valida a priori e nessun supporto empirico è ad essa necessario, ma la loro ricerca e il loro riscontro non sarebbe possibile senza il ricorso all'esperienza. «La filosofia può risolvere il suo problema, ossia la ricerca delle norme, solo *mediante l'esperienza*, chiedendosi rispetto alle attività singole quali esigenze queste debbano soddisfare per poter essere approvate come universali»²⁵⁷. Se i fatti della psicologia e della storia non possono fornire motivi di validità delle norme, essi sono tuttavia «oggetti di critica», verso i quali la filosofia rivolge il suo esame. La filosofia critica deve «rendere oggetto della sua ricerca teleologica e motivo empirico della sua riflessione critica la configurazione che le norme assumono nella storia come principi praticamente validi della vita civile»²⁵⁸. È proprio «la varietà e la molteplicità di questa configurazione storica che proteggono il pensiero critico dallo storicismo (...) che vorrebbe contentarsi della validità temporale (...) di ciascuna di queste configurazioni e vorrebbe rinunciare a cogliere un valore assoluto del tutto indipendente dalla validità effettiva»²⁵⁹.

Così Morrone ha sintetizzato le conclusioni di Windelband: «la filosofia critica non può che essere radicalmente antipsicologista e antistoricistica, e, al tempo stesso, considerare psicologia e storia come i propri organi»²⁶⁰. Si riconfigura così il rapporto che la filosofia intrattiene col sapere storico: proprio l'infinita e caotica molteplicità delle configurazioni della vita storica ci spingono a non contentarci della validità temporale empirica e a scontare l'insufficienza della limitatezza di ogni individuo empiricamente determinato. La filosofia ha proprio il compito di rivolgersi alla validità assoluta, assunta, quindi, non storicamente, ma teleologicamente, e che proprio per questo esige la sua realizzazione. «Proprio la relatività del singolo punto di vista non deve spingerci al relativismo ma appunto alla attività propriamente critica, la commisurazione del singolo all'ideale della validità assoluta»²⁶¹.

Nel discorso rettorale intitolato a *Storia e scienza della natura* (1894), Windelband trasse le fila del discorso sulla relazione che le scienze storiche intrattengono con l'intero edificio del sapere umano. È opportuno seguire nel dettaglio l'argomentazione di Windelband, al fine di illustrarne i plessi teorici fondamentali e le notevoli linee di tensione che l'attraversavano e che preludevano ad ulteriori sviluppi cui qui potremo soltanto accennare.

²⁵⁵ Ivi, p. 125, tr. it. p. 148.

²⁵⁶ Ivi, p. 126-127, tr. it. p. 149.

²⁵⁷ Ivi, p. 127, tr. it. pp. 149-150.

²⁵⁸ Ivi, p. 132, tr. it. p. 153.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ G. Morrone, *Valore e realtà*, cit. p. 87.

²⁶¹ W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, cit., p. 132, tr. it. p. 153.

La filosofia moderna ha proceduto a tracciare nel dominio del sapere umano «linee concettualmente determinate al fine di delimitarne le singole province»²⁶². Essa però, «sotto ponendo tutti gli oggetti alla costrizione di un unico metodo», ha potuto fare affidamento soltanto su «punti di vista oggettivi, cioè metafisici»²⁶³. I diversi metodi susseguitisi durante la storia della filosofia moderna (meccanicistico, geometrico, psicologico, dialettico, storico-evolutivo sono i metodi qui distinti da Windelband) «hanno preteso di ampliare il loro dominio dallo stretto campo della loro feconda applicazione originaria, possibilmente a tutto l'ambito della conoscenza umana»²⁶⁴. A questa pretesa universalistica del metodo corrispondevano distinzioni oggettuali tra le scienze: tale, ad esempio, è la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito.

Quella tra natura e spirito è un'antitesi oggettiva che è pervenuta a una posizione predominante al tramonto del pensiero antico e agli inizi di quello medievale, e che nella metafisica moderna si è fatta valere, con la massima decisione, da Descartes e da Spinoza fino a Schelling e a Hegel²⁶⁵.

Quando si utilizzano termini come «natura» e come «spirito» si allude inevitabilmente a questa complessa articolazione di discorso nata in seno alle costruzioni metafisiche della modernità e per questo è opportuno operarne una problematizzazione.

In secondo luogo bisogna mostrare che «a questa antitesi tra oggetti non corrisponde un'antitesi tra modi di conoscenza»²⁶⁶. Locke aveva, per così dire, "soggettivizzato" il dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa* in un dualismo tra percezione interna e percezione esterna, contrapponendo queste ultime «come organi distinti di conoscenza da un lato del mondo corporeo esterno, della natura, dall'altro del mondo spirituale interno»²⁶⁷. Una simile soluzione deve risultare insoddisfacente alla luce della critica gnoseologica: la percezione interna non può essere considerata come un modo particolare di conoscenza. Di conseguenza bisogna contestare ogni tentativo, in primo luogo quello diltheyiano, di porre la percezione interna a fondamento delle scienze dello spirito, indipendentemente, dunque, da come si definisca la psicologia.

Inoltre, proprio a causa della sua problematica collocazione nel sistema delle scienze, la psicologia costituisce la prova esemplare dell'insostenibilità di tale impostazione del problema: essa è certo una disciplina empirica che, da un punto di vista oggettuale, dovrebbe essere ascritta al dominio delle scienze dello spirito; tuttavia, «il suo intero procedimento, il suo comportamento metodologico è dall'inizio alla

²⁶² W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in Id., *Präludien*, cit., II, pp. 136-160, p. 139, tr. it. *Storia e scienza della natura*, in AA.VV., *Lo storicismo tedesco*, cit., pp. 313-332, p. 315.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Ivi, p. 139, tr. it. p. 316.

²⁶⁵ Ivi, p. 142, tr. it. p. 317.

²⁶⁶ Ivi, p. 142, tr. it. p. 318.

²⁶⁷ *Ibidem*.

fine quello delle scienze della natura»²⁶⁸, consistente nella raccolta e nell'elaborazione di fatti e volto al riscontro della loro conformità a leggi generali.

Diversamente dalla psicologia, la maggior parte delle scienze che vanno sotto il nome di "scienze dello spirito" sono volte «a rappresentare nel modo più compiuto ed esauriente un evento singolo, più o meno esteso, con una sua realtà singolare e limitata nel tempo»²⁶⁹. Se dunque l'interesse conoscitivo e il metodo impiegato dalle scienze della natura – inclusa la psicologia – si rivolgono a leggi generali, lo scopo conoscitivo delle scienze dello spirito invece «rimane quello di riprodurre e di intendere nella sua realtà di fatto una formazione della vita umana, che si è presentata nella sua configurazione singolare»²⁷⁰. Si può delineare, così, «una divisione puramente metodologica delle scienze empiriche», la quale ora «deve essere fondata su concetti logici sicuri»²⁷¹.

Da un lato ci si presentano scienze che hanno per fine il raggiungimento di leggi generali, dall'altro scienze che hanno per fine la descrizione di fatti storici particolari, ovvero, secondo una formulazione nota:

Le prime sono scienze di leggi e le seconde sono scienze di avvenimenti, quelle insegnano ciò che è sempre, e queste ciò che è stato una volta. Il pensiero scientifico (...) è nel primo caso *nomotetico*, nel secondo *idiografico*²⁷².

In base a questa distinzione, la psicologia andrebbe considerata, in quanto scienza nomotetica, nelle "scienze della natura" e non nelle cosiddette "scienze dello spirito". Una distinzione che ora appare non più giustificata nei termini in cui era stata presentata da Dilthey. Nella prospettiva di Windelband, la differenza tra i due tipi di scienze riguarda «il modo di trattazione e non il contenuto del sapere»²⁷³, pertanto il medesimo oggetto può essere considerato sia dal punto di vista nomotetico che da quello idiografico, che esso appartenga oggettualmente a quanto ritenuto appartenente al dominio della «natura» o a quello dello «spirito». Del resto, quest'antitesi tra i modi di trattazione è comunque relativa, dal momento che non si può parlare di sempre-uguale e singolare in senso assoluto:

Ciò che all'interno di periodi di tempo assai grandi non subisce nessun mutamento immediatamente percepibile e può quindi venir considerato nomoteticamente in base alle sue forme immutabili, può tuttavia risultare, da una prospettiva ulteriore, valido per un periodo pur sempre limitato, cioè qualcosa di singolare²⁷⁴.

Tale relativizzazione della distinzione è di grande interesse soprattutto in riferimento a quelle scienze della società – l'economia politica, la sociologia – la cui

²⁶⁸ Ivi, p. 143, tr. it. p. 318.

²⁶⁹ Ivi, p. 144, tr. it. p. 319.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Ivi, p. 145, tr. it. p. 320.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*.

validità nomologica dovrebbe essere limitata rigorosamente a quell'individuo storico di cui esse descrivono, per così dire, *sub specie aeternitatis*, le leggi.

Essendosi attenuta di preferenza alle forme di pensiero nomotetico, ed essendo la filosofia moderna «pervenuta alla propria autonomia con l'aiuto della scienza della natura»²⁷⁵, la logica si è finora limitata solo a un campo del sapere, nella misura in cui «tutta la nostra dottrina tradizionale del concetto, del giudizio e del sillogismo, è ancor sempre ritagliata sul presupposto aristotelico che il principio generale sta al centro della logica»²⁷⁶. La riflessione logica dovrebbe invece rendere giustizia «alla grande realtà presente del pensiero storico»²⁷⁷.

Sia le scienze nomotetiche che quelle idiografiche sono scienze empiriche, cioè scienze che muovono dall'esperienza sensibile, ma esse non possono «appagarsi di ciò che l'uomo ingenuo pensa solitamente di esperire»²⁷⁸. Esse necessitano «come loro fondamento, di un'esperienza scientificamente purificata, criticamente vagliata e sottoposta a esame nel lavoro concettuale»²⁷⁹. Svolgere un tale compito per quanto concerne le discipline storiche sarebbe davvero sviluppare una *critica della ragione storica*. Sarebbe

di estremo interesse per la dottrina generale della conoscenza portare alla luce tutte le forme logiche in base alle quali si compie, nella ricerca storica, la critica reciproca delle percezioni, formulare le «massime di interpolazione» delle ipotesi e determinare così anche qui quale parte assumono nell'edificio della conoscenza del mondo, che si sorregge reciprocamente con tutti i suoi elementi, da una parte i fatti e dall'altra i presupposti generali con cui li interpretiamo²⁸⁰.

Per la scienza naturale, «per quanto intuitivi possano essere i suoi punti di partenza, i suoi scopi conoscitivi sono le teorie, sono le formulazioni – in ultima istanza matematiche – delle leggi di movimento»²⁸¹, tralasciando così la singola cosa data nell'intuizione sensibile. Diversamente da quella, la scienza storica si volge a «far rivivere una formazione del passato nella sua intera configurazione individuale, rendendola idealmente presente»²⁸². Ciò non significa che il compito dello storico possa in qualche modo corrispondere alla riproduzione integrale del sensibile, impresa ovviamente impossibile, piuttosto egli «deve compiere nei confronti di ciò che è realmente esistente un'opera analoga a quella dell'artista nei confronti di ciò che è nella sua fantasia»²⁸³, vale a dire restituire una configurazione individuale nella vivida pienezza e non come morta e vuota astrazione. L'intuitività che è propria del

²⁷⁵ Ivi, p. 147, tr. it. p. 321.

²⁷⁶ Ivi, p. 147, tr. it. pp. 321-22.

²⁷⁷ Ivi, p. 148, tr. it. p. 322.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Ivi, p. 149, tr. it. p. 323.

²⁸¹ Ivi, p. 151, tr. it. p. 325.

²⁸² Ivi, p. 159, tr. it. p. 323.

²⁸³ Ivi, p. 150, tr. it. pp. 323-324.

pensiero storico, in contrasto alla tendenza all'astrazione propria del pensiero naturalistico, non è da intendere in termini sensistici, bensì come «vitalità individuale di ciò che è presente idealmente»²⁸⁴, cosicché il mestiere dello storico consisterebbe nel

Trarre fuori dalla massa del materiale la vera forma del passato per tradurlo in chiarezza piena di vita; ciò che essa fornisce sono immagini di uomini e di vita umana, con tutta la loro ricchezza delle loro configurazioni singolari, conservate nella loro piena vitalità individuale²⁸⁵.

Il tema dell'intuizione nel quadro concettuale qui accennato è stato considerato un motivo di tensione nell'apparato categoriale neokantiano di Windelband. Morrone ha osservato come qui si manifesti «una certa resistenza di Windelband alle conseguenze radicali della decostruzione copernicana dell'oggetto del conoscere e alla sua risoluzione nel punto di vista dell'immanenza acutamente perseguito da Rickert»²⁸⁶. Ai fini della problematica qui trattata, è da osservare, riprendendo ancora le considerazioni di Morrone, come nel discorso di Windelband «la specificità metodologica delle scienze storiche [possa] essere ribadita solo a patto di relegarla nella dimensione dell'intuitività, a patto cioè di consegnarla a una relazione soggetto-oggetto pensata secondo modalità estetiche, e riproponendo al contempo una concezione sostanzialmente realistica della conoscenza»²⁸⁷.

Ma come già in Lazarus, quando si avvicina l'opera dello storico a quella dell'artista, sorge il problema di stabilire dei criteri validi di selezione del materiale dell'esperienza, prescindendo dalla «genialità». Il tentativo lazarusiano provò a individuare lo storicamente significativo nelle idee, costituenti il valore e l'essenza della storia. In Windelband lo storicamente significativo è stabilito sulla base di un discorso diversamente articolato. «L'elemento singolo rimane oggetto di curiosità oziosa se non diventa pietra di costruzione di una struttura più generale»²⁸⁸. Tuttavia, non ogni «pietra» è adeguata alla costruzione di una struttura più generale e «in senso scientifico, il "fatto" è così già un concetto teleologico»²⁸⁹. Ma di che genere di costruzione qui parliamo? Certamente qui non ci riferiamo alla «subordinazione induttiva del particolare al concetto di genere o al giudizio singolare»²⁹⁰, bensì a un diverso tipo di riconduzione, nella quale «la caratteristica singola diventa elemento significativo di un'intuizione complessiva»²⁹¹.

La valorizzazione del carattere intuitivo proprio del pensiero storico si svolge dal principio alla fine come valorizzazione dell'individuale: «ogni interesse e ogni valutazione, ogni determinazione di valore dell'uomo si riferiscono al singolo e a ciò

²⁸⁴ Ivi, p. 150, tr. it. p. 324.

²⁸⁵ Ivi, p. 151, tr. it. p. 324.

²⁸⁶ G. Morrone, *Intuizione e interesse*, cit., p. 130.

²⁸⁷ Ivi, p. 131.

²⁸⁸ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 153, tr. it. p. 326.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ Ivi, p. 153, tr. it. p. 327.

²⁹¹ *Ibidem*.

che è singolare»²⁹². Il fatto che il nostro interesse si rivolga al singolo non significa affatto che qui si prescindano da ogni considerazione di carattere nomologico, ma tali due momenti restano «l'uno accanto all'altro nella loro particolare posizione metodologica»²⁹³ ed essi «non possono essere ricondotti a una fonte comune»²⁹⁴.

Si può pensare la considerazione causale di un evento particolare come un sillogismo in cui la premessa maggiore è costituita dalle leggi naturali, quella minore da una certa configurazione del reale in un certo momento nello spazio e nel tempo, e la conclusione dal singolo evento particolare. Per quanto possa essere conoscibile la premessa maggiore, quella minore non potrà a sua volta essere ricondotta alla prima: è qui che troviamo l'intuizione di una singola configurazione nello spazio e nel tempo.

Dal momento che non esiste alcun termine fondato su leggi generali al quale si possa pervenire seguendo a ritroso la catena causale delle condizioni, nessuna sussunzione sotto quelle leggi può aiutarci ad analizzare il dato temporale fino ai suoi fondamenti ultimi. In ogni esperienza storica e individuale rimane quindi per noi un residuo di incomprendibilità – qualcosa che non può essere espresso né definito. In tal modo l'essenza ultima e intima della personalità resiste all'analisi condotta con categorie generali; e questo elemento impenetrabile si manifesta alla nostra coscienza come il sentimento dell'irriducibilità causale del nostro essere, cioè come il sentimento della libertà individuale²⁹⁵.

L'alto sentimento del valore della personalità è qui la giustificazione dell'impossibilità per quel mondo umano come mondo della significatività di essere sussunto sotto categorie naturalistiche. Tale «orizzonte di significatività (...) apre la possibilità del conoscere storico inteso come conoscenza del senso e del valore che si manifestano progressivamente nell'individuale. Laddove questo manifestarsi non è mai nella prospettiva neokantiana di Windelband un realizzarsi, un farsi reale del valore, il valore resta altro rispetto al reale che con esso entra o viene posto in relazione»²⁹⁶.

Il compito delle scienze storiche, rispetto alle scienze nomotetiche, deve accettare l'impossibilità di trarre il sensibile dall'intelletto, il particolare dal generale, il finito dall'infinito, l'esistenza dall'essenza, la realtà dal valore. Anzi, nel volgersi alle configurazioni date nello spazio e nel tempo, le scienze storiche debbono riconoscere la piena e ineducibile autonomia.

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ Ivi, p. 157, tr. it. p. 329.

²⁹⁴ *Ibidem.*

²⁹⁵ Ivi, p. 159, tr. it. p. 331.

²⁹⁶ G. Morrone, *Intuizione e interesse*, cit., p. 134.

Capitolo secondo.

Il giovane Simmel tra psicologia e teoria della conoscenza

Al fine di introdurre nel nostro discorso la figura di Georg Simmel, non è superfluo ricordare che egli cominciò gli studi accademici nel 1876, come studente di storia, e nel corso di poco più di due anni seguì i corsi di Droysen sulla *Storia Greca e Contemporanea*, di Treitschke sulla *Storia Tedesca*, di Mommsen sull'*Epigrafia Romana* e sulla *Teoria dello Stato e la Storia di Roma a partire da Diocleziano*, di Hermann Grimm sulla *Storia dell'arte del Rinascimento italiano*.

Al termine di questo paio d'anni, tuttavia, Simmel imprese una svolta decisiva ai suoi studi, muovendo dagli studi prettamente storici verso una prospettiva filosofica che gli permettesse di ripensare anche i problemi della conoscenza storica. A partire dal semestre invernale 1877-78, Simmel seguì i corsi di *Logica e Metafisica* di Friedrich Harms, di *Etnologia* di Adolf Bastian, di *Storia dell'Estetica* di Adolf Lanson, nuovamente corsi tenuti da Droysen (su *Enciclopedia e Metodica della Storia*) e H. Grimm (sulla *Storia dell'arte e della Kultur tedesca*). Soprattutto, fu allievo di Moritz Lazarus, di cui seguì i corsi di *Psicologia*. A ciò si aggiungano, successivamente, i corsi di *Psicologia e Storia della Filosofia* di Eduard Zeller e, ancora, il corso su *Raffaello e Michelangelo* di H. Grimm¹.

Le prime ricerche simmeliane, coltivate a ridosso dello studio universitario, mostrano ampiamente i segni di un confronto serrato e originale coi suoi maestri. Nei suoi primi lavori si ritrova l'interesse per la cultura letteraria e artistica dell'Italia bassomedievale e rinascimentale, segno dell'influenza di Hermann Grimm. Tuttavia, è soprattutto a Bastian e Lazarus che bisogna rivolgere l'attenzione quando si esamina la prima dissertazione (bocciata) di Simmel, ossia gli *Studi psicologico-etnografici sulle origini della musica* (1880).

¹ K. C. Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 35-37. In quella sede Köhnke sostiene quanto segue: «Che Simmel inoltre nei *Probleme der Geschichtsphilosophie* esemplificasse le sue osservazioni critiche riguardo i presupposti psicologici della scienza storica tra l'altro sulla base di passi delle opere dei suoi docenti universitari, la *Römische Geschichte* di Mommsen e la *Geschichte der Revolutionszeit* di Sybel, si può forse intendere come un indizio del perché Simmel ha abbandonato lo studio della storia: perché egli la considerava per nulla sufficientemente fondata nell'aspetto psicologico e gnoseologico».

Eduard Zeller e Hermann Helmholtz furono incaricati del controllo del testo. Il secondo riportò un giudizio estremamente critico: un tema di tal genere mal si confaceva al giovane Simmel, privo delle nozioni di fisiologia degli organi di senso necessarie alla trattazione. Dinanzi al materiale accumulato, Simmel non poteva che formulare giudizi superficiali e arbitrari. La critica culminava nell'impetosa affermazione: «credo che gli faremmo un più grande servizio se non lo incoraggiassimo in questa direzione»².

Il giudizio di Helmholtz risulta maggiormente comprensibile considerando la versione del saggio successivamente pubblicata sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, col titolo modificato di *Studi psicologici ed etnologici sulla musica* (1882), dove la mole di materiale di origine storica ed etnologica è sostenuta da un'impostazione teorica fortemente dipendente da Bastian, Lazarus e Steinthal. Si consideri che il tema fondamentale dell'opera, che consiste in una critica al legame istituito da Darwin tra l'origine del canto e la selezione sessuale³, non viene portato avanti su basi scientifico-naturali, bensì tramite una ricerca *sul campo* di ordine etnografico. Difatti, come si evince anche dalle *Fragen über das Jodeln*, pubblicate da Simmel sullo *Jahrbuch des Schweizer Alpenclub* nel 1879, le sue ricerche lo impegnavano in interviste dirette agli abitanti delle Alpi svizzere. La critica di Helmholtz riguardava dunque l'apparato teorico e metodologico, vale a dire quello della *Völkerpsychologie* berlinese, e non tanto le qualità di Simmel come studioso, che anzi mostrò di apprezzare, proponendo che presentasse come dissertazione un suo precedente studio di argomento kantiano⁴.

Accanto agli studi di scienze storiche e sociali, Simmel veniva compiendo – così egli si espresse in una tarda ricostruzione autobiografica – studi di «teoria della conoscenza e della scienza kantiana»⁵. Questi studi testimoniano le prime tracce di un durevole confronto di Simmel con Kant e quindi non possono essere considerati accidentali esercizi di apprendistato, riducibili all'origine d'occasione della loro stesura.

Il primo degli scritti in questione fu redatto in occasione di un premio regio bandito nel 1880, la cui traccia chiedeva una «Esposizione e valutazione dei diversi

² H. Helmholtz, *Promotionsverfahren: Dissertationsgutachten von Hermann Helmholtz*, in G. Simmel, *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 24. Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices*, hrsg. von O. Rammstedt, A. Rammstedt, E. Schullerus, Suhrkamp, Berlin 2016, pp. 182-183, p. 183 (tr. mia).

³ Si tratta di una tesi sostenuta in C. R. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London 1871, pp. 330-337, tr. it., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, a cura di M. Migliucci e P. Fiorentini, rev. Scientifica di M. Di Castro ed E. Grassi, in Id., *L'evoluzione*, Newton Compton, Roma 1994, pp. 525-978, pp. 937-943.

⁴ H. Helmholtz, *Promotionsverfahren: Dissertationsgutachten von Hermann Helmholtz*, cit., p. 183: «La mia proposta sarebbe quindi di ammetterlo all'esame, se egli è disposto a presentare lo scritto per il premio come dissertazione, ma di respingere quello sottoposto».

⁵ G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 9. Ed. it. *Inizio di una autopresentazione incompleta*, in G. Simmel, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, tr. di U. Ludovici, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 115.

pareri di Kant sull'essenza della materia». L'elaborato di Simmel fu apprezzato da Zeller⁶ e, su suggerimento di Helmholtz, come accennavamo, venne rielaborato diventando la seconda dissertazione di Simmel, che ne conservò la prima parte, dedicata alla *Monadologia Physica* del 1756.

Un altro scritto (anch'esso perduto) apparentemente d'occasione fu redatto da Simmel per un premio bandito dal commerciante Gillis e dedicato alla «Dottrina di Kant dell'idealità di spazio e tempo». Anche in questa sede si può supporre che Simmel si sia tenuto lontano da un kantismo "ortodosso", per cui il positivista Ernst Laas, pur ritenendo «eccellente» il lavoro di Simmel, dovè giudicare secondo l'ispirazione neokantiana del concorso e concludere che l'elaborato di Simmel non fosse soddisfacente per gli scopi anti-materialistici che gli organizzatori si proponevano⁷.

Anche negli anni successivi il suo impegno di studioso fu fortemente sostenuto dai molteplici stimoli intellettuali che abbiamo considerato finora, come testimoniato dalla pubblicazione sulla rivista di Lazarus e Steinthal della dissertazione bocciata sulle origini della musica, e di un lungo saggio sulla *Psicologia di Dante* (1884). Nello stesso periodo, Simmel scrisse recensioni di argomento kantiano alle opere di Laßwitz, Cesca, Erdmann, nonché un'importante recensione alla *Allgemeine Ethik* di Steinthal, sulla quale torneremo⁸. Da questa breve esposizione dei *Lehrjahre* di Simmel emerge la compresenza di diversi motivi teorici che costituiranno il quadro problematico con cui Simmel si confronterà negli anni a venire.

1. Was ist uns Kant?

Gli anni dell'apprendistato filosofico di Simmel appaiono segnati da due forti punti di riferimento intellettuali: la *Völkerpsychologie* e gli studi «kantiani». Anche in seguito, una costante della produzione simmeliana sarà il confronto con Kant, al quale sono dedicati ben dodici dei corsi tenuti all'Università di Berlino nel periodo compreso tra il 1885 e il 1898; la monografia su Kant, risalente al 1904, fu l'opera di Simmel che ottenne più riedizioni durante la vita dell'autore (ben quattro: la seconda è del 1905; la terza, ampliata, del 1913; la quarta, ulteriormente ampliata, del 1918, anno della sua morte). Tale confronto si situava al crocevia tra i suoi molteplici interessi: le relazioni tra le teorie filosofiche più recenti e le scienze della

⁶ E. Zeller, *Königl. Preis der FWU Berlin: Gutachten Eduard Zellers über die philosophischen Preisschriften vom 13. Juli 1880 (Auszug)*, in G. Simmel, *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 24. Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices*, cit., pp. 176-177.

⁷ K. C. Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, cit., pp. 96-106.

⁸ Gli scritti qui citati sono tutti raccolti nel primo volume delle opere complete di Simmel. G. Simmel, *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 1: Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, hrsg. von K. C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

natura (con particolare riferimento ai «risultati filosofici del darwinismo»), la riflessione etica, il rapporto della psicologia con i problemi sociologici⁹.

Collocato in una fase del «ritorno a Kant» che procedeva a separare con maggior rigore l'indagine genetica propria della psicologia da quella critica della teoria della conoscenza, il confronto di Simmel con Kant va problematizzato e non ridotto entro etichette fuorvianti. Il proposito delle pagine che seguono è illustrare le motivazioni del serrato confronto critico con la filosofia kantiana, all'interno della cornice problematica simmeliana. Senza ombra di dubbio, Kant costituisce per Simmel un modello-chiave, ma la considerazione a lui tributata è enormemente maggiore di quella riservata a ogni altro «eroe» della storia della filosofia. La domanda che intendiamo porci è dunque di *quale* Kant si tratti e quale ruolo esso svolga nel quadro teorico simmeliano.

L'interesse per Kant che emerge dai primi scritti «kantiani» di Simmel risulta abbastanza difficile da qualificare.

Cominciamo dalla recensione di Simmel allo scritto di Laßwitz che era risultato vincitore del premio bandito dal commerciante Gillis e dedicato alla *Lehre Kants der Idealität von Raum und Zeit*. Come accennato in precedenza, l'impostazione simmeliana non convergeva con i propositi anti-materialistici del banditore del premio. Simmel trovava discutibile «l'equivoco fatale tra materialismo in senso etico e in senso teoretico»¹⁰. Il «tratto americanizzante del nostro tempo»¹¹ che caratterizza il materialismo pratico non ha direttamente a che vedere con il materialismo in senso teoretico né in generale né nello specifico nel sistema kantiano: «tantomeno la dottrina puramente teoretica dell'idealità di Kant, che inoltre ha a che fare assai indirettamente con quel che noi chiamiamo ideale in senso etico, è idonea ad esercitare un influsso pratico»¹². Come posto in evidenza da Köhnke, dunque, è da sottolineare come «Simmel approvi, in assenza di esigenze ideologiche, il taglio netto tra la filosofia teoretica e la filosofia pratica di Kant, come Friedrich Albert Lange aveva insegnato»¹³ e d'altro canto è da escludere che Simmel abbia potuto condividere, della prospettiva langeana, la «riduzione dell'apriori alla fisiologia dei sensi»¹⁴. Attraverso la critica all'impostazione di Laßwitz, è possibile constatare l'esigenza posta da

⁹ *Nachweis der von Simmel gehaltenen Vorlesung vom 16. Mai 1898*, in G. Simmel, *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 24. Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices*, cit., pp. 242-245.

¹⁰ G. Simmel, *Eine neue Popularisierung Kants. Laßwitz, K.: Die Lehre Kants, 1883*, in Id. *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 1. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, cit., pp. 181-184, p. 182 (tr. mia).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ K. C. Köhnke, *Il giovane Georg Simmel tra positivismo e neokantismo?*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXXIII (1992), 2, pp. 215-231, p. 219n. Cfr. Id., *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, cit., pp. 96-107.

¹⁴ *Ibidem*.

Simmel di un ripensamento dell'eredità kantiana dal punto di vista di un'indagine gnoseologica all'altezza dello sviluppo delle scienze¹⁵.

Negli scritti successivi, gli occasionali riferimenti a Kant mostrano una maggiore comprensione del significato dell'*a priori* e del rapporto tra forma e contenuto della conoscenza nella prospettiva kantiana. Si consideri, a tal proposito, la breve recensione al libro di Cesca dedicato a *La dottrina kantiana dell'a priori*. Se Cesca contesta la distinzione tra giudizi analitici e sintetici, la quale sarebbe di carattere psicologico, ma priva di una valenza oggettiva, Simmel osserva come ciò di certo non valga – dal punto di vista di Kant – per le proposizioni esprimenti una realtà, richiamando qui la critica dell'argomento ontologico. Più importante, al fine di intendere il genere di lettura qui proposto da Simmel, risulta la risposta all'obiezione di Cesca, il quale contestava la necessità a priori delle categorie dell'intelletto, sostenendo che gli individui empirici possono *effettivamente* anche non pensare, ad esempio, secondo la legge di causalità. Dal punto di vista di Simmel, una tale obiezione fraintende il senso della «necessità» che qui sarebbe in gioco.

La necessità delle proposizioni sintetiche a priori è naturalmente solo una necessità per la *conoscenza*, nella misura in cui questa è vera! Per chi non vuole o non può conoscere, non esiste alcun apriori dell'intelletto; se Kant lo chiama universale e necessario, ciò significa soltanto che, senza lo stesso, una conoscenza corretta non può venire ad essere¹⁶.

La necessità di cui si parla è una necessità teleologica, riguardante quanto *deve* essere considerato valido per un pensiero logico quando si cerca una conoscenza vera. Nulla a che vedere, dunque, con la sua effettività. Il Kant di Simmel, almeno a giudicare da questi brevi accenni, è già posto al sicuro dalla indebita confusione di indagine genetica e metodo critico, e questo Kant costituisce senz'altro un modello-chiave rispetto al quale meditare la propria autonoma posizione. Se questo è uno dei possibili Kant di Simmel, è proprio il Kant che egli non tentò mai di attualizzare.

Si tratta allora di stabilire che cosa Kant rappresenti ancora per Simmel, e come si configuri questo confronto. Tale compito, svolto per accenni nelle sezioni più esplicitamente *erkenntnistheoretisch* de *La Differenziazione sociale* e de *I Problemi della Filosofia della Storia*, si porrà per le ricerche gnoseologiche di Simmel solo in una fase successiva della sua riflessione. Vale però la pena di osservare come Simmel affronti questo

¹⁵ D'altra parte, non può essere trascurato come "l'apprendistato kantiano" di Simmel avvenga contemporaneamente alla ridefinizione del campo di lotta per l'eredità kantiana nel contesto tedesco tra positivismo e neokantismo. Lo mostrano le posizioni di Ernst Laas e Hans Vaihinger (autore quest'ultimo di un *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* di cui apparve il primo volume nel 1881), da un lato; le posizioni di Wilhelm Windelband, del quale nel 1884 veniva pubblicata la prima edizione dei *Präludien*, nella quale erano raccolti gli scritti e i discorsi che definivano l'indirizzo del neokantismo badense; entrambe queste linee distinte a loro volta dalla prospettiva marburghese inaugurata dall'opera di Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* del 1871.

¹⁶ G. Simmel, Cesca, G.: *La dottrina Kantiana dell'a priori*, 1885, in Id. *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 1. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, cit., pp. 185-186, p. 186 (tr. mia).

problema in una serie di articoli, pubblicati nel 1896 sulla *Vossische Zeitung* e intitolati *Cos'è per noi Kant?*¹⁷.

Il metodo adottato da Simmel nel suo confronto con Kant consiste nel «riconurre la filosofia di Kant (...) alla sua concezione fondamentale, comprendendola come una delle forme in cui certe tendenze eterne della natura umana hanno trovato la propria espressione filosofica»¹⁸. Chiedersi dunque che cosa sia *per noi* Kant significa «cercare di lasciare emergere il significato che egli ancora oggi possiede per noi». In Kant non cerchiamo qualche verità eternamente valida, né pretendiamo una sua immediata attualizzazione, ma cerchiamo nel suo modello filosofico degli orientamenti, delle tendenze intellettuali che «del tutto a prescindere da ogni verità obiettiva, possiedono un proprio significato nella realtà storica»¹⁹.

Il punto di partenza del Kant presentato da Simmel è il tramonto della pretesa metafisica di attingere al soprasensibile con i nostri limitati mezzi conoscitivi: «le affermazioni filosofiche che, allontanandosi dalle peculiarità empiriche delle cose, intendono concepire la loro totalità assoluta, si muovono in contraddizioni mortali; le loro dimostrazioni o sono vuota parvenza oppure lasciano all'affermazione contraria una pari dimostrabilità»²⁰. La legittimità conoscitiva della metafisica è senz'altro squalificata, ma al tempo stesso è legittimata l'aspirazione, la tensione a superare «l'incertezza del sapere empirico», come infatti avviene «in matematica, nella legge di causalità, nei fondamenti della logica»²¹. Se ci è preclusa la conoscenza delle cose come esse sono (al di là del modo in cui esse ci sono date nell'esperienza) e se ci è impossibile una conoscenza di quegli oggetti della *metaphysica specialis* (anima, mondo, Dio), non per questo siamo abbandonati alla disperazione. Siamo invece chiamati al compito di «investigare l'intero strumentario del conoscere dell'uomo allo scopo di stabilire in seguito quali oggetti e quale grado di certezza del conoscere ci siano accessibili in generale»²².

¹⁷ Una distinzione entro due fasi dell'interpretazione simmeliana di Kant è stata proposta in E. Podoksik, *Neo-kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant*, in «Modern Intellectual History», XIII (2014), 3, pp. 597-622. Nella prima, Kant avrebbe rappresentato senz'altro un modello per Simmel, «il creatore dell'unica base intellettuale adeguata alla risoluzione delle contraddizioni dell'epoca moderna» (tr. mia). Nella seconda, l'apprezzamento nei confronti di Kant sarebbe stato piuttosto differenziato: la sua risposta ai problemi della modernità, pur costituendo un modello per così dire «classico» restava insoddisfacente; pertanto, al «ritorno a Kant» avrebbe dovuto opporsi il «ritorno a Goethe». Il punto di flesso tra la prima e la seconda fase risulterebbe al saggio *Kant e Goethe* del 1899: il saggio *Cos'è per noi Kant* (1896) sarebbe di pertinenza della «prima fase», mentre la monografia nella quale raccolse le sue lezioni berlinesi, risalente al 1904, perterrebbe alla «seconda fase».

¹⁸ G. Simmel, *Was ist uns Kant?* (1896), in Id., *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, hrsg. von H.-J. Dahme und D. P. Frisby, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 145-177, p. 147, tr. it. *Cos'è per noi Kant?*, a cura di Francesco Valagussa, Castelvecchi, Roma 2016, p. 46.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Ora, le risposte che la filosofia moderna aveva elaborato per la risoluzione di tale problema si riducevano grossomodo a due: quella sensualista, per cui «soltanto l'esperienza, cioè l'impressione sensibile immediata delle cose, ci dà la verità» e «ciò che insegna la pura ragione spirituale è sogno e fantasia»; quella razionalistica, invece, per cui «ciò che i sensi insegnano è inganno e apparenza; soltanto nella ragione libera dai sensi riposano verità attendibili, eterne»²³. Da un lato, quindi, il sapere umano era ridotto alle operazioni di astrazione, più o meno fondate e sempre nuovamente vagliate dall'esperienza, che compiamo sulle impressioni sensibili, essendo il nostro intelletto nient'altro che una *tabula rasa* sulla quale esse vengono a imprimersi; dall'altro, invece, la sensibilità era intesa soltanto come una forma inferiore di conoscenza, subalterna alla ragione. In un caso come nell'altro non vi è alcun riconoscimento del peculiare contributo che ciascuna di queste fonti apporta alla nostra conoscenza, ma sono presenti soltanto delle differenze di grado.

La posizione di Kant è presentata in primo luogo come una sintesi capace di superare le unilateralità tanto del punto di vista empirista quanto di quello razionalista. Quest'ultimo, infatti, può aver ragione di affermare l'esistenza di «conoscenze di tipo così universale e necessario che esse non possono discendere dall'esperienza»²⁴, ma tali conoscenze non sono in grado esse stesse di fornirci degli oggetti di conoscenza, in quanto esse

servono soltanto in vista dell'esperienza, sono le forme o funzioni che riposano in noi, tramite cui noi costruiamo l'esperienza, che dunque certamente devono valere senza eccezione per ogni oggetto dell'esperienza e senza che prima lo si sia testato; anzi, proprio a motivo che esse sono le condizioni sotto cui esso può diventare per noi un oggetto dell'esperienza in generale²⁵.

La validità a priori di queste conoscenze è una validità in vista di uno scopo, l'esperienza sensibile, nella quale sola possono trovarsi oggetti di conoscenza. Si può fare un *uso empirico*, ma non un *uso trascendentale* dei concetti puri dell'intelletto. L'esperienza è dunque da concepire come «un prodotto dei sensi e dell'intelletto»: solo nella misura in cui le forme derivanti dalle *nostre* facoltà spirituali, la sensibilità e l'intelletto, sono applicate al materiale sensibile ci è fornita la conoscenza di oggetti.

Viene reciso ogni filo mediante cui i metafisici credevano di legare in un'armonia arcaica il pensare e l'essere. Invece Kant insegna al riguardo che l'essere si dà a noi soltanto nella sensazione, anzi tutto l'essere di cui possiamo parlare in generale è immediatamente nella sensazione. Il pensare, che per così dire vuole spiccare il salto al di là della sensazione, precipita nel nulla: al di là di essa non si dà alcun essere conoscibile per noi²⁶.

Ma dalla limitazione della nostra conoscenza alle *cose per noi*, ai fenomeni, non deriva affatto l'impotenza del pensiero, al contrario: proprio in ciò sta la potenza

²³ Ivi, p. 148, tr. it. p. 47.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, pp. 151-152, tr. it. p. 52.

formatrice del nostro spirito, perché nessuna realtà è a noi data al di fuori di questo apparire.

La realtà è proprio l'apparire, ossia le impressioni dei sensi, che l'intelletto plasma a mondo dell'esperienza, e all'interno di esse si trova la differenza tra verità ed errore, e dunque quella tra rappresentazioni durature, adeguate, intrinsecamente necessarie e opinioni illusorie, correggibili e contraddittorie delle cose²⁷.

Nel tentativo di delimitare i diritti della sensibilità e dell'intelletto, Kant venne a tracciare «lungo le facoltà conoscitive dell'uomo una nuova linea di confine che nella sua originalità si pone come totalmente unica nella storia della filosofia»²⁸. La limitazione delle nostre conoscenze al terreno dell'esperienza sensibile permette a Kant di dare una fondazione di cui la conoscenza sensibile era stata finora priva, una fondazione che porta al tempo stesso alla ribalta la facoltà creatrice che appartiene al nostro spirito: solo attraverso questa i fenomeni ci forniscono una conoscenza affidabile, riproducibile e comunicabile. Quanto conferisce alle conoscenze la loro universalità e necessità, secondo Kant, sono proprio le nostre funzioni spirituali grazie alle quali le nostre esperienze assumono la forma di un mondo. L'attività ordinatrice del soggetto costituisce il nesso che collega in un tutto i dati sensibili e conferisce dunque un senso all'esperienza.

Soltanto la nostra propria coscienza attiva istituisce la connessione tra loro – essa connette le singole impressioni ottiche in un ordine spaziale, le casuali sequenze delle immagini in regole durature, le rappresentazioni cangianti in un io precisamente caratterizzato²⁹.

Kant criticava tanto l'idea secondo cui il soggetto dovesse esser considerato come una mera *tabula rasa*, un recipiente nel quale si riversano le esperienze, quanto quella secondo cui con la sola speculazione si potesse attingere a contenuti metafisicamente intesi come stabili, immobili, cose a cui in ogni caso il nostro intelletto avrebbe dovuto adeguarsi. Al contrario, tanto contro il dogmatismo dei sistemi razionalistici, quanto contro il dogmatismo dei dati sensibili di parte empirista, Kant poneva in luce la facoltà formatrice dello spirito. Egli mostrava come le conoscenze «sottostiano a tutte le leggi, condizioni e presupposti mediante cui il nostro spirito ha accesso alle cose»³⁰ e – Simmel tiene a ribadirlo – «ancora oggi l'ampiezza di questo pensiero non è esaurita»³¹.

Si tratta qui del punto per Simmel più significativo, che pertanto costituisce la principale risposta alla domanda «Cos'è per noi Kant?»: Kant è essenzialmente il portatore del «principio di fenomenalità». È invece a partire dal seguito, dalla sistemazione kantiana di tale principio, che nasce il dissenso e la presa di distanza di Simmel nei confronti di Kant.

²⁷ Ivi, p. 153, tr. it. p. 54.

²⁸ Ivi, p. 148, tr. it. p. 47.

²⁹ Ivi, p. 149, tr. it. p. 48.

³⁰ Ivi, p. 150, tr. it. p. 49.

³¹ *Ibidem*.

Certamente Kant aveva ricondotto la morta datità dogmatica alla vitale attività formatrice dello spirito, ma dal suo punto di vista si trattava di stabilire l'universale validità di quest'ultima, incardinandola entro «saldi costrutti»³². Si può riconoscere come

Le forme universali della natura [siano] le leggi che il nostro intelletto le prescrive, nella misura in cui esso così facendo la costituisce appunto in quanto natura, in quanto cosmo conformato alle leggi³³.

Si tratta poi di vagliare la validità *a priori* di tali leggi: essa è commisurata al fine di «realizzare l'esperienza», cioè di “cogliere” il materiale sensibile. Insieme alla coscienza della sua forza formante, lo spirito deve fare i conti con la responsabilità. Esso «necessita di una costante disciplina e di un vigile rigore verso sé stesso»³⁴. L'universale validità dell'esperienza sensibile può essere garantita solo da un sistema stabile di quelle forme e principi dello spirito cosciente che sole possono realizzare l'esperienza. Si trattava dunque di articolare un sistema degli *a priori* «come una costruzione simmetrica in sé stessa, che non può avere né più né meno membri di quanto richieda la logica conformità a regole»³⁵. La possibilità dell'esperienza doveva dunque essere garantita da un sistema delle forme necessarie alla conoscenza eternamente valido.

La radicalizzazione di tale punto di vista nel neokantismo del Baden, con la conseguente polarizzazione tra un regno dei valori senza tempo e l'empiria priva di valore, poteva certo nascere dalla «generalizzazione a tutto il complesso delle riflessioni del punto di vista etico di Kant, per cui il valore è del tutto irriducibile ai suoi effettivi contenuti empirici»³⁶, come osservato da D'Anna, ma dal punto di vista di Simmel si trattava, in Kant, di un fanatismo logico che investiva l'intera costruzione sistematica³⁷.

Nella filosofia teoretica di Kant le strutture conoscitive sono commisurate a oggetti di cui si deve fissare l'assoluta necessità articolata secondo leggi di natura, leggi di un esser-così che non può essere altrimenti. Diversamente, il punto di partenza della filosofia pratica è il concetto di dovere (*Sollen*). Rispetto all'agire umano si può infatti ipotizzare la possibilità di un esser-così che lascia intatta la possibilità effetti-

³² «Accanto a un'insuperabile inclinazione verso forme sistematiche si trova un'arrischiata rottura della schematicità e del formalismo delle precedenti visioni del mondo; ciò che egli ha estrapolato or ora dal flusso vitale dello sviluppo, subito lo irrigidisce in saldi costrutti; nel riconoscimento complessivo del ruolo del sensibile per la vita dello spirito, ne salva tutto il valore nel regno della ragion pura, libera dai sensi». Ivi, p. 146, tr. it. p. 45.

³³ Ivi, p. 156, tr. it. p. 59.

³⁴ Ivi, p. 156, tr. it. p. 60.

³⁵ Ivi, p. 157, tr. it. p. 61.

³⁶ V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, De Donato, Bari 1982, p. 28.

³⁷ Sulla questione del «fanatismo logico» si vedano le considerazioni di S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita. L'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 43-52.

va di un essere-altrimenti: mentre l'oggetto della scienza naturale, e per conseguenza della filosofia teoretica di Kant, era «ciò che accade»³⁸, l'oggetto della filosofia pratica è invece «ciò che deve accadere»³⁹. Il dovere sarebbe privo di senso se comandasse semplicemente quanto già è sentito per inclinazione e per necessità naturale. Occorre dunque articolare un piano del dover-essere distinto dal piano dell'essere.

Questa distinzione, tramite cui Kant ha criticato l'etica eudemonistica e quella utilitaristica, ha suscitato a sua volta critiche secondo molteplici punti di vista, accomunate in ogni caso da una critica alla sua ineffettività. Pur richiamando qui la polemica schilleriana contro il *far quel che si deve contro voglia*, Simmel chiarisce che si fa «un grande torto a Kant»⁴⁰ quando lo si rimprovera «di rigorismo, di ascetismo, di inattuabilità pratica»⁴¹.

Il suo movente più profondo non è affatto ascetico, bensì permane nella convinzione che sul significato morale del nostro agire non decida la volontà di compiere un'azione esterna, bensì il movente che sollecita in noi la volontà di fare questa azione⁴².

Ora, però, com'è possibile distinguere l'autonomia di un movente interno dai moventi esterni, empirici? Come si può ritenere che un'azione sia determinata dal dovere morale e non invece da impulsi naturali? Ciò è possibile solo in una situazione in cui il nostro dovere contrasta con i nostri impulsi: è il contrasto tra le due legislazioni – quella naturale e quella *normale*, per utilizzare il lessico del neokantismo badense – a costituire la *ratio cognoscendi* dell'autonomia del soggetto agente.

Il fatto della morale si rende dunque effettivamente *conoscibile* con certezza quando tutti gli altri moventi vengono esclusi con sicurezza, ossia quando l'azione venga condotta *contro* l'interesse egoistico⁴³.

Ci si volge così a una dimensione fondativa, che non costituisce però «una condizione effettiva, interiore, della morale»⁴⁴. Si tratta di riscontrare proprio in quel contrasto il dominio del dovere morale, l'affermazione del movente interiore e sovra-empirico come determinante, che però resta sempre staccato dalla sua realizzazione empirica.

Tutto l'agire esteriore viene comunque confrontato con la propria sorgente, da cui si nutre solamente il significato morale, che non si può osservare nel suo fenomeno e la cui conoscenza univoca dunque riesce soltanto se il movente della felicità e quello del dovere si contrappongono⁴⁵.

³⁸ G. Simmel, *Was ist uns Kant?* (1896), cit., p. 160, tr. it. p. 66.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 161, tr. it. p. 67.

⁴¹ *Ivi*, p. 161, tr. it. p. 66.

⁴² *Ivi*, p. 161, tr. it. p. 67.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 162, tr. it. p. 68.

La struttura della soggettività morale è una struttura oggettiva, ma al tempo stesso una struttura inscritta *in interiore homine*: la critica al rigorismo morale di Kant è fuori bersaglio, perché pretende che quella struttura abbia a che fare con l'esteriorizzazione empirica dell'agire umano.

La contrapposizione tra l'intenzione, la sorgente dell'agire, e l'opera, l'esteriorizzazione dell'agire, non implica alcuna deresponsabilizzazione della soggettività, per cui quest'ultima possa rifugiarsi tranquillamente nella sua purezza interiore: «la responsabilità dell'uomo venne innalzata perciò al massimo grado, poiché costui non poteva più ricusare da sé il punto a partire dal quale tale responsabilità si orientava, senza abbandonare se stesso in generale»⁴⁶.

La conseguenza di questa impostazione doveva essere la totale svalutazione di ogni contenuto empirico, perché si ascriveva ogni valore alla pura soggettività morale in contrapposizione al materiale sensibile. «Si guadagna un significato incomparabile dell'uomo interiore, e però soltanto al prezzo che tutti i contenuti di vita fuori della morale rinuncino alla somma significatività»⁴⁷. Il rigorismo di Kant sta dunque in ciò: l'esigenza della fondazione della morale nel dominio sovraempirico della validità doveva trovare il suo radicamento in una soggettività morale autonoma; l'interiorizzazione del valore doveva avere per logica conseguenza lo scadimento dell'empirico e quindi del sensibile, del «mero agire in quanto apparire equivoco e perciò inautentico»⁴⁸.

È nella critica al fanatismo logico che si articola il dissenso e la presa di distanza da parte di Simmel rispetto alla prospettiva kantiana così tratteggiata. È stato osservato da Giacometti come «a Kant Simmel [rimproveri] il fanatismo logico, l'estraneità che *l'a priori* kantiano mostra nei confronti della dinamica vitale dell'individuo»⁴⁹. Si tratta qui, del «punto in cui la concezione del mondo contemporanea si distingue da quella kantiana nella maniera più decisiva»⁵⁰ e Simmel, sotto questo riguardo, si schiera senz'altro con i suoi contemporanei, ben guardandosi da un tentativo di riattualizzare Kant. In luogo del soggetto trascendentale kantiano, occorre considerare quella stessa potenza formatrice come «un che di diveniente»⁵¹. Lo spirito umano deve essere considerato «al pari di ogni altra costituzione organica, una stazione lungo uno sviluppo che procede all'infinito»⁵².

Si tratta allora di immettere «le forme stesse della conoscenza nella corrente dello sviluppo» e quindi il punto di vista di Kant deve apparire senz'altro superato. Nessuno stadio dello sviluppo spirituale, infatti, può aspirare a «un'assoluta chiusura in sé stesso, né una compiutezza, né una forma sistematica»⁵³. L'istanza dei con-

⁴⁶ Ivi, p. 162, tr. it. p. 69.

⁴⁷ Ivi, p. 163, tr. it. p. 69.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita. L'itinerario filosofico di Georg Simmel*, cit., p. 43.

⁵⁰ G. Simmel, *Was ist uns Kant?* (1896), cit., p. 157, tr. it. p. 61.

⁵¹ Ivi, p. 157, tr. it. p. 62.

⁵² Ivi, p. 157, tr. it. p. 61.

⁵³ Ivi, p. 159, tr. it. p. 64.

temporanei (ovvero l'istanza "positivistica") e l'istanza kantiana devono convergere alla luce di un rinnovato concetto di evoluzione, «la cui legalità», come osservato da D'Anna, «è per un verso determinata da relazioni empiriche e per un altro dalla formazione di concetti e strutture generali, in grado di fondare (in senso lato in analogia con le forme trascendentali) la nostra conoscenza»⁵⁴.

Il punto di vista "kantiano" del principio di fenomenalità può essere ancora fruttuoso anche per la concezione contemporanea, purché siano oltrepassati i rigidi limiti sistematici del kantismo. Ai nostri fini, è interessante sottolineare la fecondità che tale principio possiede per le scienze storiche:

Anche le conoscenze storiche non vengono lette semplicemente a partire dalla fatticità delle cose, anch'esse dipendono *a priori* dalla concezione non soltanto del cronista, bensì da quella dello storico stesso, ossia dalle sue elaborazioni, dalle idee che si è fatto, dalle forme di rappresentazione che hanno plasmato il suo tempo e la storia della sua vita secondo le condizioni del suo patrimonio conoscitivo.⁵⁵

Dal principio alla fine, dalla ricerca all'esposizione storiografica, la conoscenza in campo storico fa i conti con una molteplicità di presupposti, di forme di rappresentazione che precedono e rendono possibile l'esperienza. I contenuti storici sono contenuti messi in forma, si tratta dunque di investigare queste forme non *sub specie aeternitatis*, ma nella specificità delle finalità conoscitive di un determinato ambito del sapere. Sotto questo aspetto, siamo di fronte non solo a una piena storicizzazione del soggetto conoscente, ma anche alla specificazione dei presupposti dei diversi ambiti del sapere, pur non rompendone l'unità tramite distinzioni metafisiche oggettuali.

Nella prima edizione dei *Problemi della filosofia della storia* (1892), Simmel elabora meglio il senso in cui, ai fini della conoscenza storico-sociale, può essere riformulata la dottrina kantiana dell'*a priori*. «Dietro l'*a priori* assoluto dell'intelletto (...), c'è un secondo *a priori* valido all'interno dell'intelletto e quindi relativo»⁵⁶. L'angustia della concezione kantiana non riguarda solo l'aver fissato un sistema degli *a priori* – della sensibilità, dell'intelletto, della ragione – eternamente validi, ma anche l'eccessivo schematismo di questa stessa sistemazione. Da tale rigida fissità deve poi derivare una netta polarità tra la forma e il contenuto. Diverso il ragionamento proposto da Simmel:

Quando varie rappresentazioni particolari vengono raccolte in un concetto generale, quando un soggetto e un predicato vengono riuniti in un giudizio, più giudizi in una massima, il materiale è separabile dalla forma che lo contiene, e ciascuno dei due elementi può essere rappresentato da solo. Per quanto in questo materiale possa già essere

⁵⁴ V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., p. 22.

⁵⁵ G. Simmel, *Was ist uns Kant?* (1896), cit., p. 151, tr. it. p. 66.

⁵⁶ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), in Id. *Gesamtausgabe in 24 Bänden. Band 2. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), hrsg. von H.-J. Dahme, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 297-423, p. 304, tr. it. parziale in G. Simmel, *I presupposti psicologici della ricerca storica*, in AA.VV., *Lo storicismo tedesco*, cit., pp. 433-464, p. 434.

presente molto o poco di aprioristico e di spontaneo, nella relazione che qui consideriamo vi è un contenuto dato su cui l'intelletto compie un'ulteriore funzione, la quale è da parte sua *a priori* nei confronti di quel materiale; essa non è presente nel contenuto, ma si aggiunge ad esso⁵⁷.

Sin dalla più elementare messa in forma, sin dal più elementare processo mentale, facciamo uso di forme apportandole, per così dire, "dall'esterno" a un contenuto dato. Questa è la nozione di *a priori* impiegata da Simmel. Come osservato da Giacometti, «a giudizio di Simmel, Kant non lega la validità incondizionata dell'*a priori* alla capacità conoscitiva del soggetto di determinare i caratteri dell'oggetto di esperienza, ma caratterizza l'*a priori* come forza oggettiva che vale esclusivamente come postulato»⁵⁸. Ora, però, una schematizzazione come quella kantiana trascura come vi siano in realtà «moltissimi gradi di *a priori*, così come vi sono mescolanze molto diverse fra la forma aggiunta e il contenuto preesistente»⁵⁹.

Da un lato, come detto, il nostro spirito è da considerare un che di diveniente, dunque ogni indagine logico-gnoseologica deve legarsi alla sua costitutiva storicità; dall'altro, «tra le forme più generali, accessibili a ogni materiale e superiori all'esperienza individuale»⁶⁰ (il kantiano «sistema saldamente concluso – e garantito da ogni spostamento di confine – delle funzioni con cui elaboriamo il materiale conoscitivo dato di volta in volta»⁶¹) e le forme più particolari e specifiche «acquisite empiricamente e applicabili come *a priori* soltanto a certi contenuti, non vi sono distinzioni nette e sistematiche, ma trapassi graduali»⁶².

Rispetto alla polarità netta istituita da Kant tra il materiale sensibile e la forma pura, nella concezione di Simmel subentra il rapporto finalizzato a scopi tra i fatti di coscienza, le esperienze vissute (*Erlebnisse*), e le nostre elaborazioni concettuali. Dal punto di vista di Simmel, come sottolineato da D'Anna, «la conoscenza non consiste nella prefigurazione di una logica ideale del pensiero, ma nell'analisi e nella descrizione dei fatti dell'esperienza. Le leggi generali non sono nulla di originario, ma dei modi

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita. L'itinerario filosofico di Georg Simmel*, cit., p. 45.

⁵⁹ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), cit., pp. 304-305., tr. it. p. 434.

⁶⁰ *Ivi*, p. 305, tr. it. p. 434.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 305, tr. it. p. 435. L'idea di un trapasso graduale tra contenuto empirico e forma *a priori* era stato in realtà già abbozzato da Lazarus. Non solo egli sottolineava come anche nella prospettiva kantiana fossero necessarie delle mediazioni (il ruolo dello schematismo e dell'immaginazione trascendentale) tra le forme della sensibilità e dell'intelletto e la bruta materialità dei dati sensibili («Anche Kant, per giungere dalla sua concezione universale dello spazio alla comprensione di singole cose spaziali, dovette prima porre l'immaginazione come membro intermedio»), ma spingeva il suo ragionamento nel senso di un'interdipendenza tra forma e contenuto che poneva in discussione la stessa nozione di *a priori*: «Non si danno idee innate; ma le rappresentazioni delle singole cose non vengono nemmeno da fuori, dalle cose nell'anima; il loro concepimento è un processo soggettivo, graduale; le forme sono soggettive ma non a priori; ed ha luogo una interdipendenza di contenuto e forma, i cui diversi stadi si ripartiscono storicamente e geneticamente su diverse generazioni». M. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (1865), cit., p. 19, tr. it. p. 158.

ausiliari in cui raccogliamo e riassumiamo dei fenomeni empirici»⁶³. Ciò avviene non solo al livello macroscopico della formulazione di leggi, ma anche al livello elementare della formazione dei concetti. Come osservato ancora da D'Anna, «i concetti non sono nulla di originario, ma la risultante di specifiche condizioni fattuali. La linea della conoscenza corre lungo un corso di sviluppo che dai fenomeni semplici risale fino ai prodotti complessi delle rappresentazioni intellettuali. (...) Ne consegue una risoluzione non solo dell'esperienza, ma degli stessi concetti ed idee nei reali processi psichici»⁶⁴.

L'universalità della forma non può reggere né estensivamente, nel tempo e nello spazio, né intensivamente, all'interno di ambiti più ristretti della scienza. In quest'ultimo caso l'opposizione di forma e contenuto diventa più sfumata e commisurata a scopi conoscitivi specifici. Ciò impone una differenziazione di questo genere di "metodo teleologico" rispetto a quello fatto proprio dal neokantismo badense e che abbiamo trattato in riferimento a Windelband: la conformità a scopi non è considerata dal punto di vista di un soggetto ideale che voglia raggiungere il vero, il giusto, il bello, ma rispetto a fini scientifici empiricamente delimitati. A questo proposito Simmel introduce l'esempio dei presupposti metodici della scienza giuridica: qui il giusto è un giusto "del diritto", da perseguire con mezzi giuridici:

Ogni formazione giuridica presuppone l'aspirazione a un determinato stato. Che i rapporti umani consentano il conseguimento di uno stato del genere mediante norme stabilite e determinazioni di pene per la loro trasgressione è un *a priori* molto generale che per conseguenza una certa formazione, cioè un legame di rappresentazioni preesistenti⁶⁵.

Sia questo presupposto, che presupposti più generici (come la connessione tra motivazione e azione, o l'*a priori* della stessa forma del diritto) sono tanto necessari a priori per la formulazione di conoscenze nel campo della scienza giuridica, quanto però di diversa "materialità" empirica. Non è una validità autosussistente, disgiunta dall'effettualità, a giustificare la necessità a priori di tali presupposti, bensì la loro utilità conforme a scopi empiricamente determinati⁶⁶. Come sintetizzato da D'An-

⁶³ V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., p. 24.

⁶⁴ Ivi, pp. 25-26.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1971, pp. 188-189. In particolare: «La distinzione tra forma e contenuto della conoscenza (...) diventa una distinzione funzionale fondata sul posto che, in un determinato momento, un certo elemento occupa nel processo di ricerca». Che il rigetto di una impostazione *neokantiana* abbia condotto Simmel a posizioni affini al pragmatismo è stato di recente sostenuto da F. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, New York 2011 e, sulla base dell'articolo apparso nel 1895 sull'*Archiv für Systematische Philosophie* (diretto da Paul Natorp) intitolato *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*, da M. Kusch, *Georg Simmel and pragmatism*, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» [online], XI (2019), 1, Online since 19 July 2019. URL: <http://journal.openedition.org/ejppap/1490>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejppap.1490>. Le conclusioni di Kusch rimarcano come, nonostante un'inevitabile affinità di alcune tesi simmeliane con i punti di vista del pragmatismo americano, la sua opera resti informata dal confronto con la tradizione e il contesto specificamente tedeschi nell'ambito dei quali si formò.

na, «i nostri concetti non sono nulla di originario, ma si rivelano riconducibili alla specifica legalità dei processi psicologici, nascono e si determinano nel corso della vita storica dell'uomo come forme attraverso cui ricomprendiamo l'ambiente al fine del suo dominio»⁶⁷.

Nella teoria e nella prassi scientifica ci si serve di presupposti psicologici e di presupposti metodologici, che restano perlopiù inconsci e che devono essere indagati affinché il diritto di tali conoscenze sia giustificato. Anche Simmel aveva fatto proprio, come affermato da Giacometti, «il convincimento che la filosofia dovesse verificare la possibilità e quindi l'esistenza di una scienza, cioè di un pensiero che avesse caratteri di validità assoluta e necessaria»⁶⁸. Si tratta allora di rivolgersi all'elaborazione non di una rigida sistematica, ma piuttosto di un'indagine avvertita della propria specificità. Si dovrebbe indagare il modo in cui lo spirito apprende il reale, ovvero, come osservato da Aron, «dobbiamo semplicemente seguire l'attività dello spirito che elabora l'esperienza storica, al fine di prendere coscienza dello scarto tra il reale e la conoscenza che ne traiamo»⁶⁹. Tale impostazione ha dato motivo di interpretare l'impostazione simmeliana in continuità con l'aspirazione diltheyiana ad una psicologia descrittiva⁷⁰. In realtà l'elaborazione simmeliana appare più strettamente legata agli strumenti concettuali elaborati dalla *Völkerpsychologie* dei suoi maestri Lazarus e Steinthal. In ragione di ciò, sarà opportuno ricostruire nelle sue linee essenziali il rapporto di Simmel con la *Völkerpsychologie* negli anni della sua prima elaborazione teorica.

Riassumendo, abbiamo potuto osservare come una determinata eredità critica della filosofia kantiana (tratteggiata nelle pagine precedenti e sintetizzata con l'espressione ricorrente in Dilthey di «principio di fenomenalità»), riformulata in un apparato teorico estraneo a un'adesione "ortodossa" al kantismo, costituisse il punto di partenza di Simmel per lo studio gnoseologico da premettere alle scienze della realtà storico-sociale. Tale fu il punto di partenza tanto della *Differenziazione sociale* quanto dei *Problemi della filosofia della storia* e tale fu la risposta, forse riduttiva, ma per Simmel decisiva, alla domanda "Che cos'è per noi Kant?".

2. L'individuo e la totalità. Simmel come allievo e interprete critico della *Völkerpsychologie*

Accanto agli studi kantiani, e a orientare questi ultimi, il progetto scientifico della *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal restò il principale punto di riferimento della formazione simmeliana. Nella rimediazione dell'apparato concettuale *völkerpsychologisch* Simmel venne a definire la sua posizione scientifica autonoma, e

⁶⁷ V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., p. 23.

⁶⁸ S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita. L'itinerario filosofico di Georg Simmel*, cit., pp. 35-36.

⁶⁹ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1969, p. 161 (tr. mia).

⁷⁰ Cfr. V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., p. 24.

tale lezione resta indubbiamente decisiva per la retta comprensione del suo intero itinerario di pensiero.

I saggi redatti da Simmel nei primi anni Ottanta, e apparsi sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, mostrano un evidente influsso dei suoi maestri. Se il richiamo a Steinthal percorre le *Psychologische und Ethnologische Studien über Musik*, in un'altra di queste opere giovanili si può riscontrare un segno del duraturo interesse di Simmel per la cultura italiana, dovuto probabilmente al magistero di Hermann Grimm, che si manifesta in un contributo intitolato *Psicologia di Dante*⁷¹. Lo scritto, pubblicato nell'annata del 1884 della *Zeitschrift* di Lazarus e Steinthal, era diviso in due parti: la prima intitolata "Psicologia storica", la seconda intitolata "Determinazioni etiche". Tale studio permette di cogliere la nozione di psicologia impiegata da Simmel in questo periodo della sua produzione e in particolare il rapporto che, a suo modo di vedere, la psicologia intratterrebbe con la storia.

È opportuno soffermarsi su alcune indicazioni di metodo presenti in tale testo. Come può essere tratteggiata una «psicologia di Dante»? Che rapporto può stabilire una disciplina come la psicologia con il suo oggetto? Una psicologia *di* (genitivo oggettivo) Dante non dovrà impiegare schemi preconcepi (magari al fine di addurre un documento della storia dello spirito umano quale prova della loro efficacia), ma nemmeno fornire un capitolo di storia filologica: Simmel afferma infatti di non voler «scrivere un capitolo di "dantologia", bensì di psicologia della storia»⁷².

Si presentano così in prima istanza due problemi: da un lato, quello di una psicologia storica (*historische Psychologie*); dall'altro, quello di una psicologia della storia (*Psychologie der Geschichte*). Nel caso del primo problema la psicologia sarebbe una disciplina storica perché storicamente determinato è il suo oggetto, Simmel rinvia infatti alla fattualità empirica, in quanto «tra gli ambiti specialistici in cui si divide il campo della filosofia forse nessuno – quanto alla sua essenza e quindi anche alla sua storia – risulta così intimamente connesso al suo presente al livello di epoca e di popolo come lo è la psicologia»⁷³. Una psicologia dell'uomo concreto, colto nel pieno delle sue relazioni umane, cioè socialmente e storicamente, deve quindi volgersi all'esperienza diretta, al terreno empirico.

Ma come è possibile ciò, quando l'oggetto è la psiche di un uomo vissuto in un contesto specifico, quello dell'Italia tra il XIII e il XIV secolo? Si tratterà di «raggruppare le esternazioni psicologiche di Dante e, collegando quelle che si richiamano tra loro, mostrare come il mondo interiore si sia configurato nella sua testa»⁷⁴. Si enucleerebbe così «ciò che si trova realmente nell'anima»⁷⁵ esibendo «in tutti i propri enunciati un contesto generale che sorga, almeno in parte, dall'esperienza

⁷¹ G. Simmel, *Dantes Psychologie*, in *Gesamtausgabe in 25 Bänden- Band 1: Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, cit., pp. 91-178, tr. it., *La psicologia di Dante*, a cura di F. Valagussa, InSchibboleth, Roma 2021.

⁷² Ivi, p. 96, tr. it. p. 19.

⁷³ Ivi, p. 91, tr. it. p. 13.

⁷⁴ Ivi, p. 92, tr. it. p. 14.

⁷⁵ Ivi, p. 91, tr. it. p. 13.

del reale, o che comunque dovrebbe confluire in essa»⁷⁶. Il contenuto fattuale di cui l'opera è testimonianza è presentato soggettivamente in quest'ultima cosicché dei caratteri dell'epoca ci sia consegnata «un'immagine non soltanto oggettiva, ma anche soggettiva»⁷⁷. È per questa ragione che diventa per noi interessante una psicologia storica, in quanto il *mondo interiore* del poeta costituisce un'immagine soggettiva della realtà storica, veridica in quanto vissuta. «Quel contenuto fattuale – osserva ancora Simmel – riceve infatti la propria forma, e spesso anche più di essa, dalla soggettività, in cui si riflette in maniera più o meno offuscata, mentre questa stessa soggettività è un prodotto non contraffatto del suo contesto temporale»⁷⁸.

Per quanto concerne invece il secondo problema, quello della psicologia della storia, esso prende le mosse dal fatto che nel vissuto del poeta il mondo esteriore si configura come mondo interiore, così che la psicologia di questo mondo interiore può diventare a buon diritto una psicologia della storia: Dante esemplifica «le correnti dello spirito di un popolo» e in questo senso è «soltanto l'espressione più compiuta dello spirito dell'epoca»⁷⁹. Certo, non siamo dinanzi a un esempio indifferente di uomo del suo tempo, anzi «tanto più chiara diventa la posizione di Dante nella storia dello spirito umano quanto più ci si accorge che il suo significato non consiste soltanto nell'aver creato nuovi elementi culturali – oltre ai suoi meriti poetici –, ma anche nell'aver raccolto quelli già esistenti in una forma classica, eternamente dotata di senso»⁸⁰.

Il rapporto di corrispondenza tra creazione poetica e rielaborazione del contesto temporale, tra mondo interiore e mondo esteriore (sul quale avrebbe potuto fondarsi una «psicologia storica»), rinviava così (stante la mediazione costituita dalla forma soggettiva) al terreno di una psicologia della storia. Una psicologia della storia, a ben vedere, avrebbe avuto per oggetto non la psiche individuale di Dante, ma, attraverso lo studio di quest'ultima, lo studio del *Volksgeist* che si effettua nella storia. È in quanto espressione del *Volksgeist*, reale soggetto storico sovraindividuale, che l'opera assume la sua grandezza: l'individualità è dunque qui valorizzata come chiara espressione, espressione *per eccellenza* di un'epoca e di un popolo, testimonianza autentica fissata per l'eternità. Non è in primo luogo valorizzata per la sua capacità di prendere distanza dalla comunità.

Il rapporto tra individuo e totalità era stato tema centrale della *Völkerpsychologie* sin dai primi testi programmatici scritti da Lazarus e considerati nel capitolo precedente. Nello scritto del 1851 sul *Concetto e la possibilità di una psicologia dei popoli*, si potevano leggere considerazioni di questo tenore:

Ciascuno ammetterà che le opere di un Eschilo, di un Fidia e di un Platone, per quanto nelle loro discipline si innalzino sulle precedenti produzioni, sono proprie e peculiari dello spirito greco, sono sorte grazie ad esso e *solo in esso* potevano sorgere, ma anche che

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 92, tr. it. p. 14.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 96, tr. it. p. 19.

⁸⁰ Ivi, pp. 92-93, tr. it. p. 15.

la complessiva visione dei Greci nella vita, nell'arte e nella scienza fu affinata ed elevata da queste opere⁸¹.

Il rapporto tra individuo e *Volksgeist* era inteso come un rapporto di «interazione»⁸² (*Wechselwirkung*), ma già per Lazarus si poneva la necessità di offrirne una determinazione più precisa. Se nel capitolo precedente abbiamo osservato in particolare il modo in cui dall'attività comunitaria degli uomini emerge un «contenuto spirituale oggettivo, che diventa poi *contenuto, norma e organo* della loro ulteriore attività soggettiva»⁸³, si tratta ora di osservare la misura in cui l'individuo venga a costituirsi come individuo nella sua relazione alla totalità del *Volksgeist*. Nel Lazarus delle pagine che consideriamo è presente certo la dimensione della appropriazione ad opera dell'individuo «di ciò che è dato nel *Volksgeist*»⁸⁴, ma proprio da tale appropriazione si apre lo spazio alla libera attività soggettiva che differenzia gli individui proprio in grazia del loro dominio del patrimonio dato nel *Volksgeist*. La differenziazione degli individui, sempre situata entro i limiti del *Volksgeist*, ha per condizione la «precisa conoscenza di ciò che rappresenta lo spirito del suo popolo»⁸⁵. Solo chi «sta all'altezza del suo popolo – della sua epoca – può portarla avanti»⁸⁶. Nell'analisi e nella combinazione a opera degli individui di ciò che è dato a opera del *Volksgeist* si realizza lo sviluppo dello spirito.

Si può osservare in queste parole di Lazarus il tentativo di stabilire una giustificata libertà degli individui a supporto dell'attività del *Volksgeist* come soggetto: l'opera che il grande artista o il grande pensatore compiono «liberamente» è possibile solo muovendo dalle possibilità date dal *Volksgeist* e quindi approdando ai più alti vertici di quest'ultimo. In questa impostazione si può rinvenire, certo, la prima traccia delle indagini simmeliane che confluiranno nella *Differenziazione sociale* del 1890; al tempo stesso, però, non si può non rinvenire una problematica assimilazione della personalità individuale all'attività del vero soggetto, sovraindividuale, costituito dal *Volksgeist*.

Mentre in Lazarus l'impiego del concetto generico di «interazione» apre a ulteriori risoluzioni del problema, l'assimilazione della libertà individuale all'eticità presente nella *Allgemeine Ethik* (1885) di Heymann Steinthal innesca più forti tensioni nell'impianto teorico della *Völkerpsychologie*. È a partire dal confronto con quest'opera in una lunga recensione (considerata a ragione il suo primo contributo filosoficamente autonomo⁸⁷) che Simmel comincerà ad articolare una ricezione cri-

⁸¹ M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie* (1851), cit., p. 120, tr. it. p. 68.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (1865), cit., p. 41, tr. it. p. 177.

⁸⁴ M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie* (1851), cit. p. 121, tr. it. p. 70. Enfasi di Lazarus.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ K. C. Köhnke, *Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel* in AA.VV., *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 388-429, p. 389.

tica e selettiva dei contributi teorici della *Völkerpsychologie* dei suoi maestri. Sembra opportuno, quindi, descrivere analiticamente i contenuti di tale scritto.

Nella storia del pensiero, argomenta Simmel, a epoche di sistemazione di una concezione generale del mondo, epoche caratterizzate da una rigorosa riflessione teoretica, fanno in genere seguito epoche che assumono quale punto d'avvio dell'indagine filosofica i problemi della vita pratica e producono quindi riflessioni di pertinenza della filosofia morale. L'esempio tipico di questo movimento "dalla teoresi alla filosofia morale" è costituito dal passaggio dalle grandi costruzioni di Platone e Aristotele alle filosofie post-aristoteliche. Spesso, come l'ontogenesi ricapitola la filogenesi, tale "movimento" si verifica anche entro l'ambito dell'itinerario teorico di un singolo pensatore.

Prescindendo ora dalla plausibilità di un tale schizzo ricostruttivo della storia della filosofia, ci sembra di poter dire che un tale cenno ci introduca al problema qui presentato: la configurazione assunta nell'Ottocento da una certa concezione del mondo – nonostante le incoerenze – apriva la strada a una riflessione etica che traesse le mosse dall'ormai acquisita riflessione teorica. Acquisito il principio dell'uniformità empirica della natura e tramontate le concezioni metafisiche, restava aperto – e se possibile aggravato – il problema posto a ogni etica dopo Kant, vale a dire il rapporto tra il dominio dell'empirico, regolato da leggi meccaniche, e il dominio ideale della norma morale.

Il compito dell'etica è dunque definito da tale problema. Steinthal afferma allora, in un passo qui citato da Simmel:

Dobbiamo (*müssen*) porre l'idea al centro del modo di pensare meccanico, dobbiamo (*müssen*), nel pieno riconoscimento del mondo meccanico, attivare tuttavia l'idealismo del nostro atteggiamento. Come questo possa accadere? Mostrarlo è il compito dell'etica⁸⁸.

Il compito posto da Steinthal all'etica, cioè quello di armonizzare empirico e ideale, meccanismo e teleologia, poneva in pari tempo in questione i concetti di libertà (*Freiheit*) e di imputazione (*Zurechnung*) dell'agire morale. Eppure, questa problematica appare nella *Allgemeine Ethik* solo alle battute conclusive del discorso; ciò è dovuto alla peculiare articolazione del discorso steinthaliano, che qui Simmel espone.

Come si è notato, Steinthal non intende contestare la concezione meccanicistica della natura; dunque, la legalità degli eventi psichici resta per lui indubitabile. Vano sarebbe cercare – tale il punto di vista di Steinthal – la libertà nella psicologia, nella quale si contemplan soltanto connessioni universali e necessarie, conformi a leggi di

⁸⁸ H. Steinthal, *Allgemeine Ethik*, Reimer, Berlin 1885, p. 18, citato in G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, in Id. *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 1. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, cit., pp. 192-210, p. 193. Si cfr. anche l'analisi di questa recensione svolta in M. Kusch, *From Völkerpsychologie to the Sociology of Knowledge*, in «*Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Sciences*», IX (2019), 2, pp. 250-274.

natura. Si tratta allora di intendere la libertà non come la facoltà di sospendere le leggi naturali né come una diversa forma di causazione a quelle concorrente. Per ottenere un tale concetto di libertà occorrerà sgombrare il campo da una nozione di libertà intesa come *liberum arbitrium indifferentiae*. La conclusione cui Steintal perviene è così sintetizzata da Simmel: «la libertà non significherebbe l'indeterminata possibilità di una cattiva azione in luogo di una buona, ma l'azione buona stessa; l'etico è libero, il non-etico non-libero»⁸⁹. La libertà del soggetto individuale è qui risospinta verso l'eticità, la quale non costituisce affatto un limite alla libertà, ma piuttosto una sua condizione. La libertà umana non perde valore – così argomenta Steintal – per il suo essere condizionata da innumerevoli fattori, più di quanto una rosa non perda il valore della bellezza per il suo risultare necessariamente da leggi naturali.

A causa di questa impostazione, che appiattisce notevolmente la soggettività morale sulla sostanza etica, Steintal elabora il concetto di libertà solo dopo la determinazione del suo contenuto etico sostanziale. Posta ai margini della trattazione, la libertà è spodestata e privata del suo significato proprio. In contrasto con tale impostazione, Simmel rinvia a quella dimensione concreta per cui la dottrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, per quanto problematica o anche insensata possa risultare alla considerazione teoretica, guida comunque il nostro giudizio. Nella nozione di libertà proposta da Steintal è presente una confusione tra la rappresentazione psicologica della libertà (effettivamente impiegata nei giudizi di imputazione) e una libertà intesa come eticità, come condizionamento sull'individuo ad opera della comunità. La conciliazione di libertà e determinismo perseguita da Steintal è allora soltanto illusoria e paralogistica.

«Sembra del tutto arbitrario – considera Simmel – ridurre il concetto della libertà a quello dell'eticità soltanto per poterlo ancora conservare; sarebbe invece meglio gettare al ferro vecchio anche la *parola* insieme alla *cosa*»⁹⁰.

Qualcosa di simile accade nella riformulazione steintaliana della nozione di Io. Egli non si limita a osservare che solo l'agire moralmente retto è un agire libero, ma si può dire che in generale, dal suo punto di vista, l'unica soggettività degna del suo nome è quella che agisce eticamente. L'Io è inteso come quella potenza capace di cogliere le idee logiche, estetiche ed etiche; quanto invece agisce come se queste idee non vi fossero, non può essere definito a buon diritto come soggetto. Accanto alla nozione dell'Io come soggetto in senso proprio, ovvero come soggettività morale, Steintal introduce però una nozione subalterna, quella di un *individuum spirituale* che non merita il nome di soggetto, ma è costituito dal moto caotico delle masse rappresentative. Siamo innanzi a due nozioni di soggetto: una, quella del “vero” soggetto inteso come Io responsabile, cui si può a buon diritto imputare l'azione; l'altra, subalterna a questa, che lo configura invece come un fascio di percezioni (Simmel utilizza il termine *bundle* in lingua inglese, rinviando implicitamente all'ascendenza humana di tale nozione).

⁸⁹ G. Simmel, *Steintal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., p. 194 (tr. mia).

⁹⁰ Ivi, p. 195 (tr. mia).

Nella riformulazione di Steinthal sia della nozione di libertà che della nozione di Io opera una tensione tra un livello empirico, in cui la nozione sostanzialistica del soggetto moderno è dissolta in favore della nozione humiana del *bundle of conceptions*, e in cui è possibile il male come il bene in maniera altrettanto conforme a legge naturale; e un livello normativo, quello del “vero Io”, della “vera libertà” conforme all’eticità. Abbiamo già osservato che per Simmel su queste basi si finisce per approdare a una conciliazione meramente verbale e paralogistica del rapporto tra libertà e necessità. Tuttavia merita seguire Simmel nella sua analisi della giustificazione teorica di quel terreno normativo offerta da Steinthal.

Mentre la nostra vita rappresentativa, secondo la consueta impostazione herbariana, è costituita dalla dinamica di masse rappresentative che si contrappongono, si rinforzano, reagiscono le une alle altre secondo leggi di movimento determinate, Steinthal introduce qui un ruolo, spettante al “vero Io”, nella selezione, lo scarto e il rinforzo di determinate rappresentazioni: è proprio così che ci costituiamo come soggetti etici e stabiliamo una “vera” necessità rispetto al corso meccanico delle rappresentazioni. A cosa si deve questo *dover essere*? Quale giustificazione si può addurre per la sua sussistenza?

Anche in quest’ambito, sembra che la posizione di Steinthal non sia priva di ambiguità nel suo tentativo di mediare tra istanze opposte. Difatti, cosa rende vincolante una certa norma? Cosa fa sì che si abbia il sentimento che qualcosa debba essere così e non altrimenti? Steinthal ritiene che il contenuto del comandamento etico non possa essere diverso dal contenuto di una scelta, dal contenuto di un desiderio – beninteso, una “vera” scelta, un “vero” desiderio. Ma in che modo? Il contenuto etico – così argomenta Steinthal – ha una tale lucentezza, un tale splendore, da suscitare in noi il desiderio di prendere parte, attraverso di esso, al regno intelligibile. Pertanto è impensabile «un altro fondamento del carattere vincolante all’etico che non la tua scelta, la tua inclinazione formale»⁹¹, tuttavia quella scelta non può essere concepita come arbitraria. Alla norma etica spetta invece una specifica dignità, che la rende capace di comandare un certo contenuto e non un altro.

Come è possibile conciliare queste due istanze? Il sacrificio del nostro interesse egoistico immediato a vantaggio di un fine più nobile può essere considerato una scelta (certo, una “vera” scelta, ma pur sempre una scelta propria) solo nella misura in cui si consideri l’interesse altruistico come una forma trasformata di istinti egoistici. La spiegazione così esposta da Steinthal del carattere vincolante della norma può solo rinviare a un sentimento avvertito soggettivamente: è possibile distinguere il bene dal male con un sentimento immediato che sta alle spalle del corretto agire.

Ma allora, domanda Simmel, se il bene è così maestoso e splendente, come è possibile il male? Simmel osserva come in genere non si persegua il male di per sé, ma perché quel male costituisce la spiacevole *conditio sine qua non* per il raggiungimento di un certo stato di cose (rappresentato come più piacevole rispetto a un altro

⁹¹ H. Steinthal, *Allgemeine Ethik*, cit., p. 447, citato in G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., p. 196 (tr. mia).

stato di cose che trarrebbe origine, invece, dalla posizione di un comportamento virtuoso). Sarebbe dunque una certa determinazione quantitativa del piacere a risultare decisiva nella motivazione effettiva del nostro comportamento, e in questa non si vede come il bene possa, per sé stesso, essere capace di imporsi. Il tentativo di Steinthal di giustificare l'imposizione del contenuto etico sulla base del sentimento si esponeva dunque inevitabilmente al rischio di un'etica sensualistica, ma egli cercò di proteggersi da questo pericolo distinguendo due specie di sentimenti: i sentimenti oggettivi e quelli patologici.

I sentimenti oggettivi compongono le unità sottostanti le singole impressioni sensibili. Dinanzi a cose che richiedono la nostra approvazione, come ad esempio in campo estetico, è il sentimento immediato della compiutezza a soddisfarci. Tra il sentimento del bello e il sentimento del piacere non può esservi contraddizione, purché il sentimento sia oggettivo e non patologico. Analogamente, è un sentimento oggettivo a indicarci il bene etico. È bene considerare come qui per Steinthal sia in gioco la sensibilità stessa, non una sensibilità "rettificata" dall'intelletto. Citato qui da Simmel, Steinthal tiene ferma l'idea secondo cui

Il bene concede nel giudizio un sentimento di soddisfazione; ciò non è da intendere come se una cosa che l'Intelletto riconosce come buono per questo soddisfi; no, il sentimento di soddisfazione contiene in sé l'accettazione dell'azione.⁹²

Non è la mediazione dell'intelletto a validare l'approvazione estetica o etica fornita sensibilmente, ma è il sentimento di soddisfazione a fondare il giudizio estetico ed etico. Nella storia della filosofia, argomenta Simmel, sono stati compiuti molteplici tentativi di stabilire l'oggettività dei giudizi estetici ed etici: l'originalità del tentativo di Steinthal sta nella sua ricerca di un'oggettività immediatamente data al soggetto, un'oggettività diversa dalla dimostrabilità logica, un'oggettività di carattere intuitivo e non discorsivo. È questo il tentativo operato da Steinthal al fine di trovare una mediazione tra sensualismo e razionalismo: un tentativo che però, agli occhi di Simmel, forniva una riformulazione, ma non una soluzione del problema.

La questione è proprio come ciò *avvenga*, come sia logicamente e psicologicamente *possibile*, che un sentimento, un moto soggettivo, inaccessibile alla dimostrazione logica, possa reclamare il diritto a una validità che, come per l'estetico e l'etico, tuttavia si limita a una validità meramente soggettiva⁹³.

Dal punto di vista di Simmel, cent'anni dopo Kant e alla luce di una mutata concezione del soggetto conoscente, il problema di giustificare scientificamente la validità oggettiva di un sentimento soggettivamente avvertito non poteva trovare supporto in strutture trascendentali e fisse.

Steinthal rinvia al fatto elementare e originario del sentimento oggettivo, la cui genesi è da ricondurre alla concordanza dell'oggetto con l'idea. Ora, le idee doves-

⁹² Ivi, p. 48, citato in G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., p. 198 (tr. mia).

⁹³ G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., pp. 198-199.

bero esprimere le relazioni puramente formali del volere nella sua attuazione pratica. Tali relazioni sono espresse mediante cinque idee: l'idea della personalità etica (*ethische Persönlichkeit*), della benevolenza (*Wohltwollen*), della associazione (*Vereinigung*), della giuridicità (*Rechtlichkeit*), della perfezione (*Vollkommenheit*)⁹⁴. Queste cinque idee non sarebbero, tale il punto di vista di Steinthal, oggetti reali dati nell'esperienza sensibile, ma sarebbero ottenute facendo astrazione da ogni contenuto possibile e formerebbero soltanto i criteri formali di collegamento tra le disposizioni e il volere. Ora, questa impostazione è evidentemente diversa da quella prospettiva critica tipica dell'ortodossia kantiana o neokantiana volta a riscontrare valori funzionali in vista di uno scopo: l'impiego del metodo teleologico, ad esempio nel *Windelband* considerato nel precedente capitolo, occorre proprio a trarre il sentimento dell'evidenza fuori dalla casualità soggettiva individuale per dargli una giustificazione sistematica. L'ordine con cui procede Steinthal è invece opposto: la giustificazione dell'impianto sistematico è fornita dal fatto del piacere e del dispiacere. Simmel dubita della possibilità di riuscita di un tale tentativo: rispetto alla deduzione dei concetti puri di osservanza kantiana, la giustificazione delle idee etiche da parte di Steinthal risulta ancora più problematica, in particolare per l'inevitabile mescolanza tra contenuti d'esperienza e forme a priori.

Le idee sono esposte da Steinthal secondo i loro specifici contenuti, così da abbozzare «un quadro dell'esistente etico»⁹⁵. Si tratta però di un quadro del mondo quale *dovrebbe essere* che suscita la perplessità, quando non l'ironia, di Simmel. La *Allgemeine Ethik* è un'opera di edificazione e non un'opera scientifica di etica, che dovrebbe raccogliere in una connessione sistematica massime di comportamento e determinazioni di valore. Si tratta di un documento per la scienza morale, non di un contributo alla sua retta definizione o alla risoluzione dei suoi problemi. In questo quadro, Simmel ritiene comunque di dover muovere delle osservazioni a proposito di due problemi particolari: la questione del socialismo etico⁹⁶ sostenuto da Steinthal;

⁹⁴ Merita d'esser notato come Steinthal qui riprenda la struttura herbartiana delle cinque idee etiche fondamentali formulata nella *Allgemeine praktische Philosophie* del 1808, rispetto alla quale sono tuttavia presenti differenze significative. In quell'opera Herbart aveva presentato una struttura così ordinata: l'idea di libertà interna; l'idea di perfezione; l'idea di benevolenza; l'idea del diritto; l'idea dell'equità. È da rilevare non solo il mutamento nell'ordine che interviene nella rielaborazione steinthaliana, ma anche la sostituzione della libertà con la personalità etica (e sulla base di quanto visto non dovrebbe risultare di difficile comprensione) e dell'equità con la associazione, la quale così riveste una funzione fondativa che, invero, in Herbart restava ricondotta all'originaria relazione tra due volontà, implicata dalle idee di diritto e benevolenza. Cfr. J. F. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* in Id., *Sämtliche Werke. In Chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 voll., Langesalza 1882-1915, II, pp. 379-540, in part. pp. 411-412, tr. it. parziale in Id., *I filosofi. Herbart*, a cura di A. Saloni, Garzanti, Milano 1948, pp. 265-301, in part. pp. 296-298. Una recente ricostruzione dell'opera è quella offerta da F. Beiser in *Johann Friedrich Herbart. Grandfather of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2022, pp. 107-136.

⁹⁵ Ivi, p. 200 (tr. mia).

⁹⁶ È opportuno qui notare un motivo di interesse presente nella critica al "socialismo etico" di Steinthal. Agli entusiasmi di Steinthal per la produzione culturale in un'ipotetica società socialista da

la ripresa del concetto lazarusiano di spirito oggettivo. È in particolare quest'ultimo problema a dover essere esaminato per comprendere la ricezione simmeliana della *Völkerpsychologie* e giustificare così l'analisi questo suo scritto giovanile svolta finora.

lui tratteggiata, Simmel oppone il pensiero secondo il quale la produzione culturale potrà sempre e soltanto essere frutto di una casta di uomini elevati dalla massa, distinti e indifferenti alle occupazioni di quest'ultima; se a tali uomini si togliesse la possibilità di prendere distanza dalla massa, non vi sarebbe in generale qualcosa che si possa definire cultura. Una tale critica è stata interpretata come una traccia nietzscheana da Frisby (D. Frisby, *Georg Simmel*, revised edition, Routledge 2002 = Taylor & Francis eLibrary 2004, p. 60). Una traccia siffatta potrebbe essere confermata dal fatto che nel primo importante articolo monografico dedicato a Nietzsche, ovvero *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette* (1896), è proprio da tale questione capitale che muove la valorizzazione filosofica epocale che Simmel propone per l'autore dello *Zarathustra*. «Per Nietzsche l'altezza del punto in assoluto più alto raggiungibile decide del tutto da sola dell'intero valore di un gruppo sociale. Non è il fatto che un migliaio di uomini possiedano una misura media di piacere, libertà, cultura, forza ad apparirgli un valore; ma piuttosto che pochi o, nel caso, un singolo individuo raffiguri in sé una misura eccessiva di questo valore e forza, anche al prezzo di spingere così quel migliaio nelle più estreme profondità – questo è per lui il senso, lo scopo finale della società. Il corrispondente tipo umano viene definito per lui non dalla media degli uomini, ma dalla punta di volta in volta più alta che l'umanità ha raggiunto» (G. Simmel, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*, in Id., *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, cit., pp. 115-129, in part. pp. 118-119, tr. it. *Friedrich Nietzsche. Un profilo filosofico-morale*, in Id., *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2008 pp. 29-45, in part. pp. 32-33). Tanto per il Nietzsche presentato da Simmel nel 1896, quanto per Simmel medesimo nel 1886, la questione non sta tanto nello stabilire condizioni materiali che rendano possibile una vita liberata dal bisogno al numero maggiore possibile di persone, o una distribuzione degli sforzi umani che rendano possibile un tempo liberato da porre al servizio di attività che eccedano la mera riproduzione economica (per cui si potrebbe pensare che la cultura dei Greci ebbe per propria necessità l'enorme lavoro di schiavi, ma una cultura del mondo attuale, o del mondo a venire, possa essere edificata su condizioni di uguaglianza), ma piuttosto nello stabilire le condizioni logico-concettuali della cultura intesa come elevatezza valoriale. «Il distanziamento aristocratico è dunque non solo, come sostenuto finora, la sorgente tecnico-storica per la genesi degli uomini eccezionali, quanto piuttosto la condizione logico-concettuale, ossia incondizionata di un qualsivoglia valore all'interno della società. La limitazione quantitativa, o meglio, numerica dei gradi di valore della vita è indispensabile per accrescere la sua somma valoriale, anzi per generarla» (*Ibidem*). Al di là di un'evidente affinità teorica, l'intervento di una traccia nietzscheana (si consideri attentamente la cronologia: il testo considerato risale al 1886) costituirebbe un importante elemento al fine di delineare il mutamento di prospettiva intervenuto tra la *Psicologia di Dante* e la recensione alla *Allgemeine Ethik* a proposito del rapporto tra Simmel e la *Völkerpsychologie*. Si troverebbe una traccia nietzscheana nel movimento dall'ideale del grande personaggio come espressione per eccellenza del *Volksgeist* a una visione che si rivolge piuttosto al punto di vista dell'individuo nel suo complesso rapporto di socializzazione e presa di distanza nei confronti della totalità sociale. Tale valorizzazione dell'incidenza di Nietzsche, che darebbe luogo a una suggestiva ipotesi interpretativa del percorso simmeliano “dalla *Völkerpsychologie* alla sociologia”, avrebbe tuttavia bisogno di maggior supporto nei testi per essere sostenuta fino in fondo. Occorre infatti considerare come la prima testimonianza della presenza di Nietzsche nelle letture di Simmel sia rappresentata dalla citazione del nome di Nietzsche nella recensione del 1890 al *Rembrandt als Erzieher* di Julius Langbehn. A proposito della ricezione simmeliana di Nietzsche si cfr. K. Lichtblau, *Das »Pathos der Distanz«. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, in AA.VV., *Georg Simmel und die Moderne*, cit., pp. 231-281.

Riassumendo alcuni elementi essenziali della critica rivolta da Simmel a Steinthal, dobbiamo rilevare come il primo condivida la necessità per la riflessione etica di confrontarsi con il pensiero scientifico contemporaneo. Gli strumenti concettuali elaborati dalla *Völkerpsychologie* cominciano, tuttavia, a risultargli insoddisfacenti. Le contraddizioni colte da Simmel nell'etica steinthaliana mostravano la tensione irrisolta tra la dissoluzione dei concetti metafisici fondamentali (a partire da quelli di sostanza, soggetto e causa) e la persistente esigenza di un legame originario e immediatamente percepibile tra valore e realtà. L'abbandono simmeliano della prospettiva *völkerpsychologisch* non costituisce tuttavia una negazione completa di tale prospettiva, ma una riformulazione della sua problematica di fondo. Simmel articola così due progetti paralleli per una filosofia morale che si confronti con il pensiero scientifico: uno (confluito nella *Einleitung in die Moralwissenschaft*) è rappresentato dal tentativo di elaborare una critica dei concetti fondamentali dell'etica, conservando ancora molto del metodo genetico nel senso della *Völkerpsychologie*; l'altro progetto è costituito dalla sociologia quale riproposizione del problema fondamentale della *Völkerpsychologie* come scienza relazionale del sociale. Un progetto che doveva riformulare la stessa concettualizzazione lazarusiana dello «spirito oggettivo».

Per ora considereremo tale problema ancora in rapporto alla critica simmeliana a Steinthal. Simmel fa brevemente cenno alla teoria di Lazarus, giudicandola di straordinaria importanza storica: col concetto di spirito oggettivo si gettava per la prima volta luce sui processi di formazione dei contenuti spirituali che prendono corpo nel linguaggio, nelle istituzioni, in strumenti tecnici e opere. Si tratta di processi che senza dubbio si staccano dalle intenzioni e condizioni individuali, eccedono la loro genesi (che ha comunque la sua sussistenza sostanziale nell'agire dei singoli) e fissano contenuti oggettivi che hanno un'esistenza ideale, disponibile all'ulteriore attività soggettiva.

Secondo Simmel l'esistenza separata, indipendente dall'individuo, di tali contenuti ideali ha condotto Steinthal all'errore di legare strettamente il concetto di spirito oggettivo alla sua dottrina delle idee etiche. Nelle parole di Steinthal, lo spirito oggettivo è definito come «il luogo delle idee e di ogni verità, bellezza e bene, il contenuto sviluppato di eticità e umanità (*Humanität*)»⁹⁷. Siamo dinanzi a un'indebita sovrapposizione del carattere ideale (*ideelle Charakter*) dello spirito oggettivo, dovuto alla sua presa di distanza dalle condizioni individuali e materiali, con l'ideale etico.

Questa indebita sovrapposizione può essere compresa dal punto di vista di Steinthal, così che la critica di Simmel può risultare in certa misura non del tutto cogente⁹⁸. Certo, Simmel coglie correttamente lo spostamento semantico del concetto

⁹⁷ H. Steinthal, *Allgemeine Ethik*, Reimer, Berlin 1885, p. 424, citato in G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., p. 208 (tr. mia).

⁹⁸ In particolare, sebbene la critica alla nozione di Io o al rapporto tra libertà ed eticità presenti nella *Allgemeine Ethik* non manchi di cogliere talune tensioni attraversanti il tentativo sistematico del tardo Steinthal, Simmel in queste pagine dà la parvenza di non essere del tutto avveduto del significato del termine «idea» e del peculiare nesso tra idee e individualità agente nel dispositivo teorico steinthaliano, quale importante traccia della sua lettura di Humboldt. Sul peso teorico di Humboldt e di

di «spirito oggettivo» rispetto alle prime teorizzazioni lazarusiane (considerate nel precedente capitolo) e la curvatura etico-religiosa impressa alla *Völkerpsychologie* nelle opere della più tarda produzione di Steinthal. In queste pagine, Simmel prende le distanze da quest'ultima, ma richiamando con approvazione l'originaria concezione lazarusiana.

Per Simmel la concezione steinthaliana manca di cogliere il funzionamento dei processi con i quali i contenuti psichici, mediante l'attività soggettiva, vengono a oggettivarsi. Sin dall'inizio i contenuti psichici assumono una relativa autonomia dai soggetti e, per conseguenza, dalla relazione all'ideale. Non solo non può essere dimostrato a priori che il buono e il bello riescano a imporsi di necessità, ma risulta piuttosto evidente il contrario. «Anche la credenza nelle streghe e l'antisemitismo, la tortura e il sacrificio dell'autonomia etica nel confessionale sono momenti dello spirito oggettivo dal quale essi allora promanarono e promanano con incalcolabile influsso in innumerevoli spiriti soggettivi»⁹⁹.

Lo spirito oggettivo è una realtà che si relaziona all'ideale come qualsiasi realtà vi si relaziona; l'ideale trova nello spirito oggettivo le condizioni della sua realizzazione psicologica, ma non vi trova le condizioni della sua validità normativa. Ciò è illustrato da Simmel con un esempio: la legge di gravitazione universale è oggi un momento dello spirito oggettivo, essa è una conoscenza accumulata dall'umanità e disponibile al possesso reale di ciascun individuo, ma è diventata tale solo nel momento in cui Newton la espresse; prima della sua espressione, della sua appartenenza allo spirito oggettivo, tale legge valeva, pur non appartenendo allo spirito oggettivo, ma appartenendo per così dire a un *iperurario* platonico. La preoccupazione di Simmel pare qui volta a distinguere in linea di principio l'eticità effettivamente data da un punto di vista normativo ideale e vincolante.

Negli scritti degli anni Ottanta finora considerati, abbiamo osservato come Simmel mettesse in discussione ogni pacifica composizione tra individuo e società, tra libertà individuale e eticità, tra valore e realtà. In tale prospettiva, veniva superata una metafisica della soggettività collettiva quale quella del *Volksgeist*. Nel mutamento di prospettiva intercorso tra la *Dantes Psychologie* e la recensione alla *Allgemeine Ethik* di Steinthal non solo appaiano mutamenti funzionali per quanto riguarda singoli concetti di cui Simmel offre una ricezione critica (come a proposito del concetto di spirito oggettivo), ma la tenuta stessa dell'edificio concettuale *völkerpsychologisch* diventa precaria. Non sembra eccessivo affermare che la rielaborazione dell'istanza della *Völkerpsychologie* di una "psicologia dell'uomo concreto" viene conservata da Simmel al prezzo di rigettare la costruzione complessiva elaborata nei primi scritti di Lazarus (considerati nel capitolo precedente). Rigettati i precipitosi concetti onnicomprensivi, totalizzanti, Simmel conserva l'istanza di una psicologia dell'uomo concreto, senza fondare la relazionalità sociale nell'ipostatizzazione di un *Volksgeist*.

una rilettura «eterodossa» del kantismo nell'ultimo Steinthal, si veda ancora C. Russo Krauss – E. Massimilla, *La lettura steinthaliana di Humboldt tra Hegel e Kant*, cit., in part. pp. 350-361.

⁹⁹ G. Simmel, *Steinthal, H.: Allgemeine Ethik, 1885*, cit., p. 209 (tr. mia).

Sono segni dell'insofferenza giovane Simmel nei confronti di costruzioni metafisiche che la contemporanea concezione scientifica, e il senso stesso del processo spirituale moderno, avrebbe dovuto accantonare. Il terreno reale sul quale può articolarsi una conoscenza positiva dell'effettualità storico-sociale, come vedremo, è quello indagato dalle scienze particolari. Una scienza dello spirito collettivo che ponga leggi al di sopra di quelle particolari indagate dalle singole scienze è priva di senso. Rispetto alle pretese di un'eticità sostanzialistica, la modernità pone in termini sempre più problematici il rapporto dell'individuo con la comunità; la circolarità di considerazione sociologica e considerazione gnoseologica apparirà allora più evidente nelle considerazioni programmatiche e metodologiche della sociologia simmeliana e in questa prospettiva diventa più comprensibile la sua peculiare ricezione di Kant e la sua implicita ricezione di Dilthey. Il progetto teorico della *Völkerpsychologie* non veniva così semplicemente rigettato, ma complessivamente riformulato. L'unità della società, non più ipostatizzata quale oggetto, diventa piuttosto un presupposto metodologico provvisorio della scienza sociologica, in un rapporto di circolarità con le conoscenze empiriche, che analizzano la totalità storico-sociale riscontrando processi particolari. Da tali istanze muove il programma della «sociologia» simmeliana.

3. Dalla *Völkerpsychologie* alla sociologia

Le due opere intitolate *La differenziazione sociale* (1890) e *I problemi della filosofia della storia* (1892) hanno in comune il medesimo oggetto, considerato da due punti di vista differenti. Per entrambe le opere il problema è: com'è possibile una conoscenza dell'effettualità storico-sociale? Entrambe le opere muovono così da una prospettiva di indagine gnoseologica, come si può notare anche soltanto dal titolo del primo capitolo della *Differenziazione* («La teoria della conoscenza della scienza sociale») e dal sottotitolo dell'opera del '92 (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*). Lo studio della società e lo studio della storia guardano agli stessi fenomeni: in un caso, secondo la prospettiva della coesistenza; nell'altro, secondo l'ordine della successione¹⁰⁰. Nelle pagine che seguono intendiamo tratteggiare le caratteristiche della sociologia del giovane Simmel fino alla stesura dello scritto programmatico *Das Problem der Soziologie* del 1894.

Il primo problema è la delimitazione dell'oggetto specifico della sociologia e del materiale da cui muove il tipo di conoscenza proprio di tale scienza. In realtà, il materiale della sociologia è «costituito dai prodotti di altre scienze» e pertanto essa può essere definita come una «scienza eclettica»¹⁰¹, la quale tratta i risultati delle altre

¹⁰⁰ Cfr. H. Johach, *Dilthey, Simmel und die Probleme der Geschichtsphilosophie*, in AA.VV., *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, hrsg. von G. D'Anna, H. Johach, E. S. Nelson, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, pp. 225-242, p. 229.

¹⁰¹ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, in Id. *Gesamtausgabe in 24 Bänden. Band 2. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, cit., pp. 109-295, p. 116, tr. it. *La dif-*

scienze particolari come prodotti semilavorati da sottoporre alla propria considerazione. La sociologia «crea nuove sintesi partendo da ciò che per quelle scienze è già una sintesi»; essa non si distingue dunque per contenuti specifici che essa aggiungerebbe alla considerazione scientifica, ma si limita piuttosto a introdurre «un nuovo punto di vista»¹⁰².

Sia la *Völkerpsychologie* che il pensiero biologico dell'Ottocento hanno messo in discussione la nozione astratta di individuo: la prima, rinviando alla dimensione concreta dei rapporti sociali; il secondo destrutturando la pretesa unitarietà corporea dell'individuo vivente. Si tratta allora di comprendere come la fissazione di unità (l'individuo come unità; la società come unità) costituisca ciononostante un presupposto metodologico, cui non corrisponde alcuna ipostasi, quale poteva apparire a Simmel la nozione di *Volksgeist*.

Il problema di una scienza della società costituisce «uno dei più complessi che si possa immaginare»¹⁰³.

Se l'uomo è la formazione suprema in cui culmina lo sviluppo naturale lo è solo perché in lui si è accumulato un massimo di forze eterogenee che modificandosi, equilibrandosi e selezionandosi a vicenda, hanno portato alla luce appunto questo microcosmo¹⁰⁴.

La società è, certo, fissabile metodologicamente quale microcosmo, ma a patto di avere piena coscienza di come tale unità sia un'unità di forze eterogenee. Gli esseri umani stessi che la compongono non sono atomi indivisibili (e dunque non potrebbero neanche esser definiti oggettualmente individui), ma complessi in cui agiscono componenti più elementari, campi di forze in tensione. «L'individuo umano è già dotato di una ricchezza quasi incalcolabile di forze latenti e agenti»: gli individui sono insieme complessi ed enormemente complessa è, *a fortiori*, la società. Non è infatti difficile concepire come «la complicazione diventi tanto maggiore laddove gli individui interagiscano tra loro e laddove la complessità dell'uno renda possibile, moltiplicandosi in certo modo con quella dell'altro, un'infinità di combinazioni»¹⁰⁵.

La sociologia si trova davanti quello che era già stato uno dei compiti capitali della *Völkerpsychologie*, ossia «descrivere le forme della convivenza umana e di trovare le regole in base alle quali l'individuo in quanto membro del gruppo, e i gruppi stessi, definiscono il loro comportamento reciproco»¹⁰⁶. Ma come è possibile soddisfare questa esigenza quando i soggetti di cui bisogna trattare, siano gli individui o la società, sono formazioni complesse? Sottratti alla nostra esperienza sensibile, soggetti ideali quali l'individuo o la società assomigliano alle idee di anima, mondo e Dio nella dialettica trascendentale di Kant. Simmel osserva allora come

ferenziazione sociale, a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari, p. 4.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, cit., p. 118, tr. it. p. 6.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 6.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Né nelle questioni metafisiche né in quelle psicologiche si trova una regola univoca, ma sempre solo la possibilità di contrapporre, ad ogni osservazione o ad ogni probabilità, l'osservazione o la probabilità opposta. La causa di questa strana ambiguità è evidentemente nel fatto che gli oggetti, sulle cui relazioni vengono formulati enunciati, già in sé e per sé non sono univoci¹⁰⁷.

Si tratta allora di negare in linea di principio una conoscenza della totalità che, come immensa molteplicità intensiva ed estensiva, si sottrae all'esperienza. Ciò non implica che non ci sia in generale conoscenza, piuttosto, «il falso si ha solo in quanto o si generalizza una verità parziale in una verità valida in assoluto, oppure si trae dall'osservazione di certi fatti un'inferenza che riguarda il tutto e che sarebbe impossibile se l'osservazione fosse ulteriormente estesa»¹⁰⁸. La scienza deve piuttosto precedere all'analisi della totalità concreta, delimitare accuratamente l'ambito di validità e il quadro relazionale entro cui si stabiliscono connessioni determinate.

Quando ci volgiamo alle forme della convivenza umana, ci troviamo dinanzi a una serie di complesse ed eterogenee realtà storiche, che rendono unilaterale ogni fissazione di leggi generali che dominino ciascuna delle parti coinvolte nella complessità di tali rapporti. Ciò non vuol dire l'assenza di qualsivoglia causalità, come se gli elementi agissero in maniera caotica a livello elementare. Al contrario, Simmel non nega affatto che «ogni elemento di una società si muova in base a leggi naturali»; quel che egli nega è l'esistenza di una legge generale per la totalità sociale. Essa non c'è, proprio come non c'è una legge generale nella natura al di sopra delle leggi naturali indagate nelle scienze particolari. «In questo caso non c'è, come non c'è nella natura, una legge superiore che si elevi al di sopra delle leggi che regolano i movimenti delle parti minime e che, riunificandoli sempre nello stesso modo, li conduca allo stesso effetto complessivo»¹⁰⁹.

Da ciò segue anche che, dinanzi a situazioni apparentemente identiche, non possiamo trarre leggi di sviluppo necessarie, perché la complessità di ogni evento storico-sociale ci impedisce di avere una cognizione delle forze agenti in una situazione data (non solo di quelle manifeste, ma a maggior ragione di quelle latenti). Occorrerebbe piuttosto raggiungere quelle forze elementari reali, cercando di scomporre le complessioni che formano gli eventi dell'effettualità storico-sociale nei loro elementi "atomici", ma si tratta di un obiettivo posto asintoticamente all'infinito.

Sorge qui una problematizzazione dei concetti di connessione causale e di legge causale che tornerà al centro della trattazione del secondo capitolo dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* del 1892, strettamente legata alla complessità dell'evento storico.

Quando cerchiamo di stabilire la conseguenza di un complesso di fenomeni semplici, solo con i metodi più difficili, e spesso inapplicabili ad ambiti superiori, è possibile accertare quale fenomeno sia esclusivamente o essenzialmente operante. Quando qualcosa che abbia il carattere della molteplicità stabilisce una relazione che sembra unitaria con

¹⁰⁷ Ivi, p. 120, tr. it. pp. 7-8.

¹⁰⁸ Ivi, p. 120, tr. it. p. 8.

¹⁰⁹ Ivi, p. 125, tr. it. p. 13.

qualcos'altro che abbia lo stesso carattere, si spalancano tutte le porte alla possibilità di cadere in errore nell'individuare i supporti sia della causa che dell'effetto¹¹⁰.

Non è forse vero che la società è proprio un complesso di fenomeni semplici, mentre sono solo questi fenomeni semplici i veri *agenti*? In nome di una tale obiezione, propria del realismo individualistico, vengono meno tutte le costruzioni metafisiche che sussumono la pluralità individuale entro soggetti collettivi. Lo stesso concetto di società, se lo si concepisce come qualcosa di diverso dalla mera sommatoria di individui, deve essere messo in dubbio.

Se la società è solo una sintesi di singoli – una sintesi che si realizza nel nostro modo di considerare le cose –, i quali sono le realtà autentiche, il vero oggetto della scienza è costituito dai singoli e dal loro comportamento, e il concetto di società si volatilizza¹¹¹.

Le realtà autentiche, le sole tangibili, sarebbero allora gli individui, mentre l'oggetto "società" non è tangibile in alcun luogo, ma è piuttosto un mero oggetto di pensiero cui non fa da correlato nessun oggetto di esperienza possibile. Certo, da questa obiezione può trarsi l'esigenza di distinguere tra gli esseri reali, i quali sarebbero unità oggettive, e le ricomposizioni teoriche degli stessi in unità complesse, le quali esistono solo mediante le nostre sintesi, quali oggetti di pensiero. In linea di principio, ogni sapere realistico dovrebbe poter ricondurre analiticamente quelle sintesi ideali alle loro componenti individue reali. È proprio dello spirito moderno, come mostrato già in precedenza da Dilthey, procedere secondo tale tendenza analitica. Se l'individualismo muove questa critica al concetto generale di società, tuttavia, è opportuno non interrompere a metà strada tale approfondimento delle componenti ultime. L'individualismo, infatti, sembra non avvedersi del tramonto della stessa unità dell'individuo umano: il singolo uomo non ci appare più come un'unità assoluta, ma come un'immensa molteplicità. Una fondazione razionale della scienza sociale non può non muovere dalla consapevolezza di tale molteplicità.

A ben vedere, non solo l'ipostatizzazione del soggetto collettivo, ma anche quella del soggetto "individuale" si deve proprio a una nozione di ascendenza religiosa. L'individualismo finiva per considerare l'individuo umano come «un'idea creaturale di Dio, un essere che entrava nel mondo compiutamente dotato di tutte le sue qualità»¹¹², vedeva «l'uomo singolo come un'unità conchiusa, come una personalità indivisibile la cui psiche "semplice" trovava un'espressione ed un'analogia nella coesione unitaria dei suoi organi corporei»¹¹³. Ora, le conoscenze scientifiche hanno reso insostenibile una tale concezione dell'individuo e del mondo. L'uomo ci appare il prodotto di un innumerevole molteplicità di fattori, nient'affatto un'unità conchiusa o un'attuazione di pensieri della mente di Dio. La stessa unità fisiologica costituisce un'approssimazione e ciascun organismo ci appare piuttosto «uno stato composto di

¹¹⁰ Ivi, pp. 125-126, tr. it. p. 13.

¹¹¹ Ivi, p. 126, tr. it. p. 14.

¹¹² Ivi, p. 127, tr. it. p.15.

¹¹³ *Ibidem*.

stati»¹¹⁴, le cui parti conservano una relativa indipendenza reciproca. Tantomeno è sostenibile l'idea della semplicità dell'anima: affermare che nel corpo vi sia un essere determinato quale supporto dei fenomeni psichici può essere un articolo di fede, non già una conoscenza dalla quale muovere. Non c'è un'anima che sia il criterio formale dello sviluppo del corpo e della vita psichica, «è assolutamente impossibile scoprire un punto a partire dal quale tutto ciò appaia come lo sviluppo armonico di una unità psichica originaria»¹¹⁵. Ciò che resta dell'individuo è solo «il concetto vuotissimo e formale di un Io nel quale si siano verificate tutte queste trasformazioni e tutti questi contrasti, ma che appunto è solo un concetto e non può essere quindi ciò che abbraccia unitariamente, da una presunta posizione *al di sopra* di esse, tutte le rappresentazioni singole»¹¹⁶.

Da questo intreccio tra argomentazioni proprie del pensiero biologico ottocentesco e altre di richiamo kantiano, Simmel trae la conclusione di una sostanziale autodistruzione dell'obiezione individualistica. Se l'individualismo pretende di considerare come oggetto solo quanto costituisce oggettivamente un'unità semplice, allora ciò che comunemente va sotto il nome di individuo umano non può essere considerato a buon diritto un individuo. Gli esseri reali dai quali dovrebbe muovere l'indagine dovrebbero essere atomi puntuali, mentre l'individuo umano dovrebbe apparire già come il risultato di una sintesi soggettiva.

L'esigenza «atomistica», che in termini di teoria della conoscenza ha ragione d'essere posta¹¹⁷, è irrealizzabile per la prassi del conoscere. Noi non possiamo mirare a scrivere la storia di ogni minima parte del cosmo atomo per atomo, ma «dobbiamo accontentarci della storia e delle regolarità dei conglomerati estratti, in base alle nostre capacità soggettive di pensiero, dalla totalità oggettiva»¹¹⁸. Si può certo criticare la confusione tra la sintesi soggettiva e l'unità oggettiva, tra concetti generali e oggetti empirici particolari, o l'idea di un'originarietà del concetto generale («che un platonismo redivivo introduce di soppiatto come realtà nella nostra concezione del mondo»¹¹⁹), ma

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Ivi, p. 128, tr. it. p. 16.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Tale esigenza agisce senz'altro nel dispositivo teorico simmeliano al fine di prevenire i presupposti scientifici dal loro irrigidimento. Tale dinamismo, che sembra utile anche per illuminare complessivamente la riformulazione dell'a priori in senso euristico, è stato così tratteggiato da D'Anna: «gli atomi perdono ogni valore di realtà per essere risolti in postulati del pensiero, fecondi dal punto di vista della conoscenza. Non vi è nulla di rigido dietro la struttura della scienza, la quale nel suo movimento dinamico ricomprende e relativizza ciò che in un primo momento era stato considerato come un a priori. Lo stesso processo logico di formazione definisce le condizioni del sapere, per cui ciò che prima era assoluto diviene ora relativo. Inammissibile si rivela l'assunzione di presupposti ultimi del tipo di quelli della datità organica o psichica, che l'utilitarismo richiedeva. Le condizioni biologiche naturali o psicologiche restano esterne – estranee ad un sapere che risolve i propri a priori in altrettanti suoi momenti particolari». V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., p. 41.

¹¹⁸ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, p. 129, tr. it. p. 16.

¹¹⁹ Ivi, p. 126, tr. it. p. 14.

una posizione individualistica non è esente dal vizio che contesta. Anche quando si muovesse dall'individuo e non dalla società, ci si servirebbe sempre di un conglomerato e non di atomi. Siccome la nostra prassi gnoseologica non può fare a meno di questo stato di cose, occorrerebbe fissare il criterio grazie a cui le nostre sintesi soggettive acquistano, se non una validità oggettiva assoluta, quantomeno una validità relativa. Certo, le conoscenze conservano un carattere provvisorio, ma si tratta di stabilire il criterio soddisfatto il quale la società possa essere qualificata come un oggetto scientifico.

Secondo il parere di Simmel, tale criterio è fornito dal concetto di *Wechselwirkung*. Si definisce in linea di massima unitario un oggetto se è presente una forte azione reciproca tra le sue parti. In che senso, però, si può parlare di una «forte azione reciproca»? In un corpo vivente vi è certamente un'azione reciproca tra le parti maggiore di quella esistente in un insieme inorganico. Ad esempio, tra i vari sistemi e apparati di cui è fatto un corpo umano vi è certo maggiore azione reciproca che in una stanza tra la matita sul tavolo e il quadro appeso al muro. Tuttavia in linea di principio «sul piano logico non c'è (...) nulla che ci impedisca di estrarre unità qualsiasi e di riunificarle nel concetto di *un solo* essere, la cui natura e i cui movimenti dovremmo accertare in base a criteri che siano non solo storici ma anche rispondenti a leggi»¹²⁰. Parliamo dunque di differenze graduali nella forza dell'azione reciproca e si dovrebbe stabilire, più in particolare, in quali condizioni una certa interazione tra gli elementi sia abbastanza forte, stabile, frequente, tipica, affinché si possano rinvenire, se non leggi sociologiche, quantomeno delle regolarità.

La scomposizione della psiche sociale nella somma delle interazioni di coloro che ne sono partecipi si situa nella direzione della vita spirituale moderna: dissolvere ciò che è solido, identico a sé, sostanziale, in una funzione, in una forza, in un movimento, e riconoscere in ogni essere il processo storico del suo divenire¹²¹.

Il concetto di società allora ci si mostra come un concetto di second'ordine rispetto alle interazioni reali delle sue parti, come il frutto di una sintesi soggettiva. Ciò significa che «non c'è un'unità della società dal cui carattere unitario deriverebbero qualità, relazioni, trasformazioni delle parti, ma è dato trovare relazioni ed attività di elementi, e solo su questo fondamento è possibile esprimere l'unità»¹²². Che questi elementi, poi, a loro volta non siano unità concluse, non deve spingerci necessariamente a procedere all'infinito alla loro scomposizione. Ciò che conta, infatti, non è che esse siano unità reali, ma piuttosto che esse agiscano come unità: «in questo senso, ed è un senso relativo da entrambi i lati, si può dire che la società è un'unità che consta di unità»¹²³. Da ciò Simmel trae una considerazione conclusiva nei confronti dei concetti della *Völkerpsychologie* e, a un tempo, la riproposizione su un'altra base dei suoi problemi.

¹²⁰ Ivi, p. 130, tr. it. p. 17.

¹²¹ Ivi, p. 130, tr. it. pp. 17-18.

¹²² Ivi, pp. 130-131, tr. it. p. 18.

¹²³ Ivi, p. 131, tr. it. p. 18.

Non c'è, poniamo, un'unità etnica interiore e compiuta che faccia emergere da sé stessa il diritto, l'ethos, la religione, il linguaggio, ma ci sono unità che sono esteriormente in contatto e che formano al proprio interno, mosse da una finalità, dalla necessità o da una coercizione, questi contenuti e queste forme: ed è solo questo che provoca, o meglio significa la loro unificazione¹²⁴.

Per Simmel non vi è qualcosa come un *Volksgeist*, se si vuole dare a tale termine un valore effettivo e non metaforico. Da ciò consegue che la conoscenza sociale non può cominciare «con il concetto di società, dalla cui determinatezza deriverebbero le relazioni e le interazioni delle componenti: sono invece queste che devono essere accertate, e la società è solo il nome con cui si designa la somma di queste interazioni»¹²⁵, una somma – beninteso – ideale. Il concetto di società acquista un'unitarietà non da un'unità sostanziale, ma in base alla composizione soggettiva (che comunque possiede una relativa oggettività) di molteplici interazioni, aventi a loro volta molteplici gradazioni. Così concepito, «il concetto di società perde del tutto quel carattere mistico che il realismo individualistico voleva vedere in esso»¹²⁶.

Tali concetti, che ci si mostrano come sintesi soggettive, non possono essere considerati come «formazioni concluse», delle quali si possa rendere esplicito il contenuto implicito: essi sono piuttosto «semplici indicazioni della realtà, il cui contenuto vero e proprio dev'essere prima fondato: non come immagini che hanno bisogno solo di una luce viva per mostrare un contenuto in sé compiuto, ma come abbozzi e lineamenti che aspettano solo di essere riempiti»¹²⁷.

L'indicazione fornita dal concetto di interazione deve essere però «quantitativamente delimitata»¹²⁸. Stando al concetto meramente formale di interazione, affinché si dia società è sufficiente che due individui interagiscano. In questo senso, qualunque incontro o scontro casuale tra individui darebbe origine alla società. Tra tale incontro per così dire "atomico" e il complesso della società, sarebbero presenti solo differenze quantitative graduali. Ciò può essere anche ammesso, tuttavia, per le finalità scientifiche che la sociologia si propone, dobbiamo «ravvisare il limite di un essere sociale in senso vero e proprio laddove l'interazione tra le persone non consiste solo in una situazione o in un agire soggettivo delle stesse, ma porta alla luce una

¹²⁴ Ivi, p. 131, tr. it. pp. 18-19.

¹²⁵ Ivi, p. 131, tr. it. p. 19.

¹²⁶ *Ibidem*. «Simmel partecipa, così», ha considerato Marco Vozza, «a quel più generale movimento epistemologico post-kantiano che individua la crisi della metafisica classica nell'abbandono della nozione di sostanza a favore di quello di funzione, ma, diversamente dalle formulazioni coeve, elabora un principio filosofico ancor più radicale: ogni elemento di per sé manca di consistenza e, soltanto nella relazione con l'altro, agisce unitariamente. È il contatto esterno, la sporgenza verso altri, la tangenza con estranei, che riverbera e si ripercuote all'interno costituendosi in forma unitaria, e mai viceversa, cioè con riferimento primario ad un'interiorità inviolabile, come vorrebbero far credere i fautori dell'individualismo e, più in generale, ogni metafisica delle soggettività». M. Vozza, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari 2003=2015 ed. digitale, p. 18.

¹²⁷ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, cit., pp. 132-133, tr. it. p. 20.

¹²⁸ Ivi, p. 133, tr. it. p. 20.

formazione oggettiva che ha una certa indipendenza dalle singole personalità in essa coinvolte»¹²⁹. Il fatto dell'interazione non è sufficiente a definire il sociale, ma il sociale è definito dal *condensarsi* di questa interazione in formazioni oggettive indipendenti. È in questo modo che si costituisce «un comune patrimonio esteriore»¹³⁰, per cui «il diritto, l'ethos, le relazioni sociali hanno sviluppato forme alle quali aderisce e non può non aderire chiunque instauri un certo rapporto di convivenza con altri»¹³¹. In questo caso, l'interazione tra gli individui è interazione *sociale* propriamente detta e soddisfa la ricerca di un oggetto stabile della scienza sociale del quale si possano individuare le regolarità.

È qui opportuno richiamare la distinzione lazarusiana tra la totalità (*Gesamtheit*) e l'universalità astratta propria dei concetti di cui si servono le scienze della natura. Tali due nozioni avevano trovato già nella *Rektoratsrede* un'approssimativa distinzione di principio: la storia, dal punto di vista di Lazarus, «ha a che fare con la sintesi in una totalità, in un tutto, ma non con l'universale»¹³²; «il concetto universale in senso logico sorge per astrazione e induzione dal singolare, il concetto storico per concrezione dal singolare»¹³³. Ora, in queste pagine, Simmel distingue due sensi in cui si può parlare di universale: nel senso di un'universalità reale oppure di un'universalità ideale¹³⁴.

L'universalità reale è definita come «ciò che, collocandosi in certo modo tra i singoli, ha una sua tenuta per il fatto che ciascuno ne è partecipe, ma nessuno ne ha il pos-

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Ivi, p. 133, tr. it. p. 21.

¹³² M. Lazarus, *Über die Ideen in der Geschichte*, p. 408, tr. it. p. 247.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ La distinzione tra universalità ideale e universalità reale ha avuto un significativo impatto sulla riflessione di Emil Lask. Quest'ultimo, frequentatore del seminario berlinese di Simmel, richiamava con approvazione tale concezione in una lettera a Rickert del 19 novembre 1901 come la distinzione tra il concetto generale (nel quale il singolo elemento appare quale un esemplare) e il tutto (nel quale invece il singolo elemento è una parte). Nella stessa lettera Lask richiamava altre letture simmeliane, tra cui i *Probleme* del 1892, la *Einleitung in die Morawissenschaft* e lo scritto *Das Problem der Soziologie*, che tratteremo nelle pagine successive. È stato osservato da Morrone come Lask si muovesse consapevolmente sulla scia della tradizione herbartiana: da Herbart a Lazarus a Simmel si trattava di determinare le «specificità del sociale». Simmel costituiva un punto di riferimento per il tentativo laskiano di «integrare la metodologia rickertiana per metterla nelle condizioni di rendere giustizia alle scienze sociali e giuridiche, e quindi di distinguere nell'ambito delle *Kulturwissenschaften*, due gruppi distinti di scienze, il primo di natura storica rivolto alla realtà individuale concreta (*Geschichtswissenschaften*), il secondo di natura sistematica rivolto alle pure forme della vita sociale (*Gesellschaftswissenschaften*)». (G. Morrone, *Emil Lask e il problema dell'emanatismo*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXXII (2019), pp. 209-249, p. 227). Dal punto di vista di Simmel, come sintetizza Morrone, «il diritto all'esistenza della scienza della società si basa proprio su tale possibilità di separazione, tramite un procedimento scientifico di astrazione, dei contenuti e del materiale delle pure forme del sociale. (...) La sociologia assume un senso determinato solo se prescinde dai contenuti della vita sociale e se astrae da essi le pure forme della società» (Ivi, p. 228). La lettera di Lask è conservata in Heid. Hs. 3820, 281 e riportata da Morrone in *Emil Lask e il problema dell'emanatismo*, cit., pp. 227n-228n.

sesso integrale ed esclusivo»¹³⁵; l'universalità ideale, invece, è definita da Simmel come «ciò di cui ciascun singolo è in possesso e che può essere stabilito in quanto universale solo per il tramite dello spirito, che mette in opera relazioni e comparazioni»¹³⁶. Tra il concetto di «totalità» impiegato da Lazarus e quello di «universalità reale» impiegato da Simmel non v'è totale sovrapposibilità. La «totalità» di cui si serve Lazarus è un tutto comprendente gli individui, e la sua espressione teorica, garantita dal processo psicologico della *Verdichtung*, permette di conservare, nel tutto generale, il contenuto intero degli individui, anche se il *Volksgeist* resta il vero soggetto delle loro azioni. Diversamente, l'universalità reale cui rinvia Simmel non si configura come un'unità sostanziale della collettività degli individui, ma solo come un'unità, da questi ultimi garantita, delle forme oggettivate e persistenti assunte dalla loro interazione. Detto nei termini della *Völkerpsychologie*, si può salvare il concetto di «spirito oggettivo» a prezzo del sacrificio del concetto di *Volksgeist*. Quale universale tra gli individui e non posto sotto gli individui, l'universalità reale va certo distinta dall'universalità ideale, che costituisce ancora il concetto astratto (sebbene per Simmel occorre rimarcare che del concetto astratto si serve necessariamente anche la scienza sociale)¹³⁷.

Tra i due generi di universalità (reale e ideale), esistono infatti relazioni molto profonde, al punto che si può assumere che spesso, laddove vi sono elementi comuni e diffusi (da cui si possa dunque trarre un'universalità ideale), è probabile che a essi corrisponda una ragione comune. Ora, posta la questione in questi termini, sembra riproporsi il problema della precedenza logica dell'universalità reale sugli individui: formazioni oggettive si staccano dall'attività soggettiva degli individui e vi si contrappongono, così sembra reintrodursi di soppiatto la mistica unità della società. Tali formazioni possono certo «emergere» dai singoli, tuttavia perderebbero di consistenza se non vi fosse alcun individuo singolo. Al contrario, nel caso delle leggi di natura saremmo tentati di dire che «se anche non vi fosse finora mai presentato un caso singolo, tuttavia la legge eserciterebbe immancabilmente, appena esso comparisse, la sua azione in quanto legge universale»¹³⁸. L'oscillazione dello spirito oggettivo tra idealità e realtà, tale per cui esso «è sorretto e pure è indipendente da ciascun individuo»¹³⁹, non deve tuttavia spingerci a fissare la sua sussistenza in un iperuranio.

Non si può dare un nome al luogo di questa intangibile sostanza intersoggettiva che potrebbe essere designata come psiche collettiva (*Volksseele*) o come suo contenuto. Essa avvolge tutti in ogni momento, ci fornisce il contenuto vitale nelle mutevoli combina-

¹³⁵ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, cit., p. 134, tr. it. p. 21.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Morrone osserva come tale impostazione anticipi «le acute distinzioni logiche del saggio rickertiano sui quattro modi del generale in storia». G. Morrone, *Emil Lask e il problema dell'emanatismo*, cit., p. 228.

¹³⁸ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, cit., p. 135, tr. it. p. 22. Il sapore platonizzante di una tale considerazione è confermato dall'esempio qui addotto da Simmel circa «leggi naturali che noi riconosciamo come vere, anche se non hanno probabilmente esperito una realizzazione assoluta e pura», ovvero i teoremi geometrici.

¹³⁹ *Ibidem*.

zioni del quale consiste di solito l'individualità: ma non sappiamo indicare qualcuno dal quale essa sarebbe scaturita, un solo uomo che essa non abbia trasceso, e anche quando crediamo di poter stabilire il contributo di uomini singoli, rimane sempre il problema se essi non abbiano ricevuto il loro elemento essenziale da quel patrimonio pubblico che in loro si è solo concentrato o ha assunto una forma originale¹⁴⁰.

Si ripongono qui le difficoltà, di ambito logico e corrispondentemente di ambito sociologico, del problema relativo al rapporto tra universale e individuale che ha innervato la filosofia occidentale lungo i secoli. La disputa medievale sugli universali, con la contrapposizione di nominalismo e realismo, costituisce l'esempio per eccellenza di questa problematica. L'antitesi tra nominalismo e realismo, dal punto di vista di Simmel, ci mostra lo scontro tra forme di pensiero abbozzate secondo i moduli di un pensiero primitivo (semplicistico e confuso, con una preminenza dell'associazione psicologica sulla precisa astrazione logica) e contenuti empirici di progressiva complessità. Al fine di intendere correttamente il rapporto tra universale e singolare, la sociologia non può più muoversi con l'ausilio della logica tradizionale, ma deve trarre i suoi strumenti dalla ricerca stessa.

Simmel torna a problematizzare il concetto di spirito oggettivo nei *Probleme der Geschichtsphilosophie*, dove richiama, tra i condizionamenti inconsci di determinate posizioni di scopi, non solo forze naturali o forze specificamente individuali, bensì anche quelle formazioni spirituali che esercitano condizionamenti collettivi. Si tratta di «formazioni oggettive che fondano propriamente – come un possesso collettivo personale – la società: il diritto e il costume, il linguaggio e il modo di pensare, il culto e la forma di commercio»¹⁴¹. Tali formazioni sorgono in virtù dell'attività individuale cosciente e orientata a scopi, ma proprio in questa attività si assiste a un'inversione tra il fine individuale cosciente e la costruzione di formazioni oggettive, che ne costituiscono il risultato e al tempo stesso un'eccedenza. Assistiamo infatti, secondo Simmel, a un'inversione tra mezzi e fini, per cui l'attività teleologica umana diventa a sua volta mezzo per la formazione di quanto abbiamo definito in precedenza spirito oggettivo. Questa inversione è dovuta alla divisione del lavoro e alla parcellizzazione delle attività umane. Gli esseri umani sono collocati come individui in una totalità interconnessa, ma la crescente frammentazione della singola attività preclude loro il dominio di questa totalità.

Ciascuno lavora piuttosto alla propria parte, mentre la totalità di cui è parte si sottrae al suo sguardo; il confluire dei contributi, il costituirsi della forma sociale che questo materiale individuale assume non rientra più nella coscienza del singolo lavoratore. (...) Di ogni azione mossa dall'interesse particolare che non abbia carattere distruttivo, di qualsiasi relazione tra uomini rimane – quasi come *caput mortuum* – un contributo alla formazione dello spirito pubblico, dopo che i suoi effetti sono stati distillati attraverso mille sottili canali sottratti alla coscienza dell'individuo. Ciò vale particolarmente per il tessuto della vita sociale: nessun tessitore sa che cosa sta tessendo¹⁴².

¹⁴⁰ Ivi, p. 135, pp. 22-23.

¹⁴¹ G. Simmel., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), cit., p. 315, tr. it. p. 444.

¹⁴² Ivi, pp. 315-316, tr. it. p. 444.

La concezione tipica della *Völkerpsychologie* è qui ampiamente problematizzata. Siamo certamente lontani dalla concezione dello spirito oggettivo come luogo dell'ideale che Simmel aveva rilevato in Steinthal. Di più: a esser posta in discussione è la considerazione dello spirito oggettivo di Lazarus, per cui esso non è solo una totalità disponibile, ma anche in linea di principio dominabile per le finalità dell'ulteriore attività soggettiva. Tale impostazione avvicinava la presa di posizione simmeliana all'impostazione sostenuta da Dilthey nella *Introduzione alle scienze dello spirito*, a proposito delle scienze dei sistemi di cultura e delle scienze dell'organizzazione esterna della società. In quella sede (precedente la tarda ripresa diltheyiana del termine «spirito oggettivo») Dilthey aveva senz'altro presente la dinamica di oggettivazione delle molteplici attività umane entro forme intersoggettive e istituzioni. Tali istituzioni diventano così ben più stabili degli individui, che, sulla scena dell'effettualità storico-sociale, appaiono per poi fare rapidamente posto ad altri; d'altro canto, è immanente a tale dinamica di oggettivazione un progressivo processo di differenziazione e specializzazione¹⁴³.

Abbiamo osservato in Dilthey una netta presa di posizione contro le pretese totalizzanti sia della filosofia della storia che della sociologia (positivistica), inoltre abbiamo considerato anche come questa critica investisse anche la *Völkerpsychologie* in quanto tentativo di spiegazione psicologica dei fatti storici. La critica di Dilthey si rivolgeva a ogni pretesa conoscenza totalizzante dell'effettualità storico-sociale: tale conoscenza è possibile soltanto nelle scienze particolari, che sole possono offrire quadri nomologici definiti e un sapere al servizio dell'autocomprensione, mai del tutto risolta in sé stessa e sempre veicolata attraverso sintesi individuali.

La tematizzazione del rapporto della psicologia con le altre scienze particolari, e in particolare con la ricerca storica, assume nel pensiero di Dilthey e in quello del giovane Simmel configurazioni sostanzialmente diverse (come sono divergenti i punti d'approdo della costruzione teorica dei due pensatori). Tuttavia, è possibile rintracciare alcuni punti di contatto tra la critica di Dilthey alle pretese metafisiche della filosofia della storia e della sociologia di offrire una sistemazione organica della effettualità storico-sociale e le riflessioni del giovane Simmel, che hanno portato quest'ultimo portato ad assumere una posizione progressivamente più autonoma rispetto alla *Völkerpsychologie*.

Nel saggio programmatico del 1894, intitolato *Il problema della sociologia*¹⁴⁴ e apparso sullo *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* diretto da Gustav Schmoller, Simmel indicava ancora nel superamento di una considerazione piattamente individualistica «l'esito più significativo e pregno di conseguenze che abbiano raggiunto nel nostro tempo la scienza storica e in generale la

¹⁴³ Cfr. H. Johach, *Dilthey, Simmel und die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit. p. 233ss.

¹⁴⁴ G. Simmel, *Das Problem der Soziologie*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XVIII (1894), 4, pp. 1301-1307, ora in G. Simmel, *Gesamtausgabe in 25 Bänden. Band 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, cit., pp. 52-61, tr. it. *Il problema della sociologia*, a cura di D. Ruggeri, Mimesis, Milano 2014, pp. 41-52.

comprensione dell'uomo»¹⁴⁵. La scienza storica e la comprensione dell'uomo del diciannovesimo secolo hanno superato l'individualismo nel senso che esse considerano quali fattori determinanti nella considerazione dell'effettualità storico-sociale, non più l'individuo, ma forze sociali e movimenti collettivi. Al fine della spiegazione dei fenomeni sociali non si può più rinviare a forze individuali, e in ogni caso l'individuo non può essere spiegato per sé stesso nella sua chiusura monadica, ma ogni singolo accadimento, anche della sua vita psichica, deve essere ricondotto «alla situazione storica, ai bisogni e alle opere della collettività»¹⁴⁶. Questo risultato – come osservato sopra a proposito della *Differenziazione sociale* – non dà luogo all'ipostatizzazione di un oggetto, ma piuttosto a «un principio regolativo per tutte le scienze dello spirito»¹⁴⁷.

Dal punto di vista di Simmel, una sociologia come scienza avente per oggetto la società in generale, contrapposta alle altre scienze particolari, è priva di senso. Se la sociologia dovesse «prendere in esame la totalità dei processi nella società»¹⁴⁸, allora essa non potrebbe essere una scienza particolare, ma costituirebbe piuttosto «nient'altro che un nome sintetico per la totalità delle moderne scienze dello spirito trattate. Ma allora essa darebbe luogo a quelle vuote generalità e astrazioni che hanno rappresentato il destino dei filosofi»¹⁴⁹. Tale impostazione, tipica delle sociologie inglesi e francesi, e che era stata l'oggetto della critica di Dilthey¹⁵⁰, pretendeva di riassumere la totalità dei processi dell'effettualità storico-sociale e il nesso causale tra l'agire del singolo e la società. Essa avrebbe voluto essere intesa «come storia della società e di tutti i suoi contenuti, cioè nel senso di un chiarimento di ogni accadere per mezzo delle forze e delle configurazioni sociali»¹⁵¹. In alternativa, l'orientamento sociologico avrebbe potuto definire «un metodo di conoscenza, un principio euristico, che può diventare fecondo per un'infinità di differenti settori del sapere senza con ciò costituirne uno specifico»¹⁵². In quest'ultimo caso, la prospettiva collettivistica sarebbe assunta come un principio euristico, che permetterebbe di considerare il contenuto delle singole scienze «dal punto di vista sociologico», senza che per questo esista una sociologia separata, chiaramente delimitata quanto al suo oggetto scientifico.

A questo proposito, Simmel rinvia all'esempio della psicologia. Il tentativo di ricondurre tutte le scienze alla psicologia muoveva dal fatto che ogni scienza è scienza

¹⁴⁵ Ivi, p. 52, tr. it. p. 41.

¹⁴⁶ Ivi, p. 52, tr. it. p. 42.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 52-53, tr. it. p. 42.

¹⁵⁰ Klaus Lichtblau ha osservato a questo proposito come «Anche se la sociologia formale di Simmel non può in alcun caso essere equiparata alla sociologia comprendente di Weber, entrambe, nonostante tutte le differenze nel dettaglio, stanno insieme nella tradizione della critica diltheyiana alla pretesa universalistica della sociologia inglese e francese del XIX secolo», K. Lichtblau, *Soziologie und Anti-Soziologie um 1900. Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber*, in Id., *Die Möglichkeiten der Soziologie. Studien über ihre Anfänge in Deutschland*, Springer VS, Wiesbaden 2021, pp. 3-20, p. 4 (tr. mia).

¹⁵¹ G. Simmel, *Das Problem der Soziologie*, cit., p. 53, tr. it. p. 42.

¹⁵² Ivi, p. 53, tr. it. pp. 42-43.

d'esperienza e i fatti di coscienza costituiscono il luogo di questa esperienza. Tale era stata la posizione di Dilthey, ma si può dire che ogni fondazione psicologica delle scienze dello spirito pretendeva di comprendere gli oggetti di conoscenza sulla base delle norme psicologiche della loro costituzione. Ora, la psicologia è una scienza delle *funzioni* della psiche e per questo si distingue dalle altre scienze particolari che indagano i singoli oggetti come *contenuti* delle rappresentazioni. Le «forze» psicologiche non danno luogo a contenuti, ma «si comportano rispetto al concreto accadere per l'anima come leggi, tipi, generalità rispetto a ciò che è singolare o come forma rispetto al contenuto formato»¹⁵³.

Tracciando allora un parallelo tra psicologia e sociologia, si può certo dire che ogni accadere, considerato da un certo punto di vista, è un accadere nell'anima. Visto da un altro punto di vista, ogni accadere umano, anche considerato come accadere nell'anima di un essere umano, è un accadere in un'anima che è posta in una società, per cui ogni accadere nell'anima è un accadere nella società.

Come già nella *Differenziazione*, Simmel cerca di fissare un oggetto scientifico specificamente *sociale*, così come la psicologia fissa un suo oggetto specificamente *psichico*. Come per la psicologia, si tratta di fissare quelle forme e funzioni frequenti, tipiche, dello specificamente *sociale*, ovvero «la forma e le forme dell'azione reciproca in quanto tali, isolando i singoli interessi e contenuti, che si realizzano all'interno e in virtù della socializzazione»¹⁵⁴.

Questi interessi e questi contenuti costituiscono la materia di scienze particolari (storiche o concrete); ed è grazie alle sfere singole di queste scienze, quindi, che la sociologia si costituisce come scienza nuova, che abbraccia ed evidenzia come forze ed elementi autenticamente sociali, forme della socializzazione¹⁵⁵.

Anche nelle pagine de *Il problema della sociologia* questa appare come una «scienza eclettica», che traendo il materiale dalle scienze particolari, non cerca di trasformare quel materiale in concetti astratti tramite cui spiegare legalità e senso dell'effettualità storico-sociale, ma piuttosto cerca di rintracciare, in quel materiale, le forze e gli elementi formali specificamente sociali. La sociologia non deve riassumere il corso storico in concetti onnicomprensivi. Essa deve rinunciare a dominare il contenuto della storia, ma deve distinguere, in quel contenuto, la forma di quel che è specificamente «sociale».

Le cause e i fini particolari, senza che sia stata raggiunta una socializzazione, rappresentano in un certo senso la massa, il *materiale* del processo sociale; che la realizzazione di queste cause, la promozione di questi fini determini un'azione reciproca e una socializzazione tra i suoi esponenti, questo rappresenta la *forma* di cui quei contenuti si rivestono e sulla cui separazione da questi ultimi, in forza dell'astrazione scientifica, si fonda l'intera esistenza di una specifica scienza *della società*¹⁵⁶.

¹⁵³ Ivi, p. 53, tr. it. p. 43.

¹⁵⁴ Ivi, p. 54, tr. it. p. 44.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Ivi, p. 54, tr. it. pp. 44-45.

Nei fenomeni storici il contenuto e la forma sono inestricabilmente fusi; ma ciò non toglie che l'astrazione scientifica, quale costruzione concettuale che muove da una selezione di ciò che è specificamente sociale nel concreto reale, sia giustificata dal perseguimento di uno specifico scopo conoscitivo. Del resto, Simmel osserva che:

anche lo storico, in senso stretto, si occupa solo di astrazioni dagli eventi reali; anch'egli ricostruisce dall'infinità della parola e dell'agire reale, dalla somma di tutti i dettagli interni ed esteriori, le trame che portano a determinati concetti¹⁵⁷.

La selezione è guidata allora da un interesse determinato, che stabilisce la priorità di alcuni fenomeni su altri. Certo, è nell'ambito di sezioni del reale ben delimitate che i fenomeni possono essere indagati e, in generale, solo in sezioni ben delimitate del reale possono essere riscontrati dei nessi causali. Per la sociologia si tratta principalmente di individuare la forma relativamente stabile rispetto ai contenuti cangianti. Risulta, infatti, «che la stessa forma e lo stesso tipo di socializzazione possano verificarsi per scopi o in presenza di interessi materiali completamente differenti»¹⁵⁸.

La selezione delle forme sociali a partire «dalle situazioni storiche generali»¹⁵⁹ avviene sulla base di determinati presupposti psicologici, che la scienza sociale esige per la sua ricerca. Di queste situazioni storiche generali si seleziona «ciò che è ordinato da certi stati psichici e che sempre a bisogni psichici risale»¹⁶⁰, conformemente a quanto avviene per ogni scienza. Nel caso della sociologia, Simmel afferma che

Esiste una scienza della società, dal momento che certe forme specifiche all'interno di quegli insiemi storici sono riconducibili a condizioni e azioni psichiche, che provengono dall'azione degli individui e dei gruppi esercitata reciprocamente, dalla relazione sociale¹⁶¹.

Ora, la direzione della ricerca sociologica segue due versanti: una linea longitudinale che attraversa i contenuti relativamente singolari delle scienze empiriche al fine di enuclearne le specifiche configurazioni formali di carattere sociale; accanto a questa linea si pongono poi «sezioni trasversali dei singoli sviluppi, che (...) rappresentano la totalità rispetto ad essi»¹⁶². Ciò che distingue allora la sociologia nel senso di Simmel dalle precedenti concezioni della sociologia e dalla filosofia della storia è proprio la necessità di «verificare induttivamente le costellazioni sociali in quanto tali, siano esse quindi quei rapporti più ampi oppure le loro trasformazioni, che generano all'interno di quelle conformazioni collettive le dirette affinità individuali o differenze tra gli uomini, oppure ancora organizzazioni più specifiche della comunità che si trovano in un determinato periodo o nelle socializzazioni di una determinata sfera (economica, ecclesiastica, socievole, familiare, politica)»¹⁶³.

¹⁵⁷ Ivi, p. 56, tr. it. p. 47.

¹⁵⁸ Ivi, p. 54, tr. it. p. 45.

¹⁵⁹ Ivi, p. 59, tr. it. p. 50.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ivi, p. 59, tr. it. p. 50.

¹⁶³ Ivi, p. 59, tr. it. pp. 50-51.

Questa nozione di sociologia distingue il suo compito specialistico dal compito che – secondo Simmel, ma già secondo Dilthey – aveva preteso di avere la filosofia della storia e, sulla sua scia, la sociologia precedente. La filosofia della storia «intende riportare i fatti storici, esteriori e psichici, sotto categorie concettuali generali, grazie alle quali la storia soddisferebbe determinati bisogni (etici, metafisici, religiosi e artistici)»¹⁶⁴. Secondo la filosofia della storia, l'effettualità storico-sociale avrebbe un senso immanente consistente nella soddisfazione di determinate finalità (si voglia: l'affermazione della libertà oppure del grande individuo, la storia come storia della salvezza, la tendenza all'armonia). Diversamente da essa, la sociologia di Simmel non raccoglie l'intero dei fatti storici per sussumerlo sotto categorie concettuali generali; essa è una scienza particolare, che non ha un senso autosussistente staccato dai fenomeni che studia e dal loro immediato significato psicologico. Questo approccio non può dirsi «filosofico» se non in senso lato, e la deduzione psicologica di quelle forme non vuol aver nulla di speculativo.

Simmel traeva queste conclusioni a valle della sua riflessione a proposito dei *problemi della filosofia della storia*. La storia si suddivide «in una serie di scienze speciali, i cui oggetti non si succedono nella realtà separatamente (e che rendono possibile solo con la loro unione finale il concetto generale della "storia"), ma solo in quella semplificazione permettono un'approssimazione alle leggi»¹⁶⁵. La sociologia, che non ci appare più né una raccolta del complesso delle scienze storiche, né un canone metodologico delle scienze particolari, si inserisce in una «divisione della totalità dei processi storici»¹⁶⁶. Il suo posto tra le scienze particolari è garantito dalla possibilità di distinguere delle regolarità formali dalla molteplicità dei contenuti del corso storico.

Abbiamo più volte richiamato la critica diltheyiana nei confronti della filosofia della storia e della sociologia. La conoscenza dell'effettualità storico-sociale – a suo parere – è possibile solo analiticamente, nelle scienze particolari, nelle scienze dei sistemi di cultura e nelle scienze dell'organizzazione esterna della società. Prendendo in esame alcuni testi redatti da Dilthey tra il 1904 e il 1906, e che avrebbero dovuto confluire in una nuova edizione del primo volume della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, si possono notare delle significative aggiunte relative alla sociologia, e in particolare, al concetto di sociologia elaborato da Simmel¹⁶⁷. In queste pagine, Dilthey rimarca come il bersaglio della sua critica fosse costituito dal concetto di sociologia elaborato da Comte, Spencer, Schäffle, Lilienfeld, vale a dire «una scienza della convivenza sociale dell'uomo che racchiudeva in sé come suoi oggetti anche il diritto,

¹⁶⁴ Ivi, p. 60, tr. it. p. 51.

¹⁶⁵ Ivi, p. 60, tr. it. p. 52.

¹⁶⁶ Ivi, p. 61, tr. it. p. 52.

¹⁶⁷ Si può supporre che Dilthey fosse almeno al corrente dell'articolo programmatico *Das Problem der Soziologie*. Cfr. O. Rammstedt, *Il programma e le premesse della sociologia di Simmel*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXXIII (1992), 2, pp. 181-213, in particolare p. 186n; K. C. Köhnke, *Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», VI (1989), pp. 303-326.

il costume, la religione»¹⁶⁸. Si trattava così di una metafisica oggettuale che voleva «ricapitolare tutto quello che ha luogo *de facto* in una società in una scienza sola. Il principio che sta alla base di questa ricapitolazione sarebbe questo: ciò che ha il suo corso nelle società umane nel decorso della sua storia si deve ricapitolare nell'unità del suo oggetto»¹⁶⁹. Una tale scienza, intesa come ricapitolazione, come concetto unitario, come scienza isolata che si volga in generale al corso della vita in società dell'uomo, non è meno assurda di una «scienza della natura» che si pretendesse distinta dalle scienze particolari della natura. Ciò ovviamente non significa negare la connessione tra le proposizioni delle scienze particolari, ma il punto è che «le scienze dello spirito si forzano di stabilire per subordinazione e applicazione le relazioni tra le verità da esse rinvenute e non possono iniziare con la costituzione di una simile legge generale»¹⁷⁰.

Ora, il tentativo di Simmel non può essere ricondotto a una «sociologia» così intesa. Egli tenta infatti, come sottolinea Dilthey, di «svolgere una teoria della forma che la vita psichica assume sotto le condizioni delle relazioni sociali degli individui»¹⁷¹. L'oggetto scientifico di una sociologia così concepita non è un contenuto oggettuale, bensì «la forma sociale come tale, che rimane la stessa nella variazione»¹⁷². Si può dunque riscontrare in una pluralità di contenuti la stessa forma sociale, la quale «si dà in un certo numero di modi di collegamento, distinguibili l'uno dall'altro, tra uomini. Sono modi simili la sovraordinazione e la subordinazione, l'imitazione, la divisione del lavoro, la concorrenza, l'autoconservazione dei gruppi sociali, la formazione di gerarchie, la rappresentanza, la formazione di partiti»¹⁷³. Il metodo impiegato da una sociologia così concepita non è quello di trasformare questo materiale in astrazioni, bensì di riconoscere tali forme induttivamente in una pluralità di contenuti e poi «discernerle psicologicamente»¹⁷⁴. Ne deriva un concetto di società non sostanziale, ma relazionale e funzionale: «la società è solo la somma di queste singole forze di collegamento che hanno luogo tra questi elementi»¹⁷⁵. La critica di Dilthey a Simmel è dunque più sfumata rispetto al netto rigetto nei confronti della sociologia positivista. Egli deve «riconoscere la separazione di un simile settore scientifico; essa poggia sul principio secondo cui rapporti che rimangono costanti come forme della convivenza nella variazione dei fini di quest'ultima e dei suoi contenuti, si possono studiare per sé»¹⁷⁶ e pertanto il suo ripudio «non può riferirsi a una simile disciplina»¹⁷⁷.

¹⁶⁸ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 420, tr. it. p. 835.

¹⁶⁹ Ivi, p. 421, tr. it. p. 837.

¹⁷⁰ Ivi, p. 422, tr. it. p. 839.

¹⁷¹ Ivi, p. 420, tr. it. p. 835.

¹⁷² Ivi, p. 421, tr. it. p. 837.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

Non solo: Dilthey rivendica d'aver egli stesso caratterizzato, nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, «l'organizzazione esterna della società come un settore specifico in cui, visto psicologicamente, sono operanti rapporti di dominio e dipendenza e relazioni di comunanza»¹⁷⁸. L'aspetto che a suo parere rende superiore la propria teorizzazione delle scienze dell'organizzazione esterna della società rispetto a quella della sociologia simmeliana è che mentre in quest'ultima le «forze colleganti» sono essenzialmente di natura psichica¹⁷⁹, dal punto di vista di Dilthey l'oggetto di ogni studio dell'effettualità storico-sociale resta l'individuo psico-fisico. Resterebbero altrettanto rilevanti, in questa prospettiva, «la connessione della natura per comunità gentilizia, generazione, omogeneità così nascente della famiglia, razza, così come d'altra parte l'abitare insieme in uno stesso luogo»¹⁸⁰. Queste osservazioni critiche permettono di mostrare le peculiarità della prospettiva simmeliana circa il rapporto tra psicologia e conoscenza dell'effettualità storico-sociale mettendolo a confronto con il radicamento psico-fisico della prospettiva diltheyiana.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Del resto, così si esprime Simmel nei *Probleme der Geschichtsphilosophie*: «se non vuol esser un gioco di marionette, la storia dev'essere storia di processi psichici». G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), cit., p. 303, tr. it. p. 433.

¹⁸⁰ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit. p. 421, tr. it. p. 837.

Capitolo terzo.

Conoscenza storica e filosofia della storia

1. *I presupposti psicologici della ricerca storica*

L'opera del 1892 dedicata ai *Problemi della filosofia della storia* si proponeva come uno studio gnoseologico sulle modalità conoscitive della ricerca storica e sulla legittimità delle pretese conoscitive della riflessione filosofica sulla storia. Compito di tale ricerca non poteva essere l'imposizione alla ricerca storica di norme estrinseche, punti di vista trascendenti. Essa doveva essere un'analisi immanente che osservasse e constatasse le condizioni della ricerca storica al fine di giustificare e fissare i limiti di validità della storia tanto della storia come scienza di leggi, quanto della riflessione filosofica sul senso della storia.

Nelle pagine che seguono, intendiamo delineare le peculiarità del conoscere storico come emergono nella descrizione offerta da Simmel nel primo capitolo dei *Problemi della filosofia della storia*.

Definito in generale il conoscere come un processo rappresentativo che avviene in un'anima – o, se si preferisce, in una psiche –, il conoscere storico si caratterizza per il volgersi alla conoscenza dei processi rappresentativi altrui, delle loro volizioni e dei loro sentimenti. Ciò significa che sia il soggetto conoscente che l'oggetto conosciuto sono di carattere psichico. Quanto noi ci aspettiamo dalla conoscenza storica è la conoscenza di determinati processi psichici in altri esseri umani. La storia, se non vuol essere «un gioco di marionette», deve essere concepita essenzialmente come «storia di anime»: questa idea è fortemente difesa da Simmel contro ogni riduzione fisicalistica. Infatti, le spiegazioni dei processi storici in termini fisicalistici mancano di comprendere come i fenomeni esterni diventino *storicamente significativi* solo e sempre attraverso la mediazione psichica:

Non c'è fame che metta mai in movimento la storia universale se non fa male; e ogni lotta per i beni economici è una lotta per le sensazioni di comodità e di godimento, dal cui carattere di scopo trae il suo significato ogni possesso esteriore. Anche le condizioni del terreno e del clima sarebbero indifferenti per il corso della storia, tanto quanto il terreno e il clima di Sirio, se non influenzassero direttamente e indirettamente la costituzione psicologica dei popoli¹.

¹ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 297 tr. it. p. 433.

Gli eventi ci appaiono dunque quali dei «ponti gettati tra gli impulsi e gli atti di volontà, da un lato, e i riflessi del sentimento suscitato da quegli avvenimenti esterni, dall'altro». Il carattere psichico, interiore, degli eventi storici, che costituisce il punto di partenza e anche il termine ultimo di ogni descrizione della loro esteriorità, richiede una serie di presupposti specifici che è compito della teoria della conoscenza storica portare alla luce.

Riferendoci alla ricezione simmeliana della filosofia di Kant, abbiamo avuto modo d'osservare come la conoscenza storica non si esaurisca in una riproduzione della mera fattualità degli eventi storici. Essa dipende *a priori* da determinate forme di rappresentazione, le quali costituiscono un presupposto psicologico (ma non trascendentale in senso kantiano) del conoscere.

Quella di Simmel è una problematizzazione della prospettiva kantiana in senso nettamente anti-universalistico: l'*a priori* conoscitivo è giustificato non in grazia della sua universale necessità, ma per la sua funzione in un processo conoscitivo determinato e presso individui determinati. In tale chiave Simmel rimarca come «l'elemento logico e quello psicologico [possano] qui concretere in una unità che non vi sarebbe motivo di scindere»². L'*a priori* (relativo) ci appare dunque come un contenuto dell'esperienza vissuta di ciascun uomo, psicologicamente descrivibile e separabile solo per analisi dal tutto della vita rappresentativa. Come avremo modo di vedere, tale continuità tra dimensione psicologica e dimensione logica è percorsa da ineliminabili tensioni tra presupposti di ordine teleologico e condizionamenti di ordine psichico.

La conoscenza storica deve chiarire i presupposti con cui essa opera al fine di verificare gli ambiti di legittimità delle sue conoscenze. Il punto d'avvio del ragionamento di Simmel rinvia all'esperienza quotidiana del rapporto reciproco tra gli uomini:

Nel rapporto reciproco tra gli uomini ognuno deve in ogni momento presupporre negli altri la presenza di processi spirituali che non può constatare immediatamente, ma senza i quali le azioni di questi altri apparirebbero una mescolanza di impulsi improvvisi, priva di senso e di connessione³.

La datità fattuale esperita costituirebbe una «mescolanza di impulsi improvvisi, priva di senso e di connessione», se noi non impiegassimo, al fine di comprenderne il senso e la connessione, il presupposto della «presenza di processi spirituali». Questi processi spirituali non sono contenuti nella datità fattuale, non sono constatabili immediatamente; tuttavia, essi costituiscono il fondamento di senso dell'esperienza, che rende possibile l'esperienza in quanto connessione comprensibile del dato. Quei processi spirituali concorrono alla formazione di tale immagine completandola, integrandola; ma noi non avvertiamo tale interpolazione perché «ci appare come ovvia»⁴. Non essendo sostenuto dall'universalità della forma, quel fondamento di senso resta un presupposto individuale e variabile, la cui necessità non può essere

² G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 328n., tr. it. p. 455n.

³ *Ivi*, p. 307, tr. it. p. 436.

⁴ *Ibidem*.

stabilita in senso assoluto: esso è un *a priori* relativo, valido all'interno dei contenuti dell'esperienza.

Nell'agire quotidiano noi presupponiamo i processi psichici per renderci comprensibili i processi esterni. In questo ambito, sono gli eventi ulteriori a fornirci prove della correttezza dei presupposti oppure riscontri negativi che ci obbligano a riformulare la nostra interpretazione.

Nelle faccende quotidiane troviamo sufficienti occasioni di comprovare la correttezza di tale inferenza, poiché il comportamento esterno dell'altro, previsto in anticipo, risponde realmente senza eccezione al nostro agire che giunge fino a lui. Soltanto per processi psichici superiori e più complicati queste inferenze diventano incerte, inducono a innumerevoli errori e forniscono così la prova che anche nei casi più sicuri si tratta solo di presupposti, i quali vengono collocati dinanzi al dato e debbono la loro sicurezza all'utilità pratica, ma non a un'interna necessità che li fa scaturire in maniera razionale da quel dato⁵.

Va osservato come tali presupposti psicologici della comprensione – che restano impliciti, ovviamente, anche al livello più semplice della vita quotidiana – si ripetono pienamente e a un livello di crescente complessità nella ricerca storica, senza che quest'ultima se ne accorga e senza che essi possano essere facilmente comprovati.

Per un verso è inevitabile servirsi di tali presupposti: pur mosso dalle migliori intenzioni di attenersi alla verità di quanto ha esperito, chiunque assista a un evento, dal testimone oculare al cronista, non può comunicare la mera rapsodia caotica dei dati sensibili. Tale riproduzione non è solo impossibile (perché la molteplicità estensiva e intensiva del dato sensibile non può essere comunicata senza una qualche messa in forma) ma quand'anche fosse possibile risulterebbe comunque incomprensibile. Il cronista inevitabilmente “aggiunge” i processi psichici posti “dietro” gli eventi esterni quali criteri della connessione di questi ultimi.

Nel caso degli avvenimenti storici l'integrazione esterna è essenzialmente determinata da ipotesi psichiche, dalle esperienze relative alla continuità e allo sviluppo della vita psichica, alla correlazione esistente tra le sue energie, al corso dei processi teleologici⁶.

In tal modo è ottenuta una serie ordinata degli eventi grazie al presupposto di una serie ordinata dei processi psichici. Si tratta però di «un'inferenza dall'effetto alla causa»⁷ che non può dirsi sempre sicura e che, al contrario, nella pratica della ricerca avviene senza una piena e rigorosa consapevolezza metodica.

Anche se questi presupposti fossero così ovvi che ogni fatto esterno potesse disporsi senza difficoltà e in modo del tutto univoco sotto il presupposto ad esso adatto, la loro determinazione costituirebbe già un compito considerevole. Questo diventa però estremamente più sottile e più difficile in quanto talvolta vediamo connesse allo stesso avvenimento interno conseguenze esterne totalmente differenti⁸.

⁵ Ivi, p. 308, tr. it. pp. 437-438.

⁶ Ivi, p. 308, tr. it. p. 437.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 309, tr. it. p. 438.

Di fatto nella pratica storiografica sembra possibile ascrivere effetti diversi alla stessa causa, oppure cause diverse allo stesso effetto. Tale stranezza non deve indurci allo scetticismo, ma renderci consapevoli del peso di questa componente soggettiva, non tratta immediatamente dal dato, che non può essere considerata trascurabile. Ma di ciò avremo modo di parlare più dettagliatamente in seguito, quando ne trarremo le conseguenze per la connessione «legale» degli eventi storici. Tornando alla scelta di un certo processo psicologico quale presupposto della connessione del dato, si potrebbe dire che essa è comprovata dall'avvenimento successivo; tuttavia questo è compreso come avvenimento «solo in virtù dell'ipotesi di quella precedente affezione psichica»⁹. Come già osservato a proposito del rapporto reciproco quotidiano, ma a un livello di maggiore complessità, la «constatazione dell'una o dell'altra conseguenza, sulla base di un ulteriore avvenimento esterno, è decisiva per stabilire la costituzione psichica che dominava la situazione iniziale e pertanto – come la direzione di una retta è determinata da due punti stabiliti – il carattere complessivo dello sviluppo»¹⁰.

Il ragionamento finora svolto da Simmel ci ha indotto a interrogarci circa il ruolo che i presupposti svolgono nella ricerca e nella narrazione storica e a giungere a provvisorie conclusioni: la connessione comprensibile degli eventi esterni visibili, anche nei casi in cui appare più ovvia, è resa possibile sulla base di presupposti psicologici.

Anche nei casi più sicuri (...) non è il «semplice fatto» che decide dell'intelligibilità della conseguenza, ma sono i principi psicologici a cui il «semplice fatto» si subordina come premessa minore, per far apparire l'avvenimento successivo come possibile e intelligibile. Dietro le azioni visibili degli uomini si sottintendono scopi e sentimenti invisibili, che sono necessari per connettere in modo intelligibile quelle azioni. Se non potessimo procedere al di là del materiale storico realmente constatabile, sarebbe in forse la costruzione di un qualsiasi sviluppo, la possibilità di comprendere un qualsiasi elemento singolo in base a un altro¹¹.

L'ideale di una conoscenza attendibile e completa del rapporto di corrispondenza tra processi psichici «interni» ed eventi «esterni» esula del tutto dai fini della teoria della conoscenza storica. Simmel non intende definire lo psichico come una «x» inafferrabile posta alle spalle dei fenomeni. Piuttosto, la teoria della conoscenza storica si limita a evidenziare la necessità *teleologica* della posizione di certi processi psichici quali criterio di connessione degli eventi esterni.

Evidentemente, stabilire quale processo psichico e quale contenuto sia da interpretare come presupposto determinante degli eventi psichici «non è affatto un fondamento così semplice e indiscutibile della narrazione storica» e ciò si deve anche all'incertezza del rapporto tra «processi consci e inconsci»¹². In genere, ci rappresen-

⁹ Ivi, p. 311, tr. it. p. 440.

¹⁰ Ivi, p. 312, tr. it. p. 441.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 313, tr. it. p. 442.

tiamo le azioni umane «come effetti di una posizione cosciente di scopi»¹³. Allo scopo prefigurato nella rappresentazione dovrebbe seguire in maniera conforme a regola un'azione direttamente orientata a quello scopo. Tuttavia, in molti casi, ad esempio nel caso dei movimenti collettivi, possono entrare in gioco fattori organici, tendenze meccaniche, necessità inconse. Questi fattori inconsci «si inseriscono in modo così vario tra quelli coscienti e ne costituiscono così diffusamente il substrato che senza il ricorso ad essi non si può conseguire una spiegazione sufficiente dell'elemento cosciente»¹⁴. Sarebbe pertanto ingenuo credere che una connessione significativa tra gli eventi storici possa essere istituita solo a partire dal carattere di agire orientato secondo scopi che essi dovrebbero avere.

Tale ragionamento di Simmel non vuol tanto introdurci a una considerazione «irrazionalistica», relativa all'emergere di un fondo incoercibile al di sotto della coscienza, né può essere considerata affine alla psicologia delle folle di lì a qualche anno condensata in una celebre opera di Gustave Le Bon. Infatti, sebbene Simmel si confronti con argomenti che sconfinano nel determinismo geografico e razziale¹⁵, la sua attenzione è rivolta principalmente a esaminare quelle «formazioni oggettive che fondano propriamente un possesso collettivo – la società: il diritto e il costume, il linguaggio e il modo di pensare, il culto e la forma di commercio»¹⁶. In questo caso, certo, il punto di partenza è l'attività cosciente degli individui; tuttavia, il risultato è del tutto sottratto alla coscienza degli individui (per quanto ciò non debba nemmeno ricondurci al concetto di un *Volksgeist* agente, cui approderebbe un'illusoria metafisica sociologica dalla quale occorre guardarsi).

La scienza storica si basa spesso e inevitabilmente sul presupposto di una non piena coscienza della trama delle azioni, sospendendo così l'assunto della presenza di un'intenzione cosciente. In alcuni casi lo storico stabilisce la connessione tra gli eventi come se essi provenissero da una posizione cosciente di scopi, mentre in altri casi deve servirsi di motivi inconsci (meccanici, organici o spirituali). Si tratta allora di stabilire «in base a quali principi» le rappresentazioni storiche decidano «sull'ipotesi di una coscienza o di un'inconsapevolezza sottostante alle azioni fisiche»¹⁷. In ogni caso è bene tener fermo, affinché restino chiari i fini che l'opera di Simmel si

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 314, tr. it. p. 443.

¹⁵ Simmel scrive: «Sentiamo parlare della tendenza di parecchie stirpi a impadronirsi irresistibilmente di ciò che sta intorno e a spostare in avanti senza sosta, come spinte da un impulso di crescita fisica, i loro confini; si parla dell'oscura spinta dei popoli tedeschi verso l'Italia come dell'istinto dell'uccello migratore, che impulsi del tutto inconsci spingono a seguire determinate direttrici del cielo; d'altro lato si parla dell'immobilità e dell'indolenza di alcune stirpi, le quali certamente spesso non pervengono alla coscienza del singolo ma determinano il suo comportamento come una forza reale, mentre egli crede di essere attivo e capace di reazione», ivi, pp. 443-444. Si tratta, più che di un segno di adesione, di una testimonianza circa convinzioni che andavano progressivamente diffondendosi nella cultura accademica tedesca.

¹⁶ Ivi, p. 315, tr. it. p. 444.

¹⁷ Ivi, p. 316, tr. it. p. 445.

propone, che la verità oggettiva di questi presupposti non è rilevante. Ad esempio, dinanzi a un'interpretazione in senso razzistico di alcuni processi esterni, non è immediatamente rilevante ai fini di quest'analisi quanto di essa sia fattualmente infondato, ma conta l'esigenza (di cui occorre poi stabilire la legittimità) di un'interpretazione che si discosta dalla connessione dell'azione con la posizione cosciente di scopi.

Che tali elementi psicologici di connessione che lo storico aggiunge agli avvenimenti siano veri oggettivamente, cioè valgano a indicare realmente gli atti di coscienza delle persone che agiscono, non avrebbe alcun interesse per noi se non *comprendessimo* questi processi in base ai loro contenuti e al loro corso¹⁸.

Gli elementi psicologici che lo storico aggiunge sono giustificati in vista di un fine determinato, cioè in vista della comprensione del corso di determinati processi. Ma dunque, si domanda Simmel: «Che cosa significa, allora, questo comprendere, e quali sono le sue condizioni?»¹⁹.

Le condizioni della comprensione sono abbastanza diverse a seconda dell'ambito di tale comprensione. In questa sede, Simmel osserva in primo luogo come la comprensione abbia per presupposto che gli atti di coscienza di chi deve essere compreso possano essere riprodotti in chi deve comprendere. Da questo punto di vista, la comprensione di una proposizione consisterebbe nel processo col quale «i processi psichici di colui che parla, consegnati nelle parole, vengono da queste appunto stimolati nell'ascoltatore»²⁰. Una «riproduzione diretta» di questo genere in rapporto a contenuti teoretici di pensiero non presenta particolari difficoltà, in quanto il rapporto istituito tra il soggetto che vuole comprendere e il contenuto della proposizione da comprendere non deve avere per medio necessario il punto di partenza della rappresentazione in un altro soggetto che comunica il contenuto.

Nelle conoscenze oggettive o logiche io mi rapporto all'oggetto del conoscere nell'identico modo di colui di cui «comprendo» le rappresentazioni; egli me ne comunica soltanto il contenuto e dopo di ciò viene di nuovo, per così dire, escluso. Da allora il contenuto è presente parallelamente nel mio pensiero e nel suo, senza dover subire trasposizioni o modificazioni per il fatto di avere in questo la propria origine²¹.

Tra i due terreni, quello proprio del «capire» una proposizione esprimente una conoscenza oggettiva o logica e quello della comprensione di «processi soggettivi», sussiste una differenza che rende la seconda questione maggiormente complicata. In questo caso, infatti, il mero capire non esaurisce la comprensione del sentimento

¹⁸ Ivi, p. 317, tr. it. p. 445.

¹⁹ *Ibidem*. La teoria della comprensione storica è uno degli aspetti della sua riflessione sui quali Simmel tornerà più volte. Essa trova una riformulazione nella seconda redazione dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* (e a questa si riferirà, ad esempio, Max Weber nella seconda parte del suo *Rosscher und Knies*) e costituisce l'oggetto di un saggio autonomo *Vom Wesen des historischen Verstehens* risalente addirittura al 1918, anno della sua morte.

²⁰ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 317, tr. it. p. 455n.

²¹ *Ibidem*.

soggettivo più di quanto la lettura della voce del vocabolario dedicata al sentimento dell'odio permetta di comprendere cosa significhi provare tale sentimento. Affinché ciò sia possibile, occorre davvero poter riprodurre in noi gli atti di coscienza di un altro soggetto: «quel processo psichico che chiamiamo comprensione può consistere solamente in una trasformazione psicologica, in una condensazione o anche in un rispecchiamento sbiadito di quegli affetti: in tale processo deve in qualche modo esserci il loro contenuto; compito della storia, che la rende il completamento della filologia, sta non solo nel conoscere «ciò che è conosciuto», ma anche «ciò che è voluto e sentito»²². Anzi, solo per la conoscenza del sentito, e quindi grazie a una «qualche specie di trasposizione psichica per partecipare al voluto e al sentito»²³, è possibile la comprensione. La conoscenza del sentito altrui ha per presupposto la comprensione del proprio: la nostra comprensione dei movimenti altrui è facilitata dall'abitudine alla connessione in noi tra un certo moto psichico e un certo movimento esteriore.

La ripetizione degli atti di coscienza che si compiono nell'altro individuo è quindi presente in qualche forma – della cui origine non possiamo ancora farci un quadro positivo – nella comprensione dei propri, ed è indispensabile a questo scopo²⁴.

Si potrebbe essere tentati di risolvere il problema relativo alla possibilità di riprodurre in noi il contenuto di un processo psichico altrui con la considerazione iniziale secondo cui tanto il soggetto quanto l'oggetto della rappresentazione storica sono costituiti da anime. Da tale punto di vista, si potrebbe esser tentati di supporre un'unità di soggetto e oggetto grazie alla quale porre «in dubbio le conseguenze logiche della convinzione che gli oggetti conoscitivi non ci sono mai dati nel loro in sé, ma soltanto nella rappresentazione»²⁵. Si tratta di un esito che avevamo osservato in Dilthey, secondo cui mentre l'immagine della natura ci si mostra «come mera ombra gettata da un'effettualità a noi nascosta»²⁶, le scienze dello spirito hanno per materiale dei fatti «dati primariamente nell'esperienza interna»²⁷. Da questo punto di vista, la storia risulterebbe per noi «accessibile in un modo completamente diverso dalla natura»²⁸; infatti, «se nessuno spirito può penetrare all'interno della natura, potrebbe però penetrare all'interno di un altro spirito che esso rispecchierebbe in sé in modo del tutto adeguato»²⁹.

Agli occhi di Simmel una tale conclusione risulta inaccettabile. Ricostruendo la posizione simmeliana, Beiser ha osservato che, nonostante le molteplici affinità con quella che lo studioso statunitense definisce «tradizione ermeneutica» (cioè diversamente da autori come Vico, Humboldt e Dilthey), Simmel esclude l'idea che

²² Ivi, p. 318, tr. it. p. 446.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 318, tr. it. p. 447.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. XVIII, tr. it. p. LXI.

²⁷ Ivi, p. 9, tr. it. p. 15.

²⁸ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 318-319, tr. it. p. 447.

²⁹ Ivi, p. 319, tr. it. p. 447.

«gli esseri pensanti si conoscono l'un l'altro in sé stessi e nella loro natura interiore, mentre conoscono la natura solo come un fenomeno»³⁰. L'assunzione di un'identità immediata di soggetto e oggetto conserva e giustifica un certo realismo acritico, mentre tanto per i dati della natura esterna, quanto per i processi psichici, non si tratta di una connessione immediatamente data, bensì di una costruzione³¹. «L'interiorità degli eventi non è letta *da* essi (*from* them), come se fosse un dato empirico, ma è letta *all'interno* di essi (*into* them). Nel mondo storico come in quello naturale, la corrispondenza tra soggetto e oggetto è costituita dalle condizioni *a priori* della conoscenza»³². La comprensione non si dà come un'immedesimazione, ma come una costruzione, come uno scopo da realizzare: poniamo l'identità di soggetto e oggetto, poniamo nell'anima-oggetto i processi psichici vissuti come anima-soggetto al fine di comprendere un evento determinato, stabilendo così una connessione dotata di senso. Certo, si può ritenere che una qualche affinità tra soggetto e oggetto debba pur esserci, tuttavia, così ancora Beiser esprime il punto di vista di Simmel, tale affinità costituisce «una *necessaria* condizione di possibilità del conoscere», ma non ancora «una condizione *sufficiente*, perché questa affinità non può spiegare di per sé stessa un'azione singola»³³. Al fine della comprensione, gli esseri umani si servono di simbolizzazioni, di exteriorizzazioni, non si comprendono immediatamente *dall'interno*, ma è necessario un termine medio che permetta a un soggetto di riconoscere quanto l'altro prova, risalendo così dall'effetto alla causa conformemente all'abitudine a trovare associato un certo effetto esterno a una certa causa psichica. In questo modo, dunque, il medio, il simbolo richiama alla mente del soggetto conoscente quel proprio moto psichico più affine a quello del soggetto conosciuto, che diventa così approssimativamente comprensibile per affinità.

È evidente come qui sia presente una circolarità tra il medio oggettivo e il processo psichico soggettivo. L'affinità da sola, lo notava Beiser, non è sufficiente alla spiegazione; tuttavia, è su tale base che il medio oggettivo diviene un contenuto comprensibile, mentre a sua volta questo medio orienta e «stimola» la scelta del moto psichico più affine come presupposto esplicativo. Stabilisco un'affinità tra i miei processi psichici e quelli del soggetto dell'azione da comprendere: grazie a tale affinità comprendo un simbolo, come un'esteriorizzazione dei moti psichici altrui, sulla base dei miei propri processi. La difficoltà è posta precisamente nel fatto che «i processi così prodotti in me, nel medesimo tempo non sono i miei»³⁴. Essi sono pensati come

³⁰ F. Beiser, *The German Historicist Tradition*, cit., p. 490 (tr. mia). Va notata la forte presenza, nelle pagine dedicate da Simmel al comprendere, della lezione di Droysen: si sarebbe tentati di ritenere il primo capitolo dei *Probleme* quasi una glossa critica alla teoria del *Verstehen* esposta nelle lezioni che Simmel, da giovane studente diciannovenne, aveva potuto seguire. Se ne veda la prima versione (1857) in J. G. Droysen, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia*, a cura di S. Caianiello, Guida, Napoli 2003, in particolare pp. 102-109.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 319, tr. it. p. 448.

«storici» e quindi sono «mie rappresentazioni come processi (e rappresentazioni) di un altro»³⁵.

È bene sottolineare come si debba trattare di una rappresentazione unitaria: noi non conosciamo un altro riproducendo i suoi propri processi psichici in noi (ad es. riproducendo l'odio altrui provando il sentimento dell'odio) e poi, prendendo le distanze da questi, affermando che essi sono i nostri ma i suoi: in tal caso, infatti, sarebbero propriamente processi psichici nostri. È proprio nell'unità del «sentire quel che propriamente non sento»³⁶ che sta quanto Simmel definisce «l'enigma del conoscere storico»³⁷.

La proiezione di un rappresentare e di un sentire sulla personalità storica è un atto unitario, la cui condizione preliminare è che io abbia provato nella mia vita soggettiva i processi psichici in questione. Ma poiché vengono ora riprodotti come rappresentazioni di un altro, essi subiscono una trasformazione psichica che li distacca dall'esperienza soggettiva della personalità conoscente così come vengono distaccati da quella della personalità conosciuta. Anche se queste ultime due coincidono in linea generale, anche se amore e odio, pensiero e volontà, piacere e dolore sono – come avvenimenti personali nell'anima del soggetto conoscente – esattamente i medesimi che hanno avuto luogo nell'anima dell'oggetto conosciuta, non già la conoscenza storica, bensì quel processo di rappresentazione trasformato dalla proiezione su un altro, costituisce questa identità immediata³⁸.

Non un'originaria identità immediata tra soggetto e oggetto, ma uno specifico processo rappresentativo posto dal soggetto conoscente per un determinato fine rende possibile la comprensione storica. L'uomo non conosce la storia perché, vichianamente, la fa, ma al contrario deve assumere che i processi psichici dell'oggetto conosciuta siano omologhi ai suoi affinché li possa comprendere.

Lo storico presuppone che la sua anima possa istituire in sé gli stati psichici dei suoi personaggi, cioè che una qualche analogia, per quanto remota, delle loro azioni accertate con le proprie azioni permetta di concludere che lo sfondo di coscienza, che le stesse azioni hanno o avrebbero in lui, sia presente anche in quelli³⁹.

Tale concezione dell'identità di soggetto e oggetto, non data immediatamente o ottenuta speculativamente, bensì posta teleologicamente⁴⁰, pone decisamente

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Ivi, p. 320, tr. it. p. 448.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Ivi, p. 320, tr. it. pp. 448-49.

³⁹ Ivi, p. 321, tr. it. pp. 449-50.

⁴⁰ Simmel rimarca quanto segue: «non è che lo storico colga le personalità storiche perché è identico ad esse – infatti questo è appunto da stabilire – ma presuppone la propria identità con esse perché vuole coglierle e non può darlo altrimenti. Si ha qui lo stesso rapporto che Kant aveva affermato a proposito della conoscenza della natura: noi non conosciamo la realtà perché il pensiero e l'essere coincidono, ma essi coincidono perché noi conosciamo la realtà, ossia perché il nostro intelletto introduce le sue forme conoscitive nell'essere, perché lo elabora come sua rappresentazione secondo le leggi di cui ha bisogno in vista dell'esperienza». Ivi, p. 324, tr. it. 452.

in discussione una concezione (come quella di Ranke, qui richiamata) percorsa dal desiderio di «dissolvere il proprio io per vedere le cose così come sono state in sé»⁴¹. La soddisfazione di un tale proponimento «eliminerebbe proprio il risultato che ci si aspetta»⁴², in quanto «una volta dissoltosi l'io, non rimarrebbe nulla con cui cogliere il non-io»⁴³. È il soggetto cosciente a fondare la comprensione di un altro soggetto e senza il primo non potrebbe darsi in alcun modo la seconda.

Inoltre, tale concezione ci introduce al «senso vero e proprio della pretesa che lo storico sia e debba essere artista»⁴⁴.

In esergo al primo capitolo, Simmel riportava una citazione tratta dalla *Storia romana* di Mommsen (che, come si ricordava in precedenza, fu suo maestro a Berlino): «Sembra valga la pena di riassumere le tracce del divenire custodite nel divenuto non in un intero, ma in un surrogato di esso con la fantasia, che come di ogni poesia così è madre anche della storia»⁴⁵: con queste parole Simmel faceva proprio il richiamo a considerare la fantasia come madre tanto della poesia quanto della storia. Si trattava ora di sviluppare analiticamente tale problema, che diede luogo, com'è noto, un'ampia discussione circa lo statuto della conoscenza storica «tra arte e scienza» e di cui gli autori afferenti a una certa «costellazione herbartiana» diedero un notevole contributo⁴⁶.

Generalmente, si tende a considerare «artistico» solo un aspetto della conoscenza storica, vale a dire l'esposizione per il lettore. A questo livello, tuttavia, non vi sarebbe differenza tra lo storico e ogni altro studioso: chi negherebbe, infatti, la necessità di esprimersi in maniera coerente e, quando possibile, dilettevole, quando si scrive per altri? Differentemente dagli altri studiosi, tuttavia, lo storico non diventa artista solo al termine della sua ricerca, cioè quando ha riscontrato un ampio numero di nessi empiricamente dati e deve ordinarli nella forma di una narrazione. Simmel osserva che «già per il fatto che lo storico interpreta, elabora, ordina i fatti in modo che producano l'immagine coerente di un processo psicologico, la sua attività si avvicina a quella poetica»⁴⁷. Lo storico – come il poeta – elabora immagini coerenti di processi psicologici e, su questa base, elabora caratteri. Il poeta, «muovendo dalla libera invenzione»⁴⁸, si decide «per un determinato carattere» e di lì in avanti, «una volta che ha spinto i rapporti tra i suoi personaggi in una determinata direzione,

⁴¹ Ivi, p. 321, tr. it. p. 450.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 322, tr. it. p. 450.

⁴⁵ T. Mommsen, *Römische Geschichte*, citato in G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 303 (tr. mia).

⁴⁶ Su tale «costellazione herbartiana» si cfr. G. Morrone, *Intuizione e interesse nella conoscenza storica*, cit., pp. 113-121.

⁴⁷ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit. p. 322, tr. it. p. 450.

⁴⁸ *Ibidem*.

anch'egli non è più libero, e tutto ciò che fa accadere si discosta soltanto in misura limitata dall'esperienza psicologica media su uomini e casi analoghi», il poeta deve organizzare il materiale dell'invenzione secondo le «leggi conosciute dell'accadere»⁴⁹. Diversamente dal poeta, lo storico è vincolato «al materiale di fatti con cui ha inizio il suo lavoro», ma questa materia grezza è elaborata e rielaborata liberamente «in una totalità del corso storico» secondo «categorie soggettive» e secondo il «processo formativo nell'anima dello storico»⁵⁰.

In una nota molto significativa, Simmel si concentra sulle difficoltà connesse a tale punto di vista: da un lato avremmo, infatti, una materia grezza del conoscere storico (testimonianze, archivi, documenti, etc.), un materiale comprensibile solo in grazia di un'immagine complessiva; d'altro canto, però, tale immagine complessiva potrebbe essere correttamente composta solo mediante una corretta selezione del materiale. Esiste dunque una circolarità tra l'immagine compiuta e il frammento. È la prassi a mostrare come tale circolo non sia vizioso, in quanto «gli elementi che si presuppongono a vicenda si sviluppano in un'azione reciproca e gradualmente»⁵¹. Certo, si può ammettere che

La conoscenza assolutamente corretta del carattere e della tendenza complessiva di una persona potrebbe naturalmente essere ottenuta soltanto sulla base di un'interpretazione assolutamente corretta delle sue espressioni, e viceversa; se quindi occorresse l'incondizionata correttezza e completezza di entrambe le conoscenze, non si potrebbe pervenire a nessuna delle due⁵².

Nella prassi, però, per entrambe si ottiene «un incremento graduale che dalla congettura e dall'assunzione ipotetica conduce fino alla certezza» e «ognuna delle due parti serve all'altra come punto saldamente accertato per la determinazione di un analogo punto dall'altra parte, la cui connessione con punti successivi conferma ulteriormente il primo»⁵³. Nella prassi, si è pur obbligati a prendere le mosse da un punto determinato, dall'assumere «in modo dogmatico o ipotetico»⁵⁴ determinati presupposti che sarà compito dell'indagine stessa comprovare o smentire. Certo, anche nella prassi non mancano delle criticità: possiamo infatti dubitare dell'autenticità di un documento o dell'attribuzione di un'opera se ci appare eccentrica rispetto al carattere complessivo che abbiamo fino a quel momento fissato, ma della correttezza di una determinata inferenza non possiamo decidere a priori. Certo, qui si rimarca l'idea di un presupposto dinamico, che ordina l'esperienza verso fini determinati, e si stabilisce una relazione bidirezionale tra criterio ed effettualità.

Uno dei compiti più sottili della teoria della conoscenza sarebbe quello di elevare alla coscienza, e di indicare nel caso singolo, il modo effettivo di questa reciprocità – come la nostra interpretazione storica consideri gli elementi particolari che sono ambigui, se

⁴⁹ Ivi, p. 322, tr. it. pp. 450-451.

⁵⁰ Ivi, pp. 322-324, tr. it. p. 451.

⁵¹ Ivi, p. 323 n., tr. it. p. 451n.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

non privi di senso senza un'immagine del tutto; quali siano i mutamenti tipici a cui la tendenza generale, assunta a titolo di prova, porta nell'apprendimento degli elementi particolari; se le conoscenze orientate verso il particolare e verso la totalità siano collocate in modo stratificato l'una sull'altra; in quale rapporto questi strati si estendano quanto più s'innalza l'edificio complessivo, e così via⁵⁵.

Abbiamo osservato come al fine di realizzare la comprensione integriamo il dato sensibile ponendo i processi psichici per così dire "alle spalle" degli eventi esterni. Tale presupposto è in rapporto con l'evento esterno come un risalire dall'effetto alla causa. Affinché tale riconduzione sia possibile, assumiamo che i nostri processi psichici siano affini a quelli di un altro individuo agente del quale dobbiamo comprendere le esteriorizzazioni. Queste ultime sono il termine medio tra i processi psichici del soggetto comprendente e quelli del soggetto compreso: tra i presupposti psicologici soggettivi e le esteriorizzazioni si stabilisce un rapporto circolare che, nella prassi, permette il progresso della ricerca. Ora, come sono giustificati psicologicamente – cioè geneticamente – tali presupposti? Cosa permette la riproduzione degli avvenimenti storici da parte dello storico?

Rispetto alla riproduzione degli avvenimenti psichici di altri uomini, vissuti eventualmente in altre epoche, occorre considerare, dal punto di vista di Simmel, le forze naturali e le categorie presenti nell'anima dello storico, che definiscono il campo di ciò che può risultargli comprensibile. D'altro canto, però, sono da considerare anche «le esperienze di fatto che danno contenuto a queste facoltà»⁵⁶. È opportuno distinguere, in un'analisi non priva comunque di sfumature, un terreno formale da uno materiale. Si tratta di una differenza che si nota più facilmente quando la comprensione è, in qualche modo, ostacolata. Può darsi infatti che lo storico non riesca a istituire una connessione corretta perché quei processi psichici «non gli sono intelligibili, cioè non possono essere compiuti da lui stesso»⁵⁷: in questo caso lo storico potrà ricostruire in maniera limitata tali connessioni o le troverà impossibili. Oppure potrà ricostruire precisamente il processo psichico, ma dovrà modificare il nesso tra questo e l'esteriorizzazione per come è stata trasmessa dalla tradizione, «perché la sua esperienza della vita gli mostra che è possibile riprodurli nella fantasia, ma che non si presentano nella realtà»⁵⁸.

Da questo punto di vista, l'indagine deve confrontarsi con la determinatezza storico-sociale del ricercatore stesso. Tale analisi deve investire sia il lato della riproduzione formale del processo psichico che quello della possibilità di tener per vero un contenuto. Ciò rende differente la rappresentazione storica di un corso degli eventi e della vita di personaggi del passato «a seconda che la natura dello storico sia grande o limitata» e a seconda dell'«ambito di esperienza dello storico – se cioè egli ha formato la sua intuizione della vita in base a ristretti rapporti piccolo-borghesi o

⁵⁵ Ivi, p. 324n, tr. it. p. 452n.

⁵⁶ Ivi, p. 325, tr. it. p. 453.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

nel grande commercio mondiale, se in una comunità politicamente sottomessa o in una comunità libera»⁵⁹.

Ora, però, per quanto essere consapevoli dell'impronta che «toni e pregiudizi»⁶⁰ imprimono al materiale della ricerca storica, e per quanto ciò possa permetterci di correggere il caso particolare mostrandone la motivazione psicologica e prescindendo da quella, ciò che otteniamo in questo tentativo di neutralizzazione è tutt'altro che «oro puro»⁶¹, perché «la nuova conoscenza è sì libera da questo determinato presupposto soggettivo, ma non da ogni presupposto in generale. Si corregge una data concezione, ma la si corregge introducendone un'altra»⁶².

Resta però ancora da spiegare come sia possibile che una forma con cui comprendiamo un contenuto empirico possieda una certa sicurezza soggettiva della sua possibilità come forma e della sua realtà, mentre altre in linea di principio possibili non ci danno la stessa sensazione. In genere, lo storico è capace di impiegare forme che ci appaiono plausibili, cui altri uomini non sarebbero stati capaci di pervenire sulla base delle loro esperienze. Lo storico geniale sarebbe colui il quale, sulla base di immagini molto frammentarie, riesce a rendere un quadro coerente «di processi spirituali, di connessioni di idee e di passioni di personaggi storici, della cui mentalità esistono esempi da gran tempo; accostando gli elementi più disparati e interpretando quelli più straordinari, la sua fantasia domina un materiale che non può avergli messo a disposizione la sua esperienza»⁶³. Simmel trova contestabile l'appello a un'inesplicabilità di tale genialità. Tra l'altro, tra geni assoluti e individui nient'affatto geniali possono trovarsi molti geni relativi e, anzi, a essi si devono «le premesse occasionali della riproduzione geniale, apparentemente sovra-empirica, di processi psichici ad essi altrimenti estranei»⁶⁴. Dunque, se non vogliamo interpretare la riproduzione di processi psichici non esperiti in prima persona come un miracolo, dobbiamo offrire una giustificazione psicologica che faccia appello a quei presupposti individuali che caratterizzano la costituzione psico-fisica dello storico.

Simmel a tal proposito offre una spiegazione che fa ricorso a quanto Aron ha definito, non senza ragione, «un'ipotesi avventurosa»⁶⁵. Nella comprensione «geniale», secondo Simmel, «diventano coscienti certe disposizioni ereditarie latenti»⁶⁶. Come si formano tali disposizioni latenti?

Le generazioni precedenti hanno lasciato in eredità alle successive, in una forma qualsiasi, le modificazioni organiche connesse in modo non ancora spiegato ai loro processi psichici; la smisurata ricchezza, la piccolezza e la reciprocità delle singole parti di questa eredità non pervengono però in generale a una chiara coscienza⁶⁷.

⁵⁹ Ivi, pp. 325-326, tr. it. p. 453.

⁶⁰ Ivi, p. 326, tr. it. p. 454.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 329, tr. it. p. 456.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 180 (tr. mia).

⁶⁶ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 329, tr. it. pp. 456.

⁶⁷ Ivi, p. 329, tr. it. p. 456-7.

Nell'uomo geniale, la particolare disposizione di tale patrimonio rende possibile la riproduzione, «in base a stimoli minimi»⁶⁸ di processi psichici non presenti alla sua esperienza come individuo, ma «immagazzinati nel suo organismo come ricordi della specie»⁶⁹.

Assunta tale traduzione spenceriana della teoria platonica della reminiscenza, la comprensione storica si distinguerebbe solo quantitativamente, cioè per la maggiore lacunosità del materiale, dalla comprensione quotidiana dei contemporanei.

[Il processo del conoscere storico] trova soltanto un materiale molto più incompleto e incoerente, indicazioni ancora più insicure, uno spazio ancora maggiore per le congetture e una necessità più comprensiva. Ma se per tutto ciò dobbiamo rimandare alle oscure disposizioni ereditarie che ci rendono comprensibile anche ciò che non abbiamo vissuto di persona, la scissione tra i presupposti universalmente validi, che applichiamo agli avvenimenti per poterli comprendere, e le interpretazioni soltanto personali, si aggrava straordinariamente⁷⁰.

Proprio questa complicazione tra i presupposti universalmente validi e il modo individuale in cui li assumiamo pone in discussione la possibilità di scomporli analiticamente fino ai loro elementi costitutivi per condurli alle loro fonti. Qui il metodo genetico trova un punto d'arresto e deve attenersi alla «constatazione e alla registrazione di fatto»⁷¹.

In ogni caso, com'è possibile per la ricerca storica progredire con relativa sicurezza, nonostante la diversità di intonazione dei diversi presupposti soggettivi? Ciò è dovuto principalmente al fatto che essa finisce per occuparsi di interessi e movimenti di gruppi, di collettività, che costituiscono «il fondamento e il punto d'arrivo anche delle azioni dei singoli personaggi storici»⁷². Dal punto di vista della considerazione storica le condizioni della riproduzione appaiono più semplici rispetto a quelle relative alla riproduzione dei processi psichici degli individui.

Nel caso di masse e di gruppi, infatti, le condizioni materiali dell'esistenza ne condizionano in gran parte l'agire. È proprio per questo motivo che le basi psichiche dei movimenti storici diventano comprensibili. Dal momento che per tutti sussiste un livello basilare dei bisogni materiali, più bassi e primitivi, dev'essere possibile riprodurre in noi il processo psichico che si relaziona all'insorgenza e alla necessità di un certo tipo di soddisfazione dei bisogni "primitivi".

D'altro canto, però, ciò significa che anche nel caso di movimenti collettivi, ai fini della comprensione resta ineliminabile «la soggettività e la personalità di una penetrazione simpatetica»⁷³. Il fatto che i bisogni materiali sono comuni a tutti non toglie, dal punto di vista di Simmel, che i processi psichici grazie ai quali soltan-

⁶⁸ Ivi, p. 329, tr. it. p. 457.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Ivi, pp. 330-331, tr. it. p. 458.

⁷¹ Ivi, p. 331, tr. it. p. 458.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ Ivi, p. 332, tr. it. p. 459.

to possiamo interpretare il dato restino soggettivi. Un movimento collettivo non è comprensibile come prodotto da automi, ma soltanto come prodotto da personalità, da anime. «Anche quello che, in movimenti del genere, pensiamo di poter cogliere con le mani, possiamo in realtà coglierlo soltanto con l'anima»⁷⁴.

Non è al livello del progresso della ricerca storica che si avverte il peso degli *a priori* con cui si interpretano i fatti storici. Esso si manifesta in modo «più appariscente (...) quando la rappresentazione è diretta da un pregiudizio determinato nel contenuto»⁷⁵, vale a dire quando un pregiudizio predetermina il suo risultato. Anche tale fenomeno, tuttavia, non è ascrivibile alla malafede del ricercatore, che invece supponiamo volersi attenere quanto più rigorosamente alla verità. Mentre, infatti, in precedenza abbiamo considerato i presupposti interpretativi come un qualcosa di dinamico, è da porre in evidenza, d'altra parte, una «forza di gravità del pensiero che tende a mantenerlo nella direzione già presa, cioè nel pregiudizio soggettivo che assume *a priori* il vecchio a criterio del nuovo»⁷⁶. Ogni ricerca storica sin dall'inizio deve scegliere una strada scartandone delle altre e inevitabilmente si vagliano delle ipotesi nuove sulla base di fatti già compresi, sulla base di ipotesi decise in partenza, secondo una certa "precomprensione". Per quanto lo storico voglia mantenersi sulla strada del rigore e lontano dalla difesa partigiana di un'ipotesi smentita dai fatti, a tale tendenza di inerzia psicologica corrisponde l'aspetto oggettivo di una certa unità e continuità nel suo oggetto.

Ora, certo, dobbiamo supporre un'unità caratteriologica degli individui e dei gruppi al fine di comprenderli: è sulla base di tale presupposto che delineiamo un quadro nel quale le singole testimonianze frammentarie acquistano un senso compiuto. Una lettera di un artista di qualche secolo passato può illuminare (ed essere illuminata) da una rappresentazione pittorica sullo stesso argomento e in ogni caso lo è anche da tutte le altre testimonianze di vita che raccogliamo sul presupposto di tale unità. Lo stesso processo avviene presso i gruppi, quando estendiamo delle manifestazioni parziali al gruppo nella sua totalità. Tale presupposto è però utile nella misura in cui non diviene un'ipotesi metafisica.

L'unità caratteriologica è il modo in cui riassumiamo unitariamente una pluralità di testimonianze, ma sarebbe arbitrario trarre da esse una qualche conformità a una legge unitaria. Se ciò fosse possibile risulterebbe possibile, in base a poche testimonianze della vita di un uomo, delinearne senz'altro il carattere. Tra il frammento e la totalità delle espressioni di vita di una persona vi sarebbe una differenza solo quantitativa. Come dal singolo fenomeno isolato in laboratorio è possibile ricavare la legge universale, così dovrebbe essere altrettanto possibile per le personalità. In realtà, mentre in quel caso avviene un'astrazione dai dati empirici, nel caso dell'unità caratteriologica è operata una costruzione che ha nei dati empirici il suo materiale. Tale costruzione permette di connettere il dato empirico ma non ci mostra ancora una legge che regoli "l'azione" della totalità sui suoi componenti. Quando dunque

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 332, tr. it. p. 460.

⁷⁶ Ivi, p. 333, tr. it. p. 460.

parliamo di unità caratteriologica, non intendiamo altro che l'attribuzione di azioni e rappresentazioni a un essere umano e a un'anima numericamente semplice e immutabile, di cui non si dà conoscenza positiva, al fine di comprendere quelle azioni e rappresentazioni come un complesso ordinato.

L'unità della personalità non può essere percepita immediatamente: «queste sintesi non sono intelleggibili perché siano unitarie, ma le chiamiamo unitarie perché sono intelleggibili, e ci appaiono intelleggibili perché siamo abituati a osservarle»⁷⁷. L'unità di una personalità non può far conseguire logicamente da sé le molteplici espressioni psicologiche.

I fenomeni considerati in sé e per sé, e in base al loro contenuto, non sono ancora decisivi rispetto al fatto di costituire un'unità, ma sono decisivi soltanto rispetto alla possibilità di scoprire, in base a qualche regola nota, un legame causale tra di essi. Così noi ipotizziamo da un lato un'affinità di contenuto tra le azioni di un individuo, dall'altro una certa dissomiglianza – quando cioè circostanze esterne mutate influenzano il suo agire. E mentre ciò presuppone l'immutabilità del nucleo interno, proprio una trasformazione di questo nucleo rientra nell'immagine di una personalità unitaria quando si prendano in considerazione le diverse età della vita. La conclusione che si trae, in base a certi modi di azione di una persona, in merito alla possibilità o all'impossibilità di altri modi di azione non è una conclusione logica immediata, ma dipende da un'esperienza psicologica reale assunta come premessa maggiore⁷⁸.

Si presentano dunque diversi compiti per l'indagine filosofica relativa alla ricerca storica. Occorrerebbe determinare, sulla base del presupposto dell'unità caratteriologica, norme particolari come «criterio delle tradizioni e come veicoli di rappresentazione»⁷⁹; occorrerebbe poi determinare «la latitudine entro la quale spieghiamo tuttavia come possibili azioni divergenti»⁸⁰. D'altro canto, sarebbero da determinare «le modificazioni che riteniamo ovvie seguendo il principio interno della personalità, e quelle per cui dobbiamo invece cercare una spiegazione nelle circostanze esterne»⁸¹. Infine, sarebbe da indagare quanto pesino «l'esperienza psicologica oggettiva»⁸² e la «tendenza soggettiva al rafforzamento delle capacità di pensiero e alla semplificazione della conoscenza»⁸³ nella presupposizione di un'unità dei soggetti storici.

Mentre per questioni gnoseologiche generali l'opposizione di principio tra idealismo e realismo è netta, nel caso della conoscenza storica tale questione si presenta in maniera più sfumata: una posizione realista non potrà far a meno di ammettere la sussistenza dei presupposti non immediatamente dati all'esperienza, che però servono all'unità del pensiero e per questo restano decisivi per l'elaborazione storica. Certo, la realtà offre prove sufficienti in favore di un'interpretazione realistica di tale unità

⁷⁷ Ivi, p. 335, tr. it. p. 462.

⁷⁸ Ivi, p. 336, tr. it. pp. 462-463.

⁷⁹ Ivi, p. 336, tr. it. p. 463.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Ivi, p. 337, tr. it. p. 463.

⁸³ *Ibidem.*

È impossibile separare di un tratto e con un'alternativa netta i loro elementi costitutivi *a priori* e quelli *a posteriori*. Uno dei compiti più alti della filosofia della storia potrebbe essere però la determinazione dei loro limiti e in particolare della loro azione reciproca, il vicendevole rafforzamento tra il fattore soggettivo e il fattore empirico di quella rappresentazione di un'unità presente negli uomini, negli avvenimenti, nei gruppi e nelle epoche⁸⁴.

È per questa ragione che la psicologia costruisce «l'*a priori* della scienza storica»⁸⁵ e la teoria della conoscenza deve assolvere sempre più precisamente il compito di portare alla luce le norme che permettono di pervenire dalle manifestazioni esterne ai processi psichici e di istituire «una connessione “intelligibile” tra questi elementi»⁸⁶.

2. Il problema delle leggi storiche

Nel primo capitolo de *I problemi della filosofia della storia*, dedicato ai «presupposti psicologici della ricerca storica», Simmel ha posto in luce il peso di presupposti sovra-empirici nella conoscenza storica, tratteggiando quanto si potrebbe definire, sulla scia della tradizione herbartiana, una «metafisica immanente» alla ricerca storica. Nelle parti successive dell'opera, Simmel si riferisce a questioni di più stretta pertinenza della filosofia della storia nel senso tradizionale del termine: il problema delle leggi storiche e l'interrogazione circa lo scopo e il senso della storia.

È giustificata una tale divisione della materia? Certo, l'indagine sul senso e sul fine della storia è una questione di notoria pertinenza della filosofia della storia, al punto che le difficoltà di risoluzione di tali problemi sembra dissolvere la possibilità stessa di una filosofia della storia (pensiamo a Dilthey, secondo cui la filosofia della storia e la sociologia non sarebbero scienze effettuali, le loro domande sarebbero insolubili e i loro metodi falsi). Tuttavia, per quale motivo l'indagine sulle leggi storiche dovrebbe essere di pertinenza della filosofia della storia e non della ricerca storica propriamente detta? Simmel si chiede «cosa si direbbe a riguardo, se in una qualche altra scienza, nella fisica, nell'astronomia, nella psicologia, nella linguistica comparativa, al ricercatore spettasse soltanto la ricognizione del materiale singolo, mentre però la formulazione delle leggi dovesse essere trasmessa a un filosofo?»⁸⁷. In quel caso avremmo infatti, da un lato, delle scienze meramente descrittive, e dall'altro una filosofia che, al di sopra di tutte le scienze, ne ordina i materiali a partire dai suoi propri fondamenti e ne stabilisce quindi, secondo un metodo aprioristico, la loro conformità a legge. Da questa eredità metafisica le scienze della natura, a partire dal Rinascimento (e nonostante i ripiegamenti di una sempre rinascente *Naturphilosophie*), sembrano ormai del tutto emancipate e non si vede perché ciò non

⁸⁴ Ivi, p. 338, tr. it. p. 464.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, p. 339 (tr. mia).

debba avvenire anche per le scienze storiche. Nel progetto positivistico di una *histoire sans noms*, che, come scienza, esponga soltanto gli stadi necessari dell'evoluzione dell'umanità, non vi era l'aspirazione a rendere la storia una scienza nomotetica, estremamente formalizzata, nella quale il contenuto empirico fosse ricondotto alle leggi universali di movimento della società?

La difesa da parte di Simmel di un'attribuzione alla filosofia della storia del compito di stabilire delle leggi della storia ha dato origine a molti equivoci, dati del resto da un'esposizione non sempre lineare e priva di contraddizioni.

Come giustificare, dunque, l'affermazione secondo cui le altre scienze avrebbero il compito non solo del reperimento del materiale, ma altrettanto quello di stabilire delle leggi, mentre per la storia ciò non varrebbe perché tale compito spetterebbe invece alla filosofia?

Simmel procede anzitutto a una riflessione preliminare sul concetto di legge e sulla sua applicabilità alla materia storica. Simmel definisce il concetto di legge come segue:

La legge di un accadimento si potrebbe generalmente definire, senza trovare alcuna contraddizione, come una proposizione per la quale, dato il riscontro di certi fatti, si ha per effetto incondizionatamente – cioè sempre e ovunque – il riscontro di certi altri⁸⁸.

Una legge storica dovrebbe essere in grado di dirci che a un evento storico determinato segue di necessità – *ceteris paribus* – un altro evento storico, conosciuto in anticipo conformemente a tale legge. Oppure, modificata tale serie nell'interazione con altre serie causali, dovrebbe risultare comunque riscontrabile – quand'anche in piccola misura – l'incidenza della prima. Una legge dovrebbe essere in grado di fornire, nota la direzione e la quantità delle forze interagenti su un punto dello spazio e del tempo, anche la conoscenza del risultato dello sviluppo. Ora, che in ogni luogo del cosmo agiscano forze di origine e direzione diversissima è cosa evidente: si dovrebbe stabilire allora se queste siano indipendenti le une dalle altre o se vi sia una legge unitaria che permetta di comprenderle tutte come un effetto unitario.

Ciò è possibile solo mediante delle operazioni di analisi, astrazione e generalizzazione che ci permettano di stabilire il nesso necessario tra un elemento di uno stato di cose precedente e uno di uno stato di cose successivo. Ma quello stesso elemento di uno stato di cose complesso ci appare il più delle volte – come abbiamo potuto osservare anche a proposito delle unità sintetiche in sociologia – come un complesso di elementi più semplici. Dovremmo allora rintracciare a un livello sempre più microscopico le leggi che regolano le relazioni tra le parti semplici e, su questa base, ricostruire la combinazione di quelle leggi microscopicamente riscontrate che dà origine ai fenomeni complessi.

Questa complessità non impedisce, sul terreno delle scienze della natura, di procedere lungo la strada (il cui termine è posto all'infinito) del riscontro di rapporti sempre più elementari cui condurre gli effetti complessivi. Anche leggi che corren-

⁸⁸ *Ibidem*.

temente concepiamo come leggi di natura ci si manifestano come unità sintetiche determinate, ricche di un contenuto fattuale e non solamente nomologico, la cui universalità può ben essere posta in dubbio. Si pensi alla differenza tra le leggi di Keplero che descrivono i moti dei pianeti del sistema solare (l'orbita di ogni pianeta attorno al Sole è ellittica; il raggio vettore che unisce un pianeta al Sole copre aree uguali in tempi uguali; il quadrato del periodo di rivoluzione di un pianeta è direttamente proporzionale al cubo del semiasse maggiore dell'orbita) e la legge di gravitazione universale formulata da Newton (la forza di gravitazione tra due corpi è direttamente proporzionale al prodotto delle masse e inversamente proporzionale al quadrato delle distanze). Le prime stabiliscono uno stato di cose e non il contenuto di una legge, perché non sussiste alcuna forza universale della natura che stabilisca solo e soltanto che il raggio vettore di un pianeta copre aree uguali in tempi uguali. Invece, in quest'ottica la legge di gravitazione universale potrebbe essere definita, a buon diritto, legge di natura. Più precisamente, sebbene le leggi di Keplero siano state elaborate prima della legge di gravitazione universale di Newton, i movimenti da esse descritti sono in linea di principio interpretabili come un'applicazione di quella legge, che sola può spiegare quale forza sia realmente operante tra sole e pianeti, rendendoci così comprensibile perché ad esempio un'orbita debba essere ellittica e non possa essere, come invece si riteneva prima di Keplero, circolare.

Tuttavia non possiamo ammettere nessuna legge specifica che prescriva agli eventi singoli – che hanno come risultato quei passaggi – il loro convergere proprio in questo determinato esito complessivo.

Così anche la vita è un processo conforme a legge, soltanto non c'è alcuna legge della vita, come e perché non c'è una speciale forza vitale diretta sopra di essa⁸⁹.

Se dunque non c'è alcuna legge generale per le unità complesse, ma la loro legalità si dissolve nelle legalità dei loro componenti, dovremmo cercare di riscontrare «i movimenti delle parti più piccole e le leggi che li regolano»⁹⁰ e non pretendere di dedurre gli uni e le altre dalle unità complesse.

Da questo punto di vista, è particolarmente significativa una nota di Simmel che si esprime contro una metafisica materialistico-meccanicistica che pretenda di delineare un corso degli eventi in base a leggi stabilite una volta per tutte e, in linea di principio, capaci di permettere il calcolo del più minimo degli eventi. Si tratta della cosiddetta «equazione astronomica» formulata già da Laplace e discussa nella celebre conferenza di Emil Du Bois-Reymond *Über die Grenzen des Naturerkennens*⁹¹.

⁸⁹ Ivi, pp. 343-344 (tr. mia).

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ «Se noi potessimo rappresentarci tutte le trasformazioni del mondo materiale ridotte ad un movimento di atomi sui quali agisce la loro costante forza centrale, l'universo sarebbe scientificamente conosciuto. Lo stato del mondo durante una differenziale di tempo apparirebbe come immediato effetto del suo stato durante la differenziale precedente, e causa immediata del suo stato durante la seguente. Regola ed accidente non sarebbero che nomi diversi della necessità meccanica. Si può anzi pensare un grado della conoscenza della natura in cui tutto il processo del mondo sarebbe rappre-

La tesi secondo cui per un'intelligenza assoluta, quale potrebbe essere l'intelligenza divina, dovrebbe essere in linea di principio possibile calcolare ogni accadere, nel suo come, dove e quando, dal presente al passato e futuro più remoti. Tale affermazione ha tre precondizioni fattuali, che non hanno la stessa determinatezza legale di tutti gli altri fenomeni naturali sottoposti alle leggi meccaniche.

Innanzitutto, il fatto stesso delle leggi della natura: le leggi di natura sono un fatto non prescritto da nessuna legge di natura. Ci sono date leggi particolari, ma una legge generale che stabilisca la necessità delle leggi particolari non ci è data. Con le leggi possiamo dimostrare qualcosa, ma non possiamo dimostrare le leggi con le leggi stesse senza essere costretti in un circolo vizioso.

In secondo luogo, si deve supporre che un mondo ci sia, che esista una totalità complessiva dei fenomeni, e solo poi che in questo mondo tutto debba avvenire conformemente a leggi naturali. L'esistenza della totalità dei fenomeni può anche essere ammessa, ma la supposizione che un mondo ci sia non è sottomessa alla stessa necessità propria delle leggi naturali. In precedenza abbiamo osservato come in linea di principio le leggi di natura potrebbero fare del tutto astrazione dalla loro attuazione e dall'intero essere del mondo, mentre quest'ultimo dev'essere posto da un atto del tutto diverso rispetto alla determinazione legale.

Infine, poiché ogni legge di natura espone solo la trasformazione di una data forma della natura in un'altra, deve valere il presupposto che esista un essere differenziato, e anche qualora si volesse postulare un primigenio passaggio dall'indifferenziato al differenziato, si dovrebbe comunque postulare un atto specifico apposito. Proprio questo stato originario differenziato può offrire la motivazione per cui una legge naturale trova applicazione necessariamente in un punto dato e non in un altro. Quello stato originario è assolutamente casuale, l'assolutamente fattuale, che determina tuttavia l'ulteriore sviluppo conforme a leggi, che però proprio per questo conservano una relativa casualità nella loro applicazione. «Non si può eliminare la casualità dalla nostra immagine del mondo, perché l'inizio dello stesso fu casuale e tutto ciò che è venuto dopo è soltanto uno sviluppo di questo primo stato di cose – uno sviluppo che non è casuale soltanto sotto il presupposto proprio di questo»⁹². È

sentato per mezzo di una formula matematica, per mezzo di una formula matematica, per mezzo di un immenso sistema di simultanee equazioni differenziali, delle quali posizione direzione e velocità di ogni atomo dell'universo risulterebbero appartenenti ad ogni tempo. "Una intelligenza" dice Laplace "la quale in un dato momento conoscesse tutte le forze che avvivano la natura e i reciproci rapporti delle entità di cui essa consta, quando tale intelligenza fosse abbastanza vasta da saper sottoporre all'analisi questi rapporti, comprenderebbe nella stessa formola i movimenti dei più grandi corpi celesti e dei minimi atomi; nulla sarebbe incerto per essa, futuro e passato non sarebbero per il suo sguardo altro che presente. Lo spirito umano offre, nella perfezione che ha saputo dare all'astronomia, una debole immagine d'una tale intelligenza"» (E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, in Id., pp. 17-18, *Über die Grenzen des Naturerkennens: Die sieben Welträtsel*, Veit & comp, Leipzig 1891³, tr. it. *Sui confini della scienza della natura*, in Id., *Sui confini della scienza della natura. I sette enigmi del mondo. Due conferenze*, Athena, Milano 1928, pp. 12-66, pp. 17-18).

⁹² G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 347n (tr. mia).

anzi sulla base della casualità originaria della differenziazione che si basa la differenza gnoseologica tra fenomeni semplici e complessi.

Generalmente, muoviamo da un fenomeno attuale e riteniamo soddisfatto il nostro bisogno conoscitivo riportando la mente al fenomeno precedente e, attestando un'associazione tra i due, stabiliamo una legge di natura. Ora, al fine di stabilire leggi storiche esatte sarebbe necessario il riscontro delle forze reali ultime e delle loro relazioni. Ma esiste realmente un livello d'analisi presso il quale si possa affermare con sicurezza d'aver riscontrato tali forze elementari ultime? Sulla scorta della critica alla concezione individualistica osservata nel precedente capitolo, possiamo rispondere negativamente a tale domanda. La questione di come siano stati intrecciati quei fili, di come i fenomeni semplici si siano raccolti in fenomeni complessi in modo che nessuno di quei fenomeni semplici possa essere spiegabile solo in ragione del suo moto, ci rinvia proprio a quello stato originario dal quale la differenziazione ha proceduto sviluppandosi ulteriormente.

Capita piuttosto che entità che sono state definite come componenti elementari ultime di insiemi complessi, e i cui movimenti sono stati considerati quali esternazioni immediate di forze elementari semplici, si siano manifestate a un'analisi ulteriore quali risultanti della confluenza di molteplici movimenti, a loro volta più semplici. Da questo punto di vista, dunque, l'opposizione prima considerata tra leggi in senso proprio, che esprimono un'assoluta necessità legale, e altre che invece descrivono una successione più o meno casualmente determinata nello spazio e nel tempo, sfuma in differenze graduali.

A tal proposito, la stessa opposizione logica tra scienze descrittive e scienze di leggi, che appare dal punto di vista logico estremamente radicale, appare più sfumata nella pratica concreta della ricerca⁹³. Da un punto di vista logico le leggi hanno un valore che sta su tutt'altro piano rispetto al fatto; la loro necessità e la loro mancanza di eccezioni sono pagate con la totale assenza di un contenuto positivo rispetto alla realtà dei loro oggetti; una legge può esprimere un certo nesso tra due elementi, ma non può dirci nulla circa la loro esistenza.

La legge ha carattere ideale, nessun ponte ci conduce da essa alla effettività tangibile, che deve essere piuttosto posta attraverso un atto particolare del tutto al di fuori di essa⁹⁴.

Da questo punto di vista, la scienza storica appare al contrario come la scienza di realtà per eccellenza e pertanto, in ragione del suo interesse per il singolo caso determinato nello spazio e nel tempo, sembra opporsi radicalmente alle scienze di leggi.

⁹³ Anche Windelband concordava con queste considerazioni simmeliane. In un suo commento successivo di qualche anno alla pubblicazione dei *Probleme* (e successivo anche alla *Rektoratsrede*, all'epoca della quale egli ancora ignorava il testo di Simmel), Wilhelm Windelband rimarcava come l'opposizione da lui formulata tra discipline nomotetiche e idiografiche definisse soltanto una polarità ideale, nel mezzo della quale si muove il lavoro effettivo delle singole scienze. Cfr. W. Windelband, *Philosophie und Methodologie der Geschichte*, in «Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. Historische Gesellschaft zu Berlin», XVII (1894), pp. 106-115, in particolare p. 112.

⁹⁴ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 349 (tr. mia).

Ora, ciascuno è libero di definire il concetto della scienza in modo che sia esclusivamente applicabile alla conoscenza di leggi e sulla base di questo [concetto] affermare che la storia non sia scienza finché non penetri nelle leggi dell'accadere storico.

Questa è una semplice questione di terminologia, alla quale è stato attribuito un valore immeritato.

Il fatto decisivo per il valore di questa vera conoscenza è solo l'interesse che a essa si intreccia. A essa è sufficiente un precedente concetto di scienza, cosicché essa non è perseguita se non appare preziosa, ma se lo fa, allora è assai indifferente a quale categoria concettuale formale essa appartenga⁹⁵.

Cos'è decisivo per la conoscenza storica, intesa come conoscenza di fatti? È decisiva forse la sua aderenza a un rigido concetto di scienza di leggi? Secondo Simmel, al di là delle distinzioni logiche, ciò che emerge come «fatto» decisivo per la scienza storica è il nostro interesse per la conoscenza di fatti storici. Se non si può ricondurre tale conoscenza alle scienze che cercano leggi universali, possiamo impiegare una vecchia nozione, più ampia, di scienza, intendendola in senso lato come sapere, conoscenza⁹⁶. In questo senso, non è difficile notare come nella prassi della ricerca

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Vale la pena qui osservare come questa affermazione di Simmel differisca dall'impostazione sostenuta da Benedetto Croce nella memoria pontaniana di pochi mesi successiva dedicata a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (nella quale peraltro ricorre il nome e l'opera di Simmel). Pur consentendo con le considerazioni lazarusiane sull'impulso artistico e sui processi psicologici tipici della ricerca storica, Croce giungeva a conclusioni più radicali. Egli considerava infatti come insostenibile una posizione che in parte può riscontrarsi anche questi passaggi simmeliani, ossia una nozione di scienza che la riduca alla nozione "conoscenza in generale", perché sarebbe piuttosto necessario stabilire di cosa sia *specificamente* conoscenza: «Tale concetto è così largo che vi mancano proprio tutti i caratteri distintivi della scienza. E chi voglia dare alla funzione scientifica un significato preciso, si accorderà con coloro che distinguono la scienza dalla conoscenza in genere, dicendo che la prima cerca sempre il generale, e lavora per concetti. Dove non c'è formazione di concetti, non c'è scienza. La filosofia stessa, somma tra le scienze, – se pur le scienze hanno tra loro una gerarchia – non è, secondo la bella definizione herbartiana, se non l'elaborazione dei concetti che le scienze particolari lasciano confusi e tra loro contraddittori. Ora, se noi moviamo da questo concetto della scienza – ch'è il solo esatto – possiamo giustamente domandarci: *Di che* la storia è una scienza? quali concetti essa elabora?» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2017, pp. 27-28). Nonostante questa radicalizzazione per la quale secondo Croce la storia andrebbe ridotta al concetto generale dell'arte – perché la scienza è riconduzione del particolare sotto concetti generali, mentre la storia come l'arte vuol rappresentare il particolare come tale (e la differenza *specifica* tra la storia e ogni altra arte sta solo nel fatto che il suo materiale è il realmente accaduto) – è da sottolineare il riconoscimento di una trattazione scientifica della storia affine a quella che Simmel opera nei *Probleme der Geschichtsphilosophie* e di cui si riconosce, con qualche riserva, la plausibilità: «Accanto alla storia, ossia alla storiografia, si è andata formando una scienza, che ha assunto il nome di *filosofia della storia*. Sorta prima come una ricerca delle leggi e del significato della storia (Vico, Herder), restrinse quasi esclusivamente all'ultima di queste due ricerche l'ambito suo nella filosofia idealista, e si confuse colla storia universale narrata filosoficamente. L'opera classica, e la madre di molte altre simili, è la *Filosofia della storia* dello Hegel. Caduta in discredito e considerata come *ben morta*, si è venuta poi ricostituendo in questi ultimi anni come la trattazione di una serie di problemi suggeriti dalla considerazione critica della storia e della storiografia: problemi che concernono l'elaborazione conoscitiva del fatto storico; problemi intorno ai fattori reali della storia; problemi intorno al significato e al valore del

concreta si assista a una riconciliazione tra formulazione di leggi e riscontro di fatti e si passi di continuo dalla conoscenza fattuale alla conoscenza legale.

Come abbiamo potuto osservare, noi tentiamo di muovere dai dati di fatto per giungere alla formulazione di leggi che non ci sono date immediatamente: cerchiamo di raggiungere i collegamenti legali delle forze, avvicinandoci gradualmente alle componenti elementari. Fin quando ci atteniamo alla successione di uno stato di fatto con un altro, non c'è nessuna prova sicura che ci fornisca la sicurezza di una connessione legale. Se cerchiamo gradualmente di riconoscere le forze reali tramite l'astrazione e la generalizzazione, restiamo comunque privi di un criterio assoluto che definisca l'obiettivo ultimo di questo processo graduale. La conoscenza degli elementi reali ultimi è un obiettivo idealmente posto all'infinito.

È per questo motivo che nella prassi scientifica non può sussistere una distinzione assoluta tra scienze di leggi e scienze di fatti. Noi non possiamo sapere se una relazione tra elementi, una relazione che consideriamo una legge di natura in senso proprio (come nel caso della legge di gravitazione universale di Newton) e che quindi ci sembra valida del tutto a prescindere dalla sua realizzazione fattuale, non sia invece espressione di uno stato di fatto che risulta da un complesso di elementi più semplici (che, ad esempio, presuppone che vi siano corpi, masse, distanze, forze). Certo, Simmel rimarca come

Questa continuità gnoseologica tra fatti e leggi scorre tuttavia soltanto in *una* direzione e noi non possiamo invero di nessuna legge sapere con sicurezza se essa abbia tale assoluta validità, che la distingua, come legge, da una mera successione di fatti; ma ben possiamo da certe successioni di fatti essere certi che esse non sono leggi in senso rigoroso⁹⁷.

D'altra parte, se per ogni legge è in linea di principio possibile sviluppare ulteriormente l'analisi e mostrare come ciò che ci è apparso in un primo momento quale legge ferrea di natura in realtà costituisca una mera descrizione fattuale e una mera complessione di componenti elementari, tale assunto si ripete per le leggi storiche in maniera più radicale. Infatti, proprio perché l'oggetto della storia è costituito da eventi complessi, allora è certo che nel percorso verso l'obiettivo posto all'infinito di un riscontro delle forze reali ultime avremo sempre la certezza che stiamo trattando descrizioni fattuali.

Semplicemente tra le leggi che sottintendono questa possibilità come mera possibilità e quelle storiche c'è una distanza pressoché incalcolabile. E se noi in linea di principio sappiamo che il singolo effetto e la sua forza ci sono nascosti e siamo dipendenti dall'osservazione della mera successione, resta però, per i fini della nostra conoscenza, la differenza empirica tra la relazione causale e quella meramente temporale. Il limite tra le due può essere flessibile, ma in ogni caso deve porsi al di là del più complicato accadere osservabile; e proprio questo è la storia umana⁹⁸.

corso della storia. E, pur facendo le nostre riserve sulla possibilità di dar vita ad una scienza speciale ed organica con problemi d'indole disparata, non ci è dubbio che solo queste ricerche meritino il nome di *filosofia*, o, se si vuol meglio, di *scienza della storia*» (ivi, pp. 31-32).

⁹⁷ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 350 (tr. mia).

⁹⁸ Ivi, p. 351 (tr. mia).

Siccome tale problema ha fornito l'occasione per molti malintesi relativi alla posizione simmeliana sul tema, è necessario qui un chiarimento, che sviluppa l'osservazione di Beiser secondo cui Simmel «non attacca le leggi storiche *per sé*, ma il modo realista o positivista di concepirle, per cui esse rispecchiano la realtà e sono verificabili direttamente dall'esperienza»⁹⁹.

Come abbiamo visto nella *Differenziazione sociale*, Simmel assume una prospettiva nominalistica volta a tenere l'analisi al riparo dall'ipostatizzazione delle leggi storiche tipica tanto dell'approccio positivistico quanto della filosofia della storia speculative.

Gli eventi storici sono, certo, eventi complessi; tuttavia, non è questa complessità che in generale distingue il dato empirico della conoscenza storica dal dato empirico delle altre scienze. Il riconoscimento della complessità, infatti, non implica che l'evento complesso agisca come tale, che la complessità in quanto complessità sia portatrice di una causalità specifica e quindi la storia in quanto complessa sia portatrice di una causalità "storica" slegata dalla causalità naturale. La negazione di una specifica legalità storica regolatrice del nesso tra i fenomeni complessi non rende la storia slegata dalla causalità. Gli eventi storici, che ci si offrono quali eventi complessi, vanno analizzati nelle loro componenti elementari, che sono le sole che realmente causano le componenti elementari successive che ci si offriranno come un successivo evento complesso.

Se noi diciamo che un circostanziato evento storico ne ha causato un altro, cioè originato conformemente a legge, ciò significa che le forze parziali delle quali il primo è la manifestazione fenomenica, si sono sviluppate ulteriormente fino alla causazione del secondo¹⁰⁰.

Certo, proprio la difficoltà – o meglio, l'impossibilità che si pone in linea di principio – di riscontrare queste forze reali ultime dà luogo a molti equivoci. Ai fini della comprensione delle forze agenti negli eventi storici risaliamo dall'effetto alla causa, ma quanto ci appare come lo stesso evento manifestatosi una volta può tuttavia esser prodotto, in quanto manifestazione fenomenica complessiva, da una tale o talaltra interazione delle parti semplici. Per questa ragione restiamo sempre insicuri circa la connessione legale di due fenomeni complessi. Si può credere, tuttavia, che indifferentemente dalla causa, del tutto a prescindere da quali siano i fattori che hanno prodotto una certa uguaglianza, dovrà pur esser vero che, se effetti identici possono in linea di principio avere cause diverse, cause identiche dovranno avere effetti identici. Da questo punto di vista si potrebbe ritenere che una perfetta ricognizione di ogni elemento di un dato evento storico dovrebbe fornire una previsione attendibile dell'evento storico successivo. Tuttavia, anche questa si mostra presto un'illusione.

Quanto noi definiamo storia «umana», di cui si pretende di stabilire una causazione propria, è in realtà soltanto un ritaglio del generale accadere cosmico. Lo

⁹⁹ F. Beiser, *The German Historicist Tradition*, cit., p. 493 (tr. mia).

¹⁰⁰ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 351 (tr. mia).

sviluppo storico dipende certo in primo luogo dai contesti umani, ma questi contesti specificamente umani dipendono a loro volta da innumerevoli condizioni cosmiche. Simmel spiega come non ci sia alcun guardiano ai confini del mondo storico che impedisca l'ingerenza delle forze cosmiche al suo interno.

La storia umana tuttavia non scorre come un capitolo chiuso in sé, dal quale soltanto all'incirca l'inizio e la fine avrebbero influsso e connessione con le forze cosmiche, ma essa si sviluppa in crescente endosmosi ed esosmosi con queste ed esperisce da loro effetti di forze, le cui fonti scorrono del tutto all'esterno di essa stessa e perciò sono incalcolabili anche dalla più esatta cognizione del corso storico precedente¹⁰¹.

Anche la più precisa ricognizione di uno stato del mondo umano non potrà mai fornirci un'esatta conoscenza dell'influsso delle forze cosmiche. Pertanto, neanche la più approfondita conoscenza dei contesti umani potrà mai rendere prevedibile il corso storico successivo. Ciò non significa naturalmente che la natura, così quasi personificata, intervenga nella storia in maniera provvidenziale, ma si afferma semplicemente l'impossibilità di calcolare in anticipo l'andamento del futuro sulla base del passato (così altrettanto non è possibile calcolare i movimenti psichici di un individuo secondo una causalità chiusa, perché le sensazioni possono sempre irrompere e cambiarne direzione e intensità). Non si può considerare «la vita dell'umanità come uno sviluppo autosufficiente (...) i cui stadi anteriori contenevano tutti i germi dai quali una causalità puramente interna avrebbe prodotto tutti i successivi»¹⁰².

Per questa ragione, anche l'assunto in base al quale a un'uguaglianza di cause debba corrispondere un'uguaglianza di effetti deve subire una notevole limitazione. Ciò sarebbe infatti possibile solo se la storia fosse davvero una *Weltgeschichte*. Occorrerebbe riconoscere per la storia generalmente umana quanto si riconosce per le storie particolari: come la storia dell'arte non può essere considerata quale concatenazione causale chiusa di opere d'arte, ma va considerata nel suo intreccio con la storia religiosa, sociale e politica, così anche la storia generalmente umana va considerata una parte della più grande storia cosmica senza che essa abbia una legislazione particolare che costituisca uno "stato nello stato". Ci si illude quando si pensa che vi siano leggi particolari della storia in quanto segmento particolare del cerchio cosmico.

La formazione di leggi storiche, che stabiliscano connessioni necessarie tra stati storici complessi, ci si è mostrata fin qui insostenibile per la costitutiva complessità dell'evento storico e, in secondo luogo, perché questi eventi non sono isolati rispetto al corso del cosmo. C'è però un'ulteriore motivazione per cui dobbiamo distinguere la complessità dell'evento storico da quella di altri fenomeni complessi per i quali procediamo analiticamente, ma in un ambito comunque "scientifico". Occorre ora analizzare il differente modo in cui qui si fa valere quanto è stato definito "principio di fenomenalità" e che in questa sede Simmel qualifica come "fenomenalismo". In alcuni passaggi nei quali si confronta con la peculiare interpretazione fisiologica del

¹⁰¹ Ivi, p. 354 (tr. mia).

¹⁰² *Ibidem*.

kantismo sostenuta da Helmholtz¹⁰³ – pur, com'è suo uso, evitando di citare esplicitamente – Simmel evidenzia come in un certo senso, anche riconoscendo che noi conosciamo solo fenomeni che sono «simboli» di una realtà assoluta, noi non possiamo certo dire che il fenomeno A in quanto fenomeno causi il fenomeno B. Noi dobbiamo affermare che tanto A quanto B sono in effetti prodotti di due realtà, α e β , e del fattore psichico che conviene con quelle due realtà. In questo caso, tuttavia, la costante ripetizione dell'associazione, pur non fornendoci quelle realtà assolute così come esse sono in sé, e per come agiscono, ci permette di trattare la componente soggettiva come una *quantité négligeable*, cioè noi trattiamo A e B *come se* il loro rapporto esprimesse quello effettivo tra α e β ¹⁰⁴.

Il punto è però che per gli eventi storici il peso del soggetto conoscente è ben diverso e non può essere inteso come uno specchio. Uno specchio può essere più o meno deformante, ma, conformemente a certe leggi ottiche, permette di supporre le regolarità degli oggetti in sé sulla base delle regolarità degli oggetti per noi. Invece, il ruolo artistico della fantasia, che Simmel ha trattato nel primo capitolo dei *Probleme*, rende la complessità del fenomeno storico, per come è offerto alla nostra esperienza, di un carattere fundamentalmente diverso dalla complessità propria dei fenomeni di cui si occupano le cosiddette scienze dalla natura. Infatti, mentre nel primo caso ricaviamo l'oggetto dalla sua immagine speculare, nel secondo ipotizziamo creativamente dei processi psicologici, per renderci comprensibile un evento esterno.

Qui si manifesta un'oscillazione di Simmel tra la possibilità e l'impossibilità di conoscere le forze reali elementari¹⁰⁵. Si tratta di chiarire, come osservato già a proposito delle unità sintetiche in sociologia, che l'impiego di un'unità è volto a fini conoscitivi determinati (per cui l'atomo non è in generale *à-tomos*, cioè indivisibile, ma lo è per lo scopo del chimico in un dato esperimento). Così, il fatto che le leggi storiche si servano di un materiale complesso non deve indurci a scartare in linea di principio il loro impiego. Simmel, anzi, apre il secondo capitolo con una citazione di Newton che sintetizza precisamente il suo punto di vista a riguardo: «Le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni devono, nonostante le ipotesi contrarie, essere considerate vere o rigorosamente o quanto più possibile, finché non interverranno altri fenomeni, mediante i quali o sono rese più esatte o vengono assoggettate ad eccezioni»¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. F. Mondella, *Il sorgere della nuova fisiologia ottocentesca*, in AA.VV., *Storia del pensiero filosofico e scientifico, IV. L'Ottocento (I)*, Garzanti, Milano 1975², pp. 410-451, in part. pp. 433-438. Negli stessi luoghi, peraltro, Simmel allude anche alla teoria dell'energia specifica dei nervi, formulata dal maestro di Helmholtz, Johannes Peter Müller.

¹⁰⁴ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 357-358.

¹⁰⁵ Delle obiezioni a proposito di queste contraddizioni nell'argomentazione di Simmel erano state sollevate da Friedrich Meinecke nella sua recensione all'opera. F. Meinecke, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie von Georg Simmel*, in «Historische Zeitschrift», LXXII (1894), 1, pp. 71-73, in particolare p. 72.

¹⁰⁶ Isaac Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, tr. it. di A. Pala, Utet, Torino 1965, p. 607.

Se quanto fino a questo punto sostenuto da Simmel ha permesso di trovare problematica la pretesa di “legalità” per proposizioni esprimenti rapporti tra insiemi complessi, risulta di grande rilevanza l’applicazione di tale argomento al caso delle “leggi statistiche”. Per parlare di siffatte “leggi” dovrebbe essere in linea di principio possibile, data una certa relazione numerica, il calcolo del comportamento delle singole componenti di un fenomeno complessivo. Inoltre, vale anche qui l’osservazione per cui le singole componenti (ad esempio un certo gruppo umano) sono pur sempre calate in un accadere cosmico in ogni caso più ampio e nell’ambito del quale non costituiscono affatto un sistema isolato.

Può sembrare che le leggi statistiche esprimano, grazie alla loro parvenza di impiego di un ricco materiale empirico, nient’altro che una conoscenza fattuale. In quanto si presentano come leggi, esse muovono inevitabilmente dal presupposto (metafisico) di un’azione da parte dell’insieme complesso, considerato come soggetto, sull’individuo.

Un argomento in difesa di una tale legalità statistica potrebbe affermare che essa non esprime una causazione del comportamento di ogni singolo componente, ma soltanto i rapporti necessari dal punto di vista dell’insieme complesso. In tale prospettiva, mentre il comportamento delle singole parti sarebbe relativamente arbitrario, quello della totalità sarebbe determinato.

Ma può darsi una causalità che non sia proveniente dalle singole forze di tensione? Simmel nega recisamente questa possibilità. Anche quando si pretendesse di esprimere, con le «leggi statistiche», delle mere relazioni numeriche apparentemente «date», avremmo invece sempre «sintesi soggettive» che esprimono, nei limiti e per le finalità di un processo conoscitivo determinato, delle entità di pensiero, le quali sono costruzioni non sussistenti per sé.

Tutti gli argomenti fin qui proposti da Simmel sembrano scoraggiare ogni tentativo di formulazione di leggi storiche. Da un lato, infatti, la negazione di leggi riguardanti gli stati complessivi come tali, dall’altro la difficoltà nel rinvenimento delle effettive forze ultime, rendono estremamente problematico il tentativo di pervenire, attraverso tali leggi, a una conoscenza esatta.

Una conoscenza esatta dovrebbe da un lato riscontrare le leggi riguardanti il movimento delle forze elementari, dall’altro avere un’esatta cognizione della configurazione di tutti gli elementi del cosmo nel loro convergere e divergere, in accordo di quelle leggi. Entrambi questi obiettivi (una perfetta conoscenza nomotetica, una perfetta conoscenza fattuale) sono però obiettivi posti al termine infinito del percorso scientifico.

Come è possibile, però, incamminarsi sul percorso di tale conoscenza effettiva?

Troviamo qui introdotta l’idea secondo cui la metafisica storica che si articola in un sistema di leggi storiche costituirebbe proprio la preparazione di una tale conoscenza effettuale. Secondo il parere di Simmel, e conformemente all’impostazione sostenuta anche nella *Differenziazione sociale*, lo stesso tentativo di stabilire una causalità propria della storia, cui corrisponderebbero leggi storiche essenzialmente diverse dalle leggi di natura, mostra nient’altro che il segno di uno stadio primitivo

di una trattazione scientifica, che si serve di concetti imperfettamente distinti, che forniscono indicazioni di massima sulla realtà, senza che tra essi e quest'ultima vi sia una corrispondenza reale. Qui il significato di metafisica differisce da quello della "metafisica immanente del lavoro storiografico" che si trova all'opera nel primo capitolo dei *Probleme*: infatti, mentre quella riguarda la comprensione di eventi determinati sulla base dei propri presupposti psicologici, questa pretende di rinvenire le cause ultime che determinano quegli stessi eventi.

Nella scienza storica, siamo ancora in uno stadio metafisico, e le leggi storiche, da questo punto di vista, possono valere da generalizzazioni preliminari, utili in prima istanza come punti d'avvio della ricerca. Come anticipazioni e indicazioni preliminari della ricerca storica, le leggi storiche si pongono al di qua della conoscenza reale, ed è per questo motivo che la loro elaborazione appartiene alla filosofia e non alla ricerca storica propriamente detta, che piuttosto proseguirà il suo percorso nella direzione della conoscenza vera, se necessario smentendo quegli schizzi preliminari. Al tempo stesso, se è vero che tale metafisica si serve di concetti sfumati e indeterminati, non per questo essi devono essere pensati come frutto della pura speculazione (come si tende a pensare sulla base della rappresentazione che la metafisica dà di sé stessa); occorre anzi rimarcare la relativa e precaria "presa" sulla realtà che anche il più astratto dei concetti conserva.

Se le leggi storiche perdono ogni valore conoscitivo fin quando le si intende da un punto di vista realistico, esse conservano un significativo valore euristico che in certa misura giustifica il loro impiego. Proprio a partire dai concetti indeterminati che risultano dalla composizione spuria di materiale empirico e astrazioni tendenti alla generalizzazione deve muovere l'opera di perfezionamento verso la progressiva purificazione formale e la progressiva ricerca materiale. L'opera della metafisica quale orientamento preliminare, che raccoglie la molteplicità dei fenomeni storici entro rapporti causali, è necessaria alla conoscenza delle leggi realmente efficaci e prepara la strada a un percorso che non può essere anticipato del tutto, ma è verificato dal riscontro delle relazioni fattuali, che è compito della ricerca storica rintracciare.

Il contenuto delle leggi storiche è costituito da sintesi soggettive di una complessità di elementi, cui non corrisponde necessariamente un'unità oggettiva che possa farsi valere come causa agente, dato che agenti sono sempre e solo le cause reali ultime microscopiche. Tuttavia, questo contenuto fornisce una direzione verso cui la conoscenza esatta può rivolgersi procedendo all'analisi di quelle sintesi.

È in tal senso che questo stadio primitivo resta utile allo sviluppo conoscitivo ulteriore: non perché contenga in germe la conoscenza, ma piuttosto perché costituisce una prima approssimazione (sotto specie di condensazione e quindi non meramente riproduttiva) alla realtà. Se in questo primo stadio le leggi ci appaiono come «leggi storiche», dev'essere l'analisi ulteriore a mostrare come la storia sia da considerare una parte dell'accadere cosmico (e quindi sottoposta alle leggi dell'accadere cosmico) e una sintesi di elementi microscopicamente determinati da leggi di natura.

3. *La filosofia della storia dopo la filosofia della storia*

Se attraverso il primo capitolo dei *Probleme* è stata considerata la metafisica immanente alla ricerca storica, grazie alla quale gli eventi storici sono resi comprensibili, nelle pagine precedenti abbiamo potuto mettere a fuoco un'altra nozione di metafisica, intendendola quale anticipazione della ricerca esatta e quale orientamento propedeutico di quest'ultima. Resta però da considerare un ultimo significato di metafisica, che consiste nella posizione di un senso e di un fine, trascendente al corso storico materialmente stabilito dalla ricerca. In questa trattazione stabiliremo i limiti e i diritti di una filosofia della storia che non pretenda di restaurare le costruzioni speculative proprie della filosofia della storia criticata dagli autori considerati in precedenza, ma si proponga di esprimere, nella forma di una riflessione sul materiale fornito dalla pratica storiografica, il bisogno di senso racchiuso nell'interesse umano per la storia.

Il terzo campo di problemi della filosofia della storia riguarda quindi l'indagine circa il senso e il fine della storia. Si tratta qui di mostrare come l'indagine simmeliana non abbia lo scopo di restaurare la vecchia filosofia della storia speculativa, con le sue pretese veritative. Simmel, piuttosto, si mette al servizio di una "trasfigurazione" della filosofia della storia, per dare ragione della sua persistenza, per stabilire i suoi diritti e i suoi limiti.

Innanzitutto, occorre evitare la confusione tra le questioni relative alle leggi dell'accadere storico e quelle che riguardano invece il suo senso e il suo scopo. Proprio all'indebita confusione tra i due piani si deve l'errata costruzione speculativa della filosofia della storia e, per converso, il suo rigetto. La ricerca di leggi storiche, infatti, sebbene veda allontanarsi all'infinito l'obiettivo di un riscontro veridico delle forze reali dimostrabili degli eventi storici, intende comunque approssimarsi progressivamente a tale conoscenza esatta. Al contrario, la riflessione sul senso della storia si pone – e si porrà sempre – al di là del dimostrabile.

Mentre il campo delle leggi storiche è di pertinenza della filosofia della storia perché ancora imperfettamente scientifico, dato che alle leggi storiche si attribuisce soltanto un valore euristico di preparazione a una reale conoscenza delle forze reali agenti, il campo d'indagine relativo al senso della storia è *toto coelo* di pertinenza della filosofia della storia, perché esso sfugge in linea di principio all'ambito della dimostrabilità scientifica. Si tratta allora di stabilire quali siano i problemi di sua pertinenza e se, in generale, una tale indagine sia giustificata o non sia invece sufficiente il piano della fattualità storica ordinata dalle sue leggi.

Se i fatti tutti della storia fossero a noi noti senza lacune e senza errori, e per questo fossero rilevate tutte le leggi che dominano ogni atomo corporeo e ogni rappresentazione in rapporto a tutte le altre, tuttavia ci sarebbero ovviamente una serie di problemi che si potrebbero porre alla storia, che non sarebbero con ciò semplicemente risolti¹⁰⁷.

¹⁰⁷ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 381 (tr. mia).

Per quanto perfetta possa essere la nostra conoscenza causale della storia, in ogni caso resterebbero aperti dei problemi che la filosofia della storia continuerà a porsi e che nessuna conoscenza causale potrà risolvere. Resterebbe aperta una serie di questioni relative all'interpretazione complessiva di tale sviluppo: se cioè esso sia l'opera di una qualche essenza spirituale posta al di là dei fenomeni; se la realtà cosmico-storica sia autosufficiente o necessiti di un creatore; se vi sia uno scopo nell'azione di questo spirito creatore; se tale azione ecceda il corso della storia o se si consumi in esso; se questo processo complessivo possa essere considerato sotto la chiave di lettura del progresso; quale sia in generale il valore della conoscenza storica (della storia-disciplina) e della storia in generale come storia dell'umanità; se la storia umana sia un'unità conchiusa, un microcosmo, e che rapporto abbia invece con i movimenti cosmici in generale. Si tratta di domande che eccedono l'interrogazione causale ed eccedono lo stesso campo della fattualità storica. Per tali questioni, la fattualità storica fornisce il materiale di riflessione, ma nessuna risoluzione.

Simmel provvede a schematizzare sinteticamente le categorie dei problemi relativi al senso della storia.

Innanzitutto, ci si può chiedere se vi sia una sostanza-soggetto che si sviluppa nella storia (concepita panteisticamente, oppure come un Dio personale, oppure materialisticamente), rispetto al cui sviluppo gli eventi storici dovrebbero apparire come meri epifenomeni più o meno accidentali. In ogni caso, chiarisce Simmel, si tratta di interpretazioni di carattere metafisico (anche quando si facciano portatrici di una metafisica della materia), in quanto affermano una relazione necessaria tra l'intero della storia e un principio che sta ad unificare le molteplici manifestazioni degli avvenimenti.

In secondo luogo, ci si può chiedere cosa sia importante nella storia e cosa debba guidare il nostro interesse. Mentre in relazione alla prima categoria di problemi si compivano asserzioni sulla realtà storica, affermando un principio ontologicamente fondativo rispetto ai fenomeni, nel caso della domanda circa il nostro interesse soggettivo non alteriamo minimamente la fattualità del contenuto storico. Tale problematica si distingue poi in tre ulteriori sottocategorie: si possono cercare concetti generali ai quali subordinare gli eventi storici affinché essi risultino internamente connessi; oppure, si possono privilegiare aspetti individuali, attribuendo interesse alla specificità di ogni oggetto storico rispetto ad altri; infine, si può cercare una posizione mediana tra le due precedenti, tentando di interpretare il corso dei fenomeni come l'evoluzione di un germe originario che si articola in una serie di stadi sempre più sviluppati e differenziati.

Le considerazioni svolte su questa base meramente soggettiva, relativa al nostro interesse per i fatti storici, non toccano minimamente il contenuto di questi ultimi. Lo stesso avviene per le nostre considerazioni circa lo scopo della storia. Simmel osserva come «noi possiamo trasformare la serie causale che ci si rappresenta in una teleologica senza che essa ne cambi in alcun modo il suo contenuto»¹⁰⁸. Sotto questo

¹⁰⁸ Ivi, p. 383 (tr. mia).

riguardo, mentre, dal punto di vista della filosofia della storia, possiamo assumere uno scopo come un altro, quella serie causale resta comunque immutata quanto al suo contenuto. Mentre la scienza storica deve occuparsi della descrizione di quella serie causale, la filosofia della storia è altrettanto autonoma nel poter teorizzare liberamente circa i fini che con quei mezzi sono raggiunti.

Da un lato abbiamo a che fare con un'emancipazione del meccanismo dalla teleologia, dall'altro con un'emancipazione della teleologia dal meccanismo: si può ammettere che tutto avvenga secondo leggi meccaniche e tuttavia affermare che questa serie causale sia volta verso uno scopo determinato. Inoltre, data una serie causale e assunto un suo scopo, si può stabilire che un certo o un certo altro evento abbia un valore incommensurabile.

La conoscenza scientifica dei fatti non impedisce l'interpretazione del loro senso in un verso o in un altro; per converso, il fatto che ai fini del mio orientamento pratico io dia a quel processo causale un senso specifico oppure un altro non tocca minimamente la conoscenza causale di quel processo.

E così la storia offrirebbe esattamente lo stesso corso e la stessa conformità a legge, indifferentemente da quale dei suoi momenti si voglia enfatizzare come quello in grazia del quale tutti gli altri esistono¹⁰⁹.

Tuttavia a questo punto è bene approfondire la differenza che Simmel pone tra scopo della storia (l'approdo cui essa deve giungere necessariamente) e valore nella storia. Si può pensare che il dover essere della storia, il suo valore più degno d'apprezzamento, coincida con quello che si suppone essere il suo scopo necessario. Tuttavia, tale unità di valore e scopo è accidentale ed è altrettanto possibile che valore e scopo non coincidano. Ad esempio, si potrebbe fare professione di pessimismo storico, affermando che lo scopo della storia non sia affatto desiderabile, cosicché il valore consisterebbe nella resistenza a questo scopo. Per esempio, si può credere che lo scopo della storia tenda al livellamento, all'affermazione della massa e dei valori più bassi e primitivi, considerando degno di apprezzamento il singolo capace di prendere distanza da quello sviluppo. Si può, addirittura, negare che vi sia in generale qualcosa come uno scopo della storia e tuttavia avvertire comunque alcuni elementi della storia come dotati di valore.

Da ciò deriva anche un'ulteriore differenza tra la posizione di valore e l'interpretazione dello scopo della storia. Tra le due, la prima contiene infatti una componente soggettiva di grado più elevato. In altre parole, lo scopo della storia appare come un che di "più oggettivo" rispetto alla posizione di valore nella storia. Da tale punto di vista, ci si mostra ancora una volta come il rapporto tra soggettivo e oggettivo in questi casi sia assai relativo. Rispetto alla nuda meccanicità del corso storico, l'interpretazione del suo scopo appare come una posizione soggettiva; rispetto alla presa di posizione di valore, tuttavia, l'interpretazione dello scopo appare più legata all'oggettività del corso storico.

¹⁰⁹ Ivi, p. 384 (tr. mia).

Abbiamo dunque la rappresentazione di un fine della storia, ovvero l'idea secondo cui la storia, in analogia con la posizione umana di fini, si dirigerebbe verso il raggiungimento di un certo obiettivo e, su questa base, innescherebbe il meccanismo del processo storico come mezzo volto al raggiungimento di quel fine. Abbiamo affermato che la descrizione di questo meccanismo è del tutto indifferente rispetto alla sussistenza o meno di quel fine, e che il compito della scienza storica è solo quello di descrivere, per progressive approssimazioni, l'effettiva connessione causale. Diversamente, la rappresentazione dello scopo della storia può essere definita probabile o improbabile sulla base della descrizione dei risultati della scienza storica, per cui tale interpretazione teleologica resta in parte legata al processo storico effettivo. Infatti, sebbene la posizione di uno scopo finale non abbia immediatamente a che fare con la spiegazione fattuale, i fatti costituiscono una prova – mai definitiva e certa – quantomeno della plausibile attuazione di quello scopo, per cui in un certo senso si può affermare che «la considerazione teleologica è per così dire una funzione della causale»¹¹⁰. Essa si pone nell'ambito del verosimile, a metà strada tra l'atteggiamento soggettivo e quello oggettivo.

Non è forse vero, però, che proprio in questo dominio del verosimile l'impiego dell'interpretazione teleologica abbia riempito la ricerca storica di pseudo-spiegazioni?

Salvare l'interpretazione del senso e del fine della storia non riabilita in nessun modo l'impiego di «spiegazioni» di carattere teleologico. A questo riguardo, è opportuno tenere in considerazione due questioni sollevate da Simmel in luoghi diversi della sua opera: da un lato, l'impiego esplicativo di concetti generali; dall'altro, l'impiego della nozione di «necessità storica».

Si è soliti impiegare dei concetti generali per riassumere fenomeni complessi. Si pensi, ad es., a concetti come «differenziazione» o «modernizzazione». Ora, questi concetti possono costituire certo un'indicazione di massima sui contenuti fattuali, ma non possono essere assunti come strumenti esplicativi. Non si può dedurre, da un concetto che riassume un processo complessivo, i suoi singoli elementi (che decadrebbero così a meri mezzi del suo dispiegamento necessario)¹¹¹.

Altrettanto illusoria risulta la nozione di «necessità storica». L'ambiguità che si cela dietro tale concetto sta nel fatto che esso sembra racchiudere una spiegazione causale in senso proprio. Occorre però distinguere una necessità legale (per cui consideriamo il corso degli eventi necessario perché ordinato da certi rapporti causali) e una necessità teleologica. In quest'ultimo caso, infatti, giustifichiamo un fatto quale mezzo necessario al raggiungimento di uno stato di cose successivo, e introduciamo nella considerazione causale la giustificazione di un evento non in base al suo *terminus a quo*, ma in base al suo *terminus ad quem*. Ora, Simmel non si nasconde che la filosofia della storia e la ricerca storica stessa in effetti si siano servite di spiegazioni finalistiche

¹¹⁰ Ivi, p. 386 (tr. mia).

¹¹¹ Talvolta, la storiografia si serve acriticamente di determinati concetti generali, presi a prestito da altre discipline. Nello storico più avvertito, che non intenda fare violenza ai fatti, è resa esplicita la tensione tra la messa in forma teleologica e la materia storica.

o fatalistiche (per nascondere l'assenza di spiegazioni), tentando di costruire dialetticamente, cioè illusoriamente, i fatti *necessari* dagli scopi che esse stesse davano per assunti. Tuttavia egli ritiene che tale illusione sia stata inevitabile, come del resto lo è stata anche per la scienza della natura. Per quest'ultima, come per la ricerca storica, l'emancipazione graduale dalla vecchia metafisica sta nell'assumere dei criteri di spiegazione rigorosi e nell'escludere dal terreno fattuale spiegazioni finalistiche o spiritualistiche. Non ci si può aspettare che si dia una rappresentazione del corso storico del tutto disinteressata, che non distingua ciò che *per noi* è essenziale in un corso ordinato degli eventi da ciò che è *per noi* è inessenziale. Si tratta allora di stabilire se e come tale interesse determini in qualche modo la relazione con la ricerca esatta, ma non si può pretendere di prescindere da quel terreno, che riguarda lo storico come tale, perché esso è ciò che rende la storia valevole per noi e per questo comprensibile.

Abbiamo potuto osservare come Simmel distingua la rappresentazione conforme a leggi dell'accadere storico dalla riflessione sul senso e il fine della storia. Questi due aspetti, che nella filosofia della storia speculativa erano congiunti, ci appaiono ora separati e con pretese veritative diversificate. Le riflessioni sulla storia (la domanda circa l'esistenza e l'identificazione di un «soggetto della storia», o di un fine verso il quale essa sarebbe diretta, o cosa in essa debba risaltarci interessante) non toccano minimamente il terreno della connessione storica conforme a legge, che è indagata dalla scienza storica. Eppure, proprio in questa analisi che sembra muoversi su un piano nel quale, per utilizzare la celebre formula nietzschiana, «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni», ci appare in tutta evidenza il «fatto» del nostro interesse¹¹². L'interesse costituisce il termine ultimo della considerazione simmeliana. Il «fatto» dell'interesse storico, in fondo, non è considerato come un fatto tra gli altri da porre in rapporto ad altri processi.

Ora, come anche nelle scienze della natura, gli scopi pratici che ci spingono al rinvenimento di una legge causale possono restare sullo sfondo rispetto a essa, e la conoscenza di questa è relativamente autonoma rispetto ai fini da noi perseguiti. Tuttavia, nel caso della riflessione sulla storia, il rapporto è invertito: qui prescindiamo del tutto dall'esser-così dell'oggetto storico, perché la cosa interessante è lo stato che esso provoca in noi e cioè l'interesse per lo storico in quanto tale.

¹¹² Su questa base, Ferdinand Tönnies ha ritenuto di dover spingere più in avanti, sul terreno di una considerazione storico-sociale assai meno estetizzante, una critica della conoscenza storica. Da tale prospettiva, l'autore di *Comunità e società* pone in luce come un certo modo di interessarsi alla storia sia strettamente in rapporto con i problemi oggettivi dell'epoca: «Il nostro interesse per le causalità effettive della vita sociale, alle quali i grandi uomini, capi e generali sono subordinati, cresce visibilmente con le difficoltà della nostra vita sociale. Noi desideriamo scoprire le leggi di movimento degli eventi passati perché si possano inferire dai moti presenti i futuri». F. Tönnies, *Georg Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, Duncker u. Humblot 1892, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», VI (1894), pp. 77-79 (tr. mia).

Al posto di contrabbandare questo presupposto così ingenuo dell'intero scientifico è molto meglio riconoscerlo e quindi iniziare il chiarimento del suo contenuto e delle sue relazioni dal lato logico e psicologico¹¹³.

Può ben darsi che l'interesse per lo storico come tale, in origine, sia sorto sulla base di un'astrazione da interessi storici particolari (moralì, religiosi, patriottici), tuttavia esso si è condensato in una sensazione più fine per la quale

Questo gioco delle forze storiche, questi sviluppi verso l'alto e verso il basso, questa coesistenza e successione dei fenomeni contenga in sé per sé un significato, che non deve essere mutuato da discorsi (*Gedankenkreise*) unilaterali o eterogenei¹¹⁴.

D'altro canto, anche quando ci limitiamo a uno specifico campo d'interesse, tale delimitazione è possibile solo presupponendo di un interesse per la totalità. Anche qui riemerge il tema, che avevamo visto in Dilthey, per cui l'interesse rivolto alla connessione dell'intero storico-sociale, che costituisce del resto la radice permanente di ogni aspirazione metafisica, costituisce pure un presupposto di ogni nostro orientamento alla conoscenza di ogni sezione particolare di quella totalità. Simmel ritiene, anzi, che in luogo di oscurare questi presupposti in nome della considerazione per la quale l'intero non si offrirà mai alla nostra conoscenza positiva, proprio questi presupposti devono essere chiariti nei loro contenuti e nelle loro relazioni sul piano logico-psicologico. Questo interesse per lo storico in quanto tale ci si mostra determinante soprattutto quando trattiamo di singoli fenomeni rispetto ai quali «il senso della storia non è tuttavia una base fondativa (*Untergrund*) del tutto indifferente»¹¹⁵. Se il senso della storia fosse del tutto indifferente, non avremmo nessun criterio per selezionare dall'infinita molteplicità intensiva ed estensiva del materiale storico un singolo fenomeno: ciascuno avrebbe lo stesso diritto a rivendicare interesse.

Mentre, considerato in maniera puramente oggettiva, le stesse forze scorrono attraverso ogni punto dell'essere storico, mentre effettivamente ognuno è la condizione di ogni altro, il nostro istinto conoscitivo non segue l'uniformità del comportamento reale. Anche alla ricerca esatta qualcosa appare di valore, qualcos'altro no; essa accentua o trascura punti dalle cui mere relazioni causali non si dà una tale differenza di valore¹¹⁶.

Non c'è ricerca esatta che possa fare a meno di un criterio di selezione, di un criterio che permetta di separare l'essenziale dall'inessenziale. Certo, va sottolineato come tale criterio non sia oggettualmente determinato, ma costituisca una necessità logica e psicologica, di cui non siamo consapevoli e che finiamo per attribuire alle cose stesse.

La pretesa "realistica" di aderire alla realtà "così com'è", senza punti di vista che le siano estranei, è e resta illusoria. In ogni caso la messa in forma del materiale

¹¹³ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 391 (tr. mia).

¹¹⁴ Ivi, p. 392 (tr. mia).

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

muove da un criterio ideale che dà senso al tutto formato e sottende inevitabilmente una metafisica.

A questo proposito, anche una concezione della storia come quella materialistica non può liberarsi della soggettività dei suoi presupposti metafisici. Secondo Simmel, se si afferma che nella storia assistiamo *essenzialmente* alla lotta condotta sulla base di contrapposti interessi economici, lo si fa sulla base di una petizione di principio meramente soggettiva.

Anzitutto, l'interpretazione di ogni movimento storico come un prodotto di opposizioni di interessi economici è un'ipotesi che va molto al di sotto della superficie osservabile dei fenomeni¹¹⁷.

Alla superficie, infatti, non sembra ingiustificato affermare che la coscienza risulta guidata da ben altro che non interessi economici. Ora, se anche tali interessi fossero mostrati come gli impulsi inconsci delle azioni storiche, essi resterebbero a loro volta da spiegare, e risulterebbe arbitrario fermarsi all'attestazione di tali interessi. In ogni caso, qui conta osservare come anche una considerazione della storia come quella propria del materialismo storico sia metafisica, «perché riconduce in maniera puramente ipotetica i fenomeni empiricamente diversi della materia a essa, e inoltre costituisce la materia stessa come il principio ultimo per sé comprensibile, mentre essa non è affatto più decifrata delle altre essenze che si sono poste alla base del gioco dei fenomeni»¹¹⁸. La critica del materialismo storico si muove dunque sullo stesso piano su cui si era mossa quella della visione del mondo materialistico-mecanicistica. Come quella, anche il materialismo storico intende spiegare i fenomeni sociali riconducendoli alla loro base "materiale", ma questa base materiale non è spiegata a sua volta, bensì assunta come data fattualmente.

D'altro canto, va rimarcato come la critica di Simmel non miri a demolire la storiografia svolta su basi materialistiche; egli vuole soltanto limitare la pretesa di tale concezione d'esser scevra da premesse metafisiche.

Questa problematizzazione ci mostra come la presupposizione di un senso e di un fine siano sempre presenti in ogni considerazione della storia. Nella misura in cui ogni considerazione della storia provvede a una messa in forma del materiale, essa presuppone un criterio di selezione del materiale e quindi, dal punto di vista di Simmel, una metafisica.

Quando delle tendenze della ricerca storica ritengono di orientarsi verso la pubblicazione di documenti, oppure verso grandi esposizioni complessive, o ancora – come è prevalso in certe tendenze della storiografia novecentesca – verso la microstoria, non siamo mai di fronte a questioni meramente metodologiche. Tali metodi rinviano sempre a un determinato atteggiamento circa il significato dei fatti storici.

Quando al fine di delineare il corso della storia ci serviamo di concetti generali, pretendendo che siano onnicomprensivi e compiendo delle astrazioni più o meno

¹¹⁷ Ivi, p. 395 (tr. mia).

¹¹⁸ Ivi, p. 396 (tr. mia).

legittime a partire dall'esperienza di particolarità empiricamente accertate, quello che facciamo è esprimere in forma condensata, in poche parole, ciò che riteniamo essere l'essenziale dei movimenti fattuali. Ora, «laddove si cerca di caratterizzare con queste astrazioni l'intera realtà e il suo corso, le si fa tuttavia una violenza, se tutte quelle particolarità che non rientrano nel concetto generale vengono considerate come grandezze trascurabili»¹¹⁹. Infatti, ciò che spesso capita è di prendere l'essenziale per il tutto e di considerare di quell'essenziale a sua volta solo le tendenze conformi al concetto, ignorando tutte le tendenze contrarie, facendo così inevitabilmente violenza ai fatti.

Affinché questo riassunto del corso storico entro concetti generali sia possibile, ci serviamo di un doppio *a priori*. In primo luogo, ci serviamo del presupposto di una continuità storica sostanziale, magari definita entro un'epoca e dominata da un tratto fondamentale; in secondo luogo, supponiamo la possibilità di stabilire un criterio in base al quale si possa distinguere l'essenziale dall'inessenziale. Così facendo, riconducendo la realtà al concetto astratto, operiamo un'ipostatizzazione platonica che ci spinge a considerare veramente reale solo ciò che è conforme al concetto, mentre ciò che appare inessenziale rispetto a quello non meriterebbe, con le parole di Hegel, «l'enfatico nome di reale». Ora, evidentemente tutti i principi e le categorie che distinguono l'essenziale dall'inessenziale e che inquadrano le epoche attraverso concetti generali non sono interni al fattuale, ma sono dei criteri *a priori* non desunti dal materiale storico. La filosofia della storia opera con questi ultimi al fine di fornire «una narrazione della storia per sommi capi, la riduzione della stessa agli elementi più generali del suo corso, anche senza l'aggiunta di ulteriori riflessioni *su* questo corso»¹²⁰.

Rispetto a questo impiego di presupposti *a priori*, non desunti dall'esperienza, Simmel non ritiene di dover fornire *giusti* presupposti in luogo di quelli correnti. Il compito che egli si pone è quello di mostrarli e spiegare sul piano logico e psicologico la loro necessità, sebbene essi si presentino come costruzioni che in nessun modo possono fornirci spiegazioni reali sui fatti stessi. Nella discussione sul complessivo senso della storia si ripete in termini generali la questione già posta nell'ambito della comprensione degli eventi storici singolari: dietro l'intero della storia è posto un senso non immediatamente tratto dai fenomeni. Come la comprensione degli eventi esterni aveva per presupposto l'interpolazione dei processi psichici, posti, per così dire, «alle spalle» di quelli, così ora ci si mostra necessario, al fine della comprensione della totalità della storia, la posizione di un senso che non è deducibile dalla sua apparenza fenomenica. Tuttavia, questa posizione di senso non ci dice nulla sulla «spiegazione» dei suoi fenomeni empiricamente dati.

La metafisica storica emergente nel terzo capitolo dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* non è più una *philosophia prima*¹²¹, ma tutt'al più una *philosophia postuma*.

¹¹⁹ Ivi, p. 397 (tr. mia).

¹²⁰ Ivi, pp. 398-99 (tr. mia).

¹²¹ Cfr. F. Beiser, *The German Historicist Tradition*, cit., p. 497.

Essa è una riflessione di secondo livello, che non si pone alla base della scienza, ma al contrario utilizza i risultati della scienza storica come materiali per le proprie riflessioni: essa non pone essenze occulte che, alle spalle dei fenomeni, ne spieghino causalmente il corso, ma è una considerazione sul valore nella storia che lascia del tutto inalterato il contenuto fattuale del decorso storico.

Se dunque la metafisica storica non è una dimensione fondativa, ma una dimensione riflessiva, ci si può porre un interrogativo circa il suo valore conoscitivo e la sua giustificazione scientifica. Mentre, come abbiamo osservato, la filosofia della storia non deve e non può, se ben intesa, toccare il corso effettivo degli eventi storici, c'è un'altra obiezione che si muove in genere contro di essa, la quale afferma che le sue domande sono o prive di significato, o prive di risposta. Priva di una capacità esplicativa, la filosofia della storia perderebbe, in tale prospettiva, anche di qualsiasi valore qualora fosse incapace di fornirci risposte.

Certamente, quando affermiamo che la filosofia della storia si serve di presupposti interpretativi, delineando in un modo o in un altro un senso e uno scopo, diciamo che questi presupposti sono ipotetici. Al tempo stesso vale però quanto già osservato in precedenza, per cui ciascun presupposto è determinato dalla costituzione individuale del soggetto empirico conoscente. Tutte le risposte della filosofia della storia possono risultare valide, perché non si può decidere della giustezza dei presupposti *a priori*. Del resto, se anche si potesse raggiungere un accordo (con l'apparenza di essere fondato sul piano logico-fattuale), esso si baserebbe in ogni caso su presupposti che sono e restano soggettivi.

Simmel illustra tale ragionamento analizzando una tipica domanda storico-metafisica, cioè quella relativa alla sussistenza di un progresso nella storia.

Come primo presupposto, il concetto di progresso deve postulare (implicitamente o esplicitamente) uno stadio finale che permetta di considerare la maggiore approssimazione a quello come caratteristica di ogni stato successivo rispetto al precedente. Quella meta, quello stadio finale dev'essere idealmente presente nella sua assolutezza affinché ogni posizione ulteriore appaia come un progresso relativo in quella direzione.

Ora, se vogliamo intendere la connessione causale degli eventi come un progredire, stiamo già decidendo secondo un ideale il cui valore non deriva dalla stessa sequenza dei fatti, ma vi viene apposto. Quando riteniamo che nella storia vi sia un progresso facciamo dipendere questa nozione da una presa di posizione soggettiva, da un concetto di valore la cui soggettività non può essere eliminata né fondata oggettivamente. Se anche tutti i valutanti scegliessero convenzionalmente una formula unitaria che includesse la molteplicità dei punti di vista di valore possibili (il progresso scientifico, umano, morale, etc.) ciò non toglierebbe minimamente la soggettività (quand'anche collettiva) dei giudicanti.

Al valore è allora sottratta una necessità di ordine più universale: il valore può certo esserci posto come un «fatto» cui deve essere condotta tutta la vita pratica, ma Simmel si arresta davanti alla pretesa di rinviare a una soggettività assoluta distinta dai soggetti empirici psicologicamente, ovvero storicamente, determinati. Diversa-

mente dalla posizione di Windelband, neanche il riferimento alla dimensione della validità può “salvare” il mero fatto del nostro interesse¹²².

Dal fatto che non si possa decidere *a priori* sulle possibili posizioni di valore si deve forse concludere che la metafisica storica sia vuota, che essa si agiti intorno a domande prive di risposta?

Simmel ha distinto il modo in cui la filosofia della storia formula delle ipotesi di spiegazione causale rispetto al senso che la metafisica storica assume come riflessione sul corso storico. Il valore della metafisica storica non sta affatto nella sua capacità di rispondere della verità o della falsità di affermazioni singole, ma nell’interesse che nutriamo per le questioni che eccedono il mero terreno fattuale, un interesse che è, a sua volta, un dato di fatto.

In questa prospettiva, Simmel traccia un’analogia tra il valore economico di un bene e il valore di una conoscenza: come il valore di un bene si calcola come il prodotto di due fattori quali la rarità e l’utilità, così il valore di una conoscenza si calcola come il prodotto di verità e utilità. Ora, si potrebbe obiettare che essendo nulla la capacità di rispondere definitivamente alle sue domande, la verità della metafisica debba ridursi necessariamente a zero. Certamente i concetti principali della filosofia della storia non sono provabili con l’esperienza, ma questo non significa che tale conoscenza sia priva di valore. Né l’indimostrabilità delle affermazioni della filosofia della storia costituisce una prova della loro falsità.

Ciascuna delle affermazioni della filosofia della storia può essere posta in discussione e negata in base ad altri presupposti; però, se consideriamo l’insieme delle proposizioni della metafisica della storia è possibile affermare che in quell’insieme sono contenute anche le interpretazioni giuste sulla totalità della Storia. Compito della filosofia della storia sarebbe allora quello di escludere progressivamente le interpretazioni sbagliate (cioè inverosimili), conservare quelle giuste (cioè quelle verosimili), e introdurne di nuove e più plausibili. Quando ciò avviene, è stabilito un criterio relativo di verità tra un’interpretazione e un’altra; pertanto, il valore di verità delle conoscenze della filosofia della storia non può esser posto come uguale a zero.

Certo, anche qui, come per il tentativo di stabilire delle leggi storiche, il percorso di separazione del grano dal loglio, delle ipotesi probabili da quelle solo pos-

¹²² Windelband osservò come proprio al di là della scempi simmeliana dovesse porsi il necessario avvio di una riflessione critica sulla storia. Egli consentiva con Simmel nell’affermazione dell’impossibilità di dedurre la realtà empirica a partire da un principio sovraempirico, tuttavia: «Tanto concordo con lui in questo, tantomeno posso concedere che con ciò la metafisica dei valori residuale, residuale soltanto per la filosofia della storia, debba sempre solo restare come formazione degli interessi, che si pongono al di là dell’alternativa di vero e falso. La scempi simmeliana dimostra pienamente che anche sul piano storico la filosofia è o superflua o ingiustificata se essa vuole ammettere una conoscenza esplicativa accanto o al di sopra delle scienze empiriche; ma resta tantopiù aperta la possibilità che la filosofia come scienza normativa dei valori generalmente validi anche per la storia trovi un principio che è più valore che “fatto psicologico”. In questa direzione stanno le prospettive non condivise da Simmel per uno sviluppo positivo della filosofia della storia». W. Windelband, *Philosophie und Methodologie der Geschichte*, cit., pp. 112-113 (tr. mia).

sibili pone il suo obiettivo all'infinito e definisce il compito della filosofia ancora una volta come una tensione verso la verità, un amore per la verità che si risolve nella sua ricerca. Diversamente dal caso delle leggi storiche, però, nel quale la contrapposizione di molteplici ipotesi esplicative risultava evolutivamente utile in quanto preparazione della conoscenza delle forze reali agenti, in quanto anticipazione della scienza, la metafisica della storia si pone su un piano diverso: le diverse ipotesi metafisiche non sono criteri esplicativi la cui reciproca concorrenza favorisce l'integrazione, il superamento delle opposizioni e la riconciliazione. Mentre per la conoscenza causale l'opposizione delle interpretazioni è temporanea, sul terreno del senso si stabilisce sempre una lotta per la vita e per la morte che non può accettare alcun compromesso.

Più preoccupante dell'obiezione che svaluta la filosofia della storia sulla base dell'insolubilità delle sue domande è quella che la dichiara vuota e priva di valore perché le sue risposte sarebbero tautologiche.

Ora, tale obiezione risulterebbe pienamente giustificata laddove la filosofia della storia volesse «spiegare» i singoli fatti. Il caso tipico di un errore di questo genere è quello del richiamo all'intervento della volontà divina in casi singoli. Ora, ci sono due modi fondamentali di pensare la relazione tra Dio e mondo: si può immaginare che la natura abbia un corso necessario (stabilito o meno dal suo creatore), che però Dio può sospendere secondo la sua volontà; oppure si può pensare che Dio abbia soltanto stabilito le leggi della natura e dato l'impulso iniziale al loro corso, secondo la nota metafora del Dio orologiaio, per cui la storia potrebbe essere immaginata come un enorme meccanismo, rispetto al quale Dio non interviene continuamente in maniera provvidenziale, ma stabilisce una volta per tutte un disegno dei mezzi orientati verso uno scopo determinato.

La prima ipotesi dissolverebbe ogni scienza: se le leggi sono necessarie, esse non prevedono eccezioni; se hanno eccezioni, esse non sono necessarie. Ma cosa spiega psicologicamente il ricorso a tale genere di intervento divino quale spiegazione di un evento singolo? Esso serve nei casi in cui nella storia si producono fenomeni che deviano dal corso previsto, che non appaiono derivabili dalle circostanze precedenti e dalle leggi osservabili.

Dove il corso della storia prende una brusca svolta dalla sua direzione precedente sembra con ciò che il dito di Dio abbia dato l'impulso che gettò le cose fuori dal loro procedere ulteriore secondo l'orbita determinata dalla loro forza di gravità¹²³.

Diversamente, non si avverte il bisogno di appellarsi a uno speciale intervento di Dio quando gli eventi prendono il loro corso secondo leggi empiriche. Quando le spiegazioni realistiche falliscono, si ricorre a quelle metafisiche: esse sono allora solo l'espressione di un imbarazzo, la confessione del fallimento della ricerca di una soluzione positiva alle domande di spiegazione causale poste. Da questo punto di

¹²³ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 412.

vista, osserva Simmel, «Dio è qui effettivamente *deus ex machina*»¹²⁴ e, come è uso dire, dove non si trova una spiegazione, si trova una parola.

D'altra parte, però, anche l'altra forma di metafisica, che pone Dio a fondamento di tutti gli eventi in maniera uniforme, considerandolo come causa prima del tutto – ma anche considerato panteisticamente – non fornisce affatto spiegazioni per alcun evento. Non vi è nessuna differenza di contenuto fattuale tra una spiegazione secondo cui tutto avviene per la volontà originaria di Dio e una secondo cui tutto avviene secondo la connessione necessaria di leggi di natura.

Ciò vale anche nel caso in cui si pensi che la storia sia uno strumento per scopi a essa trascendenti, ma che non si distaccano, nella loro effettuazione, dalla legalità degli eventi storici. In nessuno di questi tre casi ci è offerto un principio esplicativo ulteriore rispetto a quello stabilito nel secondo capitolo, ossia la connessione legale degli eventi storici.

Non c'è, in tal senso, una realizzazione *specificca* del volere di Dio nella storia. Quando si pensa a essa come a un automovimento di Dio in una forma specifica, si sta semplicemente operando uno sdoppiamento, una ripetizione della realtà alla quale ugualmente si giunge. Restiamo dipendenti, per la spiegazione dei fenomeni (ma non per l'intero della storia), dalla legalità causale.

Ogni tentativo di spiegare i fatti empirici tramite un metodo come quello della vecchia filosofia della storia speculativa finisce per fallire, perché trae il suo contenuto da una realtà che pretenderebbe di spiegare, risolvendosi in un mero raddoppiamento del reale. Ciononostante, resta giustificata la metafisica storica qui descritta da Simmel, la quale non pretende di offrire una conoscenza fattuale, ma rinvia soltanto ai nostri interessi speculativi, ai nostri bisogni dell'anima. È questo il problema che è posto alla filosofia della storia, *dopo* il necessario tramonto della vecchia filosofia della storia speculativa.

Abbiamo osservato tre diversi rapporti che la filosofia della storia può intrattenere rispetto al suo materiale: essa può portare alla luce la metafisica immanente alla ricerca storica, vale a dire l'impiego di presupposti sovraempirici per la connessione sensata del dato sensibile, che dà soddisfazione a un certo impulso artistico della ricerca storica; essa può fornire un'anticipazione approssimativa della conoscenza fattuale dei nessi causali sotto la forma di leggi storiche, e in tal senso esprime un impulso costruttivo che fornisce un orientamento generale provvisorio che indica la strada che la conoscenza reale può percorrere (o da cui può deviare) per trovare la sua piena soddisfazione posta all'infinito; infine, essa può esprimere il nostro bisogno complessivo di senso e scopo, per cui il materiale preparato dall'istinto artistico e da quello costruttivo costituisce un supporto alla riflessione e alla trasformazione simbolica che la nostra anima vi imprime, lasciandone inalterato il contenuto fattuale, ma fornendovi un significato che la eccede.

Nel caso della formulazione metafisica di leggi storiche resta operante uno scopo conoscitivo – certo posto all'infinito – e le contraddizioni tra diverse leggi esplicative

¹²⁴ Ivi, p. 413.

costituiscono un impulso a una conoscenza più adeguata. Diversamente, nessuna proposizione conferente un senso alla storia può “preparare” una conoscenza effettiva di tale senso. In nessun modo una proposizione sul senso della storia costituisce un gradino di una scala ascensionale verso la conoscenza esatta. Mentre il fine della metafisica costruttiva espressa dalle leggi storiche si trova nella ricerca storica, questa metafisica simbolica resta chiusa nel nostro conferimento di senso.

Infatti, dove si esclude l’impiego di punti di vista di valore o principi sovraempirici quali fondamenti esplicativi della realtà fattuale del singolo avvenimento, la riflessione sul materiale non ha uno scopo scientifico, ma si appaga di sé stessa. Il compito di tale filosofia della storia, quand’anche definita come metafisica, non sarà più, come fu la filosofia della storia speculativa, quello di fornire pseudo-spiegazioni, ma quello di dare espressione a un bisogno di senso.

Per questo motivo, Simmel paragona l’impulso all’interpretazione del senso della storia e l’istinto del gioco¹²⁵. Nel gioco si impiegano degli oggetti di cui non si alterano effettivamente le caratteristiche fisiche (un manico di scopa resta un manico di scopa), che sono tuttavia collegati nella rappresentazione secondo un interesse puramente soggettivo: un manico di scopa si collega al pavimento come simbolo di un cavallo che percorre la prateria.

Anche l’impulso al gioco va però ricondotto a un elemento più originario: «l’essenza del gioco è la simbolizzazione»¹²⁶. La necessità che ha il gioco di stabilire quell’analogia intuitiva tra il manico di scopa e il cavallo esprime al tempo stesso in maniera trasformata e addomesticata impulsi più originari orientati al reale, al movimento, alla lotta, all’ampliamento del sentimento della personalità e del circolo dei sentimenti¹²⁷.

Nel gioco trova soddisfazione simbolica quanto non trova una soddisfazione reale. La metafisica storica è allora da intendere come l’espressione di un rapporto simbolico, perché le relazioni di senso che essa stabilisce all’interno del corso storico, che certo non toccano il contenuto di tale corso storico, ma lo concepiscono come espressione della posizione divina di scopi, oppure alla luce del dispiegamento di determinati valori soggettivi, trovano la loro motivazione nell’interesse e nell’aspirazione a una qualche efficacia sulla realtà.

Gli obiettivi che poniamo alla storia possono essere gli obiettivi che noi stessi ci poniamo e per cui la nostra azione è vivificata, oppure possono esprimere gli esiti che temiamo e a cui riteniamo di dover resistere. L’interesse per un fattore in luogo di un altro può prepararci meglio dinanzi ai motivi per cui riteniamo più essenziale

¹²⁵ Il riferimento al gioco cui Simmel fa appena un cenno evoca in realtà una molteplicità di strade che, dall’eredità della terza *Critica* kantiana e muovendo dalla natura sensibile-spirituale dell’uomo attraversano la tradizione che è stata definita del “kantismo eterodosso” e che trova in Schiller uno dei suoi antesignani. D’altra parte, non si può qui escludere un’incidenza dell’opera dedicata al tema da M. Lazarus, *Über die Reize des Spiels*, Dümmler, Berlin 1883. Uno studio separato potrebbe sondare tali incidenze e offrire un’ulteriore prospettiva di lettura sull’opera simmeliana del 1892.

¹²⁶ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), cit., p. 417.

¹²⁷ *Ibidem*.

adoperarci. Il modo in cui ci rivolgiamo alla storia ci parla sempre di noi come agenti *nella* storia, ci parla delle nostre pretese, delle nostre aspirazioni che sono rimaste insoddisfatte.

L' aspirazione a una soddisfazione che la realtà non fornisce si pone «al di là dell'alternativa di vero e falso»¹²⁸ e ci lascia, se non introdotti all'isola della nostra piena soddisfazione, almeno ancorati alla sua riva, secondo i versi di Goethe riportati da Simmel al principio del terzo capitolo:

«Tu non vai nel regno delle Idee!»
Ma sono conosciuto sulla riva.
A chi non crede di conquistare l'isola
è ben concesso di gettare l'ancora¹²⁹.

¹²⁸ Ivi, p. 421.

¹²⁹ Citiamo dalla traduzione italiana di M. T. Giannelli, in J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, vol. 1. 1, Mondadori, Milano 1989, p. 837.

Conclusioni

La ricostruzione della situazione teoretica post-hegeliana e il rapporto di Simmel con i modelli costituiti dalla *Völkerpsychologie*, dall'*Historismus* e dal neokantismo ha permesso di presentare Simmel, come osservato da Kusch, come «un figlio del suo tempo e parte di una più ampia discussione sulla relazione tra le scienze naturali e le scienze umane, sul ruolo della nuova psicologia (cioè lo “psicologismo”) e della biologia evuzionistica, sul posto dell’analisi filosofica, sul materialismo e lo storicismo, sulla libertà e il determinismo o sul ruolo di considerazioni etiche nella storia, nell’epistemologia o nella metafisica»¹.

Porre Simmel nel contesto della cultura filosofica a lui coeva non significa limitare la portata e l’originalità della sua proposta teorica. L’analisi della prima edizione dei *Problemi della filosofia della storia* ha permesso di riconsiderare, attraverso il prisma della rimeditazione simmeliana, le difficoltà che la riflessione filosofica sulla storia deve incontrare nella modernità. L’opera del 1892 costituisce una prima impostazione di quei problemi sotto una luce diversa, non più ristretta all’ambito della metodologia.

Nelle prime battute della nostra trattazione, abbiamo richiamato un passo di Ernst Troeltsch, che in quest’opera trovava «lo storicismo più desolato, del tutto privo di fede nella vita storica». Nell’ulteriore elaborazione dei suoi *Problemi*, Simmel ebbe di mira precisamente la liberazione da questo storicismo desolato, sviluppando ulteriormente il riconoscimento della potenza creatrice dello spirito umano. Ci sembra, tuttavia, che il travaglio di questa prima redazione sia meritevole di considerazione proprio per le tensioni che l’attraversano e che la rendono sfuggente ad ogni facile definizione sulla base di etichette preconcrete.

Simmel procede, certo, a una discussione logico-metodologica sul problema della conoscenza storica. Tuttavia, la forza della sua proposta teorica sta proprio nella riconduzione dei mezzi della conoscenza storica e dei suoi metodi al loro fine, vale a dire alla loro corrispondenza con determinati bisogni generalmente umani. Cosa resta della filosofia della storia dopo il congedo dalla filosofia della storia speculativa? Restano *problemi*. Per questo risulta anche difficile, in queste conclusioni, dire quale sia l’approdo cui giunge Simmel. Perché più che una risposta al problema della

¹ M. Kusch, *Georg Simmel on Historical Understanding*, cit., p. 35 (tr. mia).

filosofia della storia conta la messa in luce delle domande che essa deve affrontare. Cosa vogliamo dalla storia, cosa vogliamo dalla riflessione sulla storia? Chi è l'uomo che riflette sulla storia e in essa pone le proprie attese? Questi sono i *problemi* della filosofia della storia.

Come riflessione metodologica, o come preparazione di un sapere che ancora non c'è, o anche come meta-riflessione che riguarda sé stessa come espressione di un interesse, la filosofia della storia di Simmel appare tutt'altro che la vecchia filosofia della storia speculativa. Nella lunga storia di quella, dalle sue origini teologiche alla filosofia hegeliana, ci si proponeva in diversi modi di restituire una formula che aprisse le porte del mondo umano alla piena comprensibilità del suo funzionamento, del suo senso e del suo fine. Ora, se la riflessione filosofica sulla storia ha dovuto prendere atto del cedimento di quelle costruzioni speculative, la filosofia della storia può sussistere soltanto mutando il suo volto. Essa non è la narrazione di un procedere sicuro lungo un percorso prescritto, ma la posizione sempre rinnovata di problemi rimasti irrisolti. La filosofia della storia non ci mostra più la figura scintillante della salvezza garantita, ma costituisce l'espressione di un'insoddisfazione reale che non si lascia sopprimere.

Indice dei nomi

- Accarino, Bruno 92n
Agostino d'Ippona 48
Andolfi, Ferruccio 88n
Antoni, Carlo 33n
Aristotele 62, 83
Arnold, Wilhelm 39
Aron, Raymond 12, 43, 79, 121
- Babeuf, François Noël 22n
Banfi, Antonio 12
Bastian, Adolf 46, 65, 66
Beiser, Frederick 14, 78n, 87n, 115, 116, 132, 144n
Bianco, Adele 33n
Bianco, Franco 33n
Bismarck, Otto von 7
Böckh, August 18, 33
Bohr, Jörn 14n
Bondi, Davide 20, 21n
Bosi, Alberto 24n
Buckle, Henry Thomas 36
- Cacciari, Massimo 13
Cacciatore, Giuseppe 36
Caianiello, Silvia 116n
Cesca, Giovanni 67, 69
Chang,, Tsun-Hwa 51n
Clemente Alessandrino 48
Cohen, Hermann 69
Comte , Auguste 48, 105
Croce, Benedetto 11, 28n, 130n
Cunico, Gerardo 13n
- Dahme, Hans Jürgen 70n, 76n, 82n
Dal Lago, Alessandro 13
- Dante Alighieri 67, 80, 81, 89n, 90
Darwin, Charles 66, 68
D'Anna, Vittorio 13, 73, 76, 77, 78, 79n, 95n
D'Anna, Giuseppe 91n
Di Castro, Mirella 66n
De Negri, Enrico 19n
De Toni, Gian Antonio 41n
Demarta, Giovanni Battista 41n
Descartes, René 42, 44, 60
Di Cesare, Donatella 20n
Dilthey, Wilhelm 8n, 9, 10, 12, 17, 24, 25n, 32-50, 57, 58, 60, 61, 79, 91, 94, 101-107, 115, 125, 142
Droysen, Johann Gustav 65, 116n
Du Bois-Reymond, Emil 127, 128n
- Endell, August 13n
Erdmann, Benno 67
Eschilo 81
- Fichte, Johann Gottlieb 56, 59
Fidia 81
Fiorentini, Paola 66n
Fischer, Kuno 33, 51
Flügel, Otto 34n, 87n
Formaggio, Dino 13
Fourier, Charles 22n
Frisby, David 7n, 70n, 88n
- Gabler , Georg Andreas 19
Galasso, Giuseppe 130n
Gans, Eduard 25n
Gassen, Kurt 66n
Giacometti, Simona 73n, 75, 77, 79

- Giannelli, Maria Teresa 150n
Gillis, Julius 67, 68
Goethe, Johann Wolfgang 7, 8, 14n, 48, 70n, 150
Grassi, Elena 66n
Grimm, Jacob 18
Grimm, Hermann 65, 80
- Harms, Friedrich 65
Hartenstein, Gustav 21n
Hartung, Gerald 14n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8, 9, 17, 19, 20, 24, 25, 32n, 33-36, 39, 46, 48, 54n, 60, 90n, 130n, 144, 151, 152
Helmholtz, Hermann 66, 67, 134
Herbart, Johann Friedrich 9, 19, 20, 21, 23, 29, 33, 34, 35, 38, 39, 51, 85, 87n, 98n, 118, 125, 130n
Herder, Johann Gottfried 48, 130n
Heyse, Karl Wilhelm Ludwig 19
Humboldt, Wilhelm von 18, 19n, 20n, 31, 35, 48, 89n, 90n, 115,
Humboldt, Alexander von 18
Hume, David 42, 84, 85
- Johach, Helmut 91n, 101n
- Kant, Immanuel 9, 10, 12, 20n, 29n, 30, 41, 42, 51, 52, 53, 56, 63, 64, 66, 67-79, 80n, 83, 86, 87, 90n, 91, 92, 95, 97n, 110, 117n, 134, 149n, 151
Kehrbach, Karl 34n, 87n
Kepler, Johannes 127
Knies, Karl Gustav Adolf 11, 39, 114n
Koenig, Heike 14n
Köhnke, Klaus Christian 14, 51n, 65n, 67n, 68, 82n, 105n
Kusch, Martin 14, 78n, 83n, 151
- Laas, Ernst 67, 69n
Landmann, Michael 66n
Langbehn, Julius 88n
Lange, Friedrich Albert 51, 68
Laplace, Pierre-Simon 127, 128n
Lask, Emil 9n, 98n, 99n
Lasson, Adolf 65
Laßwitz, Carl Theodor Victor Kurd 67, 68
- Lazarus, Moritz 9, 11, 17-36, 39, 51, 63, 65, 66, 67, 77n, 79-82, 82n, 88-90, 98, 99, 101, 130n, 149n
Le Bon, Gustave 113
Lessing, Hans-Ulrich 34, 35
Lessing, Gotthold Ephraim 48
Lichtblau, Klaus 88n, 102n
Liebmann, Otto 51
Lilienfeld, Paul von 105
Locke, John 42, 44, 60
Lotze, Hermann 51
Ludovici, Umberto 66n
Lukács, György 13, 14n
- Magnano San Lio, Giancarlo 41n
Mamelet, Albert 12
Marini, Giuliano 25n
Marini, Alfredo 34n
Massimilla, Edoardo 20n, 25n, 90n
Meinecke, Friedrich 11, 33n, 134n
Meschiari, Alberto 18n, 19n, 25n, 28, 30, 32n, 36n
Michel, Karl Markus 19n
Michelet, Karl Ludwig 19
Migliucci, Mario 66n
Mill, John Stuart 36
Moldenhauer, Eva 19n
Mommsen, Christian Matthias Theodor 65, 118
Monceri, Flavia 8n
Mondella, Felice 134n
Mora, Francesco 66n
Morrone, Giovanni 9n, 28n, 29n, 51n, 52n, 57, 59, 63, 64n, 98n, 99n, 118n
Müller, Johannes Peter 134n
- Natorp, Paul 78n
Negri, Antonio 33n
Nelson, Eric Sean 91n
Newton, Isaac 90, 127, 131, 134
Nietzsche, Friedrich 8n, 88n, 141
- Ortega y Gasset, José 14n
- Pala, Alberto 134n
Platone 81, 83, 90, 95, 99n, 122, 144
Podoksik, Ephraim 70n

- Rammstedt, Otthein 66n, 82n, 105n
Rammstedt, Angela 66n
Ranke, Leopold von 33, 118
Rickert, Heinrich 9n, 12, 63, 98n, 99n
Ritter, Karl 18, 33
Roscher, Wilhelm 11, 39, 114n
Rossi, Pietro 11n, 13, 58n, 78n
Rousseau, Jean-Jacques 22n
Ruggeri, Davide 101n
Russo Krauss, Chiara 19n, 20n, 90n
- Saloni, Alberto 87n
Schäffle, Albert Eberhard Friedrich 105
Scheffler, Karl 13n
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 60
Schiller, Johann Christoph Friedrich 74, 149n
Schleiermacher, Friedrich 33
Schmoller, Gustav von 101
Schnädelbach, Herbert 17
Schullerus, Erwin 66n
Sigwart, Christoph 51
Simmel, Georg 7-15, 17, 25n, 65-152
Smith, Adam 39
Sombart, Werner 13n
Spencer, Herbert 12, 105, 122
Spinoza, Baruch 19, 60
- Squicciarino, Nicola 7n
St Simon, Claude-Henri de 22n
Steilen, Felix 14
Steinbach, Tim-Florian 14n
Steinthal, Heymann 9, 11, 17-22, 25, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 51, 66, 67, 79, 80, 82-91, 101
Sternheim, Felix 13n
- Tessitore, Fulvio 25n, 32n, 43
Tönnies, Ferdinand 11, 141n
Trautmann-Waller, Céline 34n
Treitschke, Heinrich von 65
Trendelenburg, Friedrich Adolf 19, 19n, 33
Troeltsch, Ernst 12, 12n, 151
Tuboly, Adam Tamas 14n
- Vaihinger, Hans 69n
Valagussa, Francesco 70n, 80n
Vico, Giambattista 48, 115, 117, 130n
Vozza, Marco 97n
- Weber, Max 8n, 11, 25n, 102n, 114n
Windelband, Wilhelm 9n, 10, 11, 12, 17, 28n, 51-64, 69n, 78, 87, 129n, 146
- Zeller, Eduard 65-67

STUDIES IN NEO-KANTIANISM

Following the post-idealist identity crisis and the advent of nihilism, which dominated the European cultural scene after

the fall of the great systems of thought, philosophy underwent a decisive transformation under the impetus of a movement that rallied its best minds around the famous call “zurück zu Kant!”. This call had first been uttered by Eduard Zeller and then resounded throughout Europe, and soon found its place in the strongholds of scholarship which were the Universities of Heidelberg, Freiburg and Marburg, where various schools of thought took shape, united by the intention to meet the intellectual challenges of the present day with renewed forms of criticism. Prominent representatives of these schools, among them Windelband, Rickert and Lask in the Baden school, Natorp, Cohen and Cassirer in the Marburg school to name only the most famous, sparked a radical redefinition of the European philosophical and cultural scene in the 20th century and impacted disparate fields of study: from the theory of knowledge to aesthetics, from anthropology to the doctrine of values, the breadth of the horizons unlocked by the work of these authors became a cardinal reference point for successive generations of philosophers. The crucial role that this movement played in the genesis and development of twentieth-century philosophical thought is examined in the series *Studies in Neo-Kantianism*, whose goal is to provide an international platform for contributions from leading scholars in this current. Specifically, the series aims to collect historical-philosophical studies written in the major European languages with the purpose of investigating the multiple forms that neo-Kantianism has assumed, while remaining open to the thematization of the impact of this school of thought on the methods of the various cultural sciences, without excluding from its scope more explicitly theoretical works that highlight the contemporary relevance of certain issues raised by this current. The series also intends to include editions and translations of classic Neo-Kantian texts. In this mission, the series has a clear international vocation, strengthened by the collaboration with the Centre for Studies in Neo-Kantianism at the Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen-Nürnberg. In keeping with the work of investigation and dissemination promoted by the research centre, the series seeks to restore the spirit of Neo-Kantianism by bringing together specialised works that are the fruit of international collaboration between leading scholars in this current of thought.

1. *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*, edited by Giovanni Morrone and Roberto Redaelli
2. *Costellazione Max Weber. Studi in onore di Edoardo Massimilla*, a cura di Giovanni Morrone, Chiara Russo Krauss, Domenico Spinosa, Roberta Visone
3. Francesco Pisano, *Logica vivente. Studio sulla Logik di Christoph Sigwart*
4. Salvatore Favenza, *Morte e trasfigurazione della filosofia della storia. Il giovane Georg Simmel tra Völkerpsychologie, Historismus e neokantismo*

Questo studio è dedicato alle riflessioni del giovane Georg Simmel (1858-1918) sulla conoscenza storico-sociale e sulla filosofia della storia, rapportandole a tre modelli del pensiero post-hegeliano: la *Völkerpsychologie* di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, l'*Historismus* di Wilhelm Dilthey e il neokantismo di Wilhelm Windelband.



Questi autori avevano cercato di giustificare una trattazione scientifica dei fenomeni culturali e sociali da prospettive diverse, considerando la filosofia della storia speculativa superata dal rigoglioso sviluppo delle scienze particolari che si era prodotto dall'inizio del XIX secolo.

Ma anche se la vecchia filosofia della storia di stampo speculativo era ormai crollata, il pieno congedo dall'eredità della metafisica restava ancora un compito difficile da assolvere. Quest'eredità riemerge nei grandi modelli della riflessione post-hegeliana, dimostrando quanto la filosofia della storia sbrigativamente data per morta continui a esprimere un bisogno umano di senso che chiede di giungere a espressione.

Sotto questa luce, l'opera di Simmel dedicata a *I problemi della filosofia della storia* (1892) appare come un'indagine sulla persistenza della filosofia della storia e sul suo mutamento di funzione. Quest'ultima non è più la narrazione di una salvezza garantita, ma l'espressione filosofica di problemi che gli esseri umani viventi nella storia continuamente rinnovano.

ISBN 978-88-6887-188-8



9 788868 871888