

STUDIES
IN
NEO-KANTIANISM
10

Tra criticismo e dialettica

**Sulla rinascita dello hegelismo
nel neokantismo sud-occidentale**

Sabato Danzilli

Federico II University Press
fedOA Press

STUDIES IN NEO-KANTIANISM/10

SERIES EDITORS

Giovanni Morrone Università della Campania “L. Vanvitelli”

Roberto Redaelli Università degli Studi di Milano

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 Universität Paderborn

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

Tra criticismo e dialettica : sulla rinascita dello hegelismo nel neokantismo sud-occidentale / Sabato Danzilli. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 378 p. ; 24 cm. – (Studies in Neo-Kantianism ; 10)

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

ISBN: 978-88-6887-408-7

DOI: 10.6093/978-88-6887-408-7

Questo lavoro origina da una tesi di dottorato discussa il 29 luglio 2025 nell'ambito di una cotutela tra l'Università degli Studi di Catania e la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, sotto la supervisione dei professori Santo Burgio e Peter König, con il seguente titolo originale: *Tra criticismo e dialettica: studio sulla logica della conoscenza storica nel neokantismo di Wilhelm Windelband.* / Diese Arbeit geht aus einer Dissertation hervor, die am 29. Juli 2025 im Rahmen einer Cotutelle zwischen der Universität degli Studi di Catania und der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg unter der Betreuung der Professoren Santo Burgio und Peter König verteidigt wurde, mit folgendem Originaltitel: *Zwischen Kritizismus und Dialektik: Eine Untersuchung zur Logik historischer Erkenntnis im Neukantianismus Wilhelm Windelbands.*

All books published in this series are subject to full peer review prior to final acceptance.

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Catania (Piano di incentivi per la ricerca di Ateneo 2020-2022, Progetto EUROAD – EUROpa trADita: genealogie, visioni, conflitti e saperi).

© 2026 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

Sabato Danzilli

Tra criticismo e dialettica

*Sulla rinascita dello hegelismo
nel neokantismo sud-occidentale*

Federico II University Press



fedOA Press

Indice

Presentazione, di Corrado Giarratana e Giovanni Morrone	13
Introduzione	15
Capitolo 1. Kuno Fischer come maestro della Scuola del Baden	33
1. La riflessione storiografica di Fischer	39
1.1. La concezione della storia della filosofia: cosa significa scrivere una storia della filosofia?	39
1.2. Kant, Hegel, l'idealismo	45
1.2.1. L'unità del pensiero kantiano	46
1.2.2. Interpretazione di Hegel	48
2. Logica e metafisica: logica e storia della filosofia tra Fichte e Hegel	50
2.1. Lo scopo della logica	56
2.2. Excursus sulla storia della logica secondo Fischer	66
2.2.1. Aristotele, la nascita del concetto e il sistema dello sviluppo	68
2.2.2. Evoluzione della logica dell'idealismo	72
2.2.3. Dopo Hegel	77
2.3. Posizione della logica nel sistema della filosofia. Sviluppo e dialettica	78
2.4. La dialettica e i suoi critici	83
2.5. Riflessioni conclusive sulla logica	89
3. La disputa con Trendelenburg sull'Estetica trascendentale	94
4. Conclusioni	97
Capitolo 2. Gli anni di apprendistato di Wilhelm Windelband	99
1. Tendenze più recenti della ricerca storiografica	102
2. L'inizio della produzione storiografica: la <i>Storia della filosofia moderna</i>	105
3. Tra epistemologia e psicologia	117
4. <i>Über die Gewissheit der Erkenntnis</i> : la certezza della conoscenza	120
5. La psicologia dei popoli: <i>Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte</i>	127
6. Gli anni di Zurigo	134
7. Conclusioni	140
Capitolo 3. Cultura, storia e logica della storia in Windelband	143
1. Introduzione	143
2. Dalla psicologia al normativismo: l'evoluzione del pensiero di Windelband	148

3. Il significato di “filosofia” come significato del ruolo culturale della scienza	159
3.1. Causa e causalità da Aristotele a Kant	159
3.2. <i>Was ist Philosophie?</i> : la riflessione epistemologica	164
3.2.1. Nascita della filosofia e nascita della scienza pura	167
3.2.2. Sulla <i>Repubblica</i> platonica	172
3.3. Scienze di leggi e scienze di eventi	181
4. <i>Kulturphilosophie</i> e logica	189
4.1. Sistema delle categorie e classificazione delle scienze	193
5. Per concludere su scienza e logica della filosofia	208
6. Verso un nuovo concetto di cultura	212
6.1. Il Novecento di Windelband: Kant, Fichte e la riflessione sulla cultura	213
6.2. Un <i>factum</i> della conoscenza storica?	217
6.3. Un circolo ermeneutico?	220
7. Conclusioni	223
 Capitolo 4. Significato e fine della storia della filosofia	 227
1. Introduzione	227
2. <i>Quid est veritas?</i>	229
3. Storia, storia della filosofia e filosofia	233
3.1. Sul ruolo dello scienziato storico	237
3.2. Schiller, Kant e la trasformazione dell’ <i>Universalgeschichte</i> in <i>Kulturgeschichte</i>	244
3.3. Filosofia della storia di Windeband e filosofia della storia hegeliana e neohegeliana	251
3.4. Storia della filosofia come storia della razionalità occidentale	259
4. Sul rapporto della filosofia con la sua storia	262
4.1. L’analisi di Troeltsch	265
4.2. Filosofia della storia e storia della filosofia	267
4.3. Filosofia della storia come metafisica pratica	281
4.4. Il significato del “fenomenalismo” di Windelband	282
5. Verso Hegel? Filosofia della cultura e storia della cultura	283
5.1. Il rinnovamento dello hegelismo	285
5.2. <i>Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus</i>	290
6. Conclusioni	293
 Capitolo 5. Su Emil Lask come interlocutore ideale di Wilhelm Windelband	 299
1. Il <i>Fichtebuch</i> e la dialettica tra universalismo e critica	300
2. La <i>Rechtsphilosophie</i> e il mondo della cultura	305
3. <i>Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft?</i> e la svolta nella scuola del Baden	311
4. La <i>Logik der Philosophie</i> e la <i>Lehre vom Urteil</i>	312
 Capitolo 6. La rosa nella croce del presente: alcuni momenti della Heidelberger Schule	 315
1. Caratteri generali dello “hegelismo di Heidelberg”	315
2. Hermann Glockner e la storia dello hegelismo	316
3. Caratteri sociologici della Heidelberg di inizio ’900	322
4. “Intorno a Windelband”: il circolo dei <i>Logosler</i>	324
5. La fine dell’“idealismo culturale”: ultimi sussulti della <i>Kulturphilosophie</i> neo-kantiana	332
5.1. La filosofia dei valori di Bruno Bauch	334

5.2. <i>Geschichte als Wissenschaft</i> : un'opera dimenticata	340
6. Estetica, etica, dialettica, nuove direzioni: György Lukács	343
7. La <i>Theorie der Dialektik</i> di Jonas Cohn	346
Conclusioni	353
Bibliografia	355
Indice dei nomi	373

*A mia madre Libera
e a mio padre Giuseppe*

Secondo l'analisi kantiana, il rispetto della legge morale equivale alla negazione – «abbattimento», dice Kant addirittura – dell'amore e dell'opinione esagerata di se stessi; all'umiliazione del proprio giudizio in quanto proprio, danno inflitto alla presunzione e alla stima di sé in quanto «precedono l'accordo con la legge morale». Il rispetto si accompagna al dispiacere perché tocca se stessi nella propria affermazione. Unito alla obbedienza al comando morale, il rispetto appronta in Kant il cittadino dello Stato mondiale che deve fare funzionare scuole, uffici, fabbriche, ospedali e prigioni; 'fare il proprio dovere', non adempiere alla verità. Il «*travailler sans raisonner*» di Candide anticipa il primato della ragion pratica [...]. Bisogna lavorare, prescindendo dalla verità. [...] Lo sganciamento della verità dal timore, questo e non altro è il primato della ragion pratica: la verità diventa secondaria.

(Manlio Sgalambro, *La morte del sole*, prima parte, §6)

Possiamo dire, riferendoci a Marx, che il nostro mondo si è fatto filosofia, o più precisamente, che Hegel si è compiuto davanti a noi, è divenuto il nostro mondo: il mondo è divenuto hegeliano nella misura in cui Hegel era una verità in grado di divenire mondo. [...] Tuttavia, la lezione della storia è indiscutibile: Hegel divenuto è la decomposizione di Hegel.

(Louis Althusser, *Il contenuto in Hegel*, introduzione)

Presentazione

CORRADO GIARRATANA, GIOVANNI MORRONE

«Dovremmo finalmente smettere di filosofeggiare come se questo potente spirito non fosse esistito» scriveva Jonas Cohn nel 1923. Il “potente spirito”, neanche a dirlo, era quello Hegel con il quale il movimento neokantiano aveva intessuto un rapporto complesso e ambivalente, fatto di repulsioni e di tacite adesioni, di netti distanziamenti ma anche di rinnovamenti programmatici. Lo studio di Sabato Danzilli si propone di ricostruire la cartografia di questa relazione problematica, ripercorrendo l'intera parabola del neokantismo badense: dal magistero di Kuno Fischer fino agli esiti neohegeliani della giovane generazione neokantiana attiva a Heidelberg nel primo Novecento.

In questo percorso storiografico l'opera di Wilhelm Windelband assume per Danzilli il significato di autentico crocevia di istanze teoriche di mediazione fra criticismo e dialettica. L'autore le indaga in profondità, inseguendole attraverso la logica, la teoria dei valori, la filosofia della cultura e la storiografia filosofica. Questo scavo ermeneutico ha l'indiscutibile merito di lasciar emergere il profilo dell'irriducibile kantismo di Windelband, ma consente anche di rilevare la continuità di motivi filosofici “hegeliani” che attraversa il neokantismo badense.

Il volume si inserisce in una tradizione di studi sul neokantismo ormai decennale che, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, ha contribuito a ricostruire il significato storico-culturale di questa corrente filosofica e a superare progressivamente gli stereotipi che la riducevano a un logicismo psicologizzante, destinato a essere oltrepassato in direzione fenomenologica, neontologica, marxista, esistenzialista ecc.

La critica della razionalità tecnica, affermata con sempre maggior vigore nei decenni nevralgici successivi alla catastrofe della Grande Guerra, guardava con sospetto al dialogo con le scienze particolari che il neokantismo seppe mantenere, restando fedele alla propria vocazione filosofica e al senso kantiano dei limiti. Fu proprio questa capacità di nutrirsi degli apporti delle scienze particolari e, al tempo stesso, di incidere sulla loro autocoscienza metodica a essere spesso confusa con forme, più o meno ordinarie, di psicologismo e di storicismo.

Anche da questo punto di vista la figura di Windelband è emblematica. Nel suo percorso filosofico egli attraversa quasi per intero la parabola del neokantismo, dalla teoria della conoscenza alla filosofia della cultura, da uno psicologismo culturalistico al rinnovamento dell'hegelismo. Il suo normativismo kantiano si pone sempre come

coscienza critica del proprio tempo, rifiuta la riduzione sistematica e dialoga costantemente con la storia, nella quale egli è convinto che la filosofia debba individuare il proprio “organo”. Ma la coscienza della storicità si accompagna in Windelband alla certezza dell’assolutezza dei valori della cultura e al rifiuto di ogni relativismo, sia di matrice storicistica sia di matrice psicologista.

Molto è stato scritto sulla discontinuità e sulla continuità, sulla coerenza e sulle contraddizioni interne alla *Wertphilosophie* windelbandiana. L’originalità dello studio di Danzilli consiste nell’aggredire criticamente i nuclei teorici fondativi del pensiero di Windelband e di collocarli nell’ambito dello scenario più ampio della storia dell’idealismo trascendentale e delle sue trasfigurazioni. È così che diventa possibile ricostruire una traiettoria storico-problematica che conduce “da Fischer a Kroner”: una traiettoria che, da un lato, porta alla luce gli elementi latenti di continuità del neokantismo badense con l’eredità hegeliana e, dall’altro, ne ricostruisce i contesti di riattualizzazione e le modalità di risignificazione nel primo Novecento.

Il lavoro di Danzilli, che ha preso avvio negli anni di formazione alla ricerca presso il corso di Dottorato in Scienze dell’interpretazione dell’Università di Catania, si inserisce pienamente nel filone di ricerca del progetto *EUROAD (Europa tradita: genealogie, visioni, conflitti e saperi)* del Dipartimento di Scienze Umanistiche dello stesso Ateneo, in particolare all’interno del WP dal titolo *Storiografia e metafisica*, coordinato quest’ultimo dal compianto Collega Giancarlo Magnano San Lio e dedicato proprio alla presentazione di alcuni aspetti della storia culturale europea tra seconda metà dell’Ottocento e Novecento, con attenzione all’area tedesca e alla trasformazione di certuni fondamentali paradigmi storiografici inerenti al rapporto tra filosofia e modernità. In tale contesto, lo studio fornisce un contributo rilevante alla storiografia filosofica dell’Otto-Novecento tedesco. E in definitiva mette a tema – attraverso la lente dell’eredità hegeliana – le trasformazioni profonde che l’idea stessa di filosofia subì in quei decenni cruciali in cui la spinta propulsiva della modernità europea cominciò progressivamente a esaurirsi.

Introduzione

Grazie alla sua introduzione della coscienza storica nella filosofia il pensiero di Hegel continua ancora ad agire laddove viene rifiutato. La ricerca storica della filosofia ritorna essenzialmente alle sue intenzioni, anche quando non si sente di condividere nessuna delle sue acquisizioni fondamentali.

(Wolfgang Wieland, *La fisica di Aristotele*)

A metà del XIX secolo nelle facoltà tedesche di filosofia avviene una svolta di grande significato storico. In seguito al fallimento dei moti rivoluzionari del 1848-49 e allo sviluppo dirompente delle scienze naturali e della tecnologia si diffonde un movimento filosofico che fa del ritorno a Kant la propria bandiera. Nella storiografia ottiene successo l'icastico motto «*es muß auf Kant zurückgegangen werden!*», il «bisogna ritornare a Kant» che nel 1865 Otto Liebmann ripete in conclusione di ogni capitolo del libro *Kant und die Epigonen*¹. Il clima filosofico favorisce la risonanza di tale lavoro. Esso era stato preparato infatti negli anni precedenti da celebri prese di posizione su Kant di Kuno Fischer, che di Liebmann era stato maestro, e di Eduard Zeller², nonché da una numerosa serie di autori, che a partire dagli anni '50 avevano riletto il kantismo alla luce delle nuove scoperte delle scienze naturali³. Nelle sue diverse tendenze, il nascente neokantismo comprende se stesso come un allontanamento dai risultati e dai presupposti della metafisica idealistica.

¹ Liebmann 1912 [1865], 96, per la prima occorrenza.

² Fischer 1906 [1860], Zeller 1877 [1862], con i loro interventi sulla teoria della conoscenza kantiana, indirizzarono il primo movimento neokantiano verso un interesse prioritariamente epistemologico. Tale priorità era intesa, però, in maniera differente tra i due pensatori: più fedele all'idealismo trascendentale quella di Kuno Fischer, più metodologica quella di Eduard Zeller. Vd. infra, nota 55 del cap. I.

³ La ricezione di Kant da parte di autori quali Hermann von Helmholtz e Friedrich Albert Lange si caratterizzava per un'interpretazione psico-fisiologica delle forme *a priori*, legando l'apriorismo kantiano alle strutture sensoriali e nervose. Helmholtz già negli anni '50 del XIX secolo aveva sviluppato un kantismo «fisiologico» che influenzò il neokantismo di Lange, il quale nella *Geschichte des Materialismus* (1865) sostenne che la fisiologia degli organi di senso costituiva «il kantismo sviluppato o giustificato». Cfr. Ferrari 2006, in particolare 195-196.

Il movimento neocritico prende le mosse, come già il suo mentore Kant, dall'indagine sulla possibilità e sui fondamenti della conoscenza. A lungo i suoi scopi, e i suoi esiti, sono stati racchiusi nella stretta, rigorosa, cerchia della speculazione gno-seologica ed epistemologica.

Tale delimitazione del ruolo della filosofia era rivendicata da parte degli esponenti neokantiani, o al contrario vissuta come una gabbia da cui liberarsi. Il rifiuto di questa limitazione del ruolo della filosofia era sostenuto già da alcuni contemporanei di diverso approccio: la critica storicistica, di Wilhelm Dilthey o Ernst Troeltsch, o quella *sui generis* fenomenologico-esistenzialista di Martin Heidegger⁴.

La correttezza storiografica di tali interpretazioni non si può valutare tuttavia sulla comprensione che un autore ha della propria opera e del proprio tempo, che essa sia genuina, o indirizzata a obiettivi polemici, di politica culturale, o ad altre motivazioni contingenti. Ricostruire queste ultime a posteriori è possibile solo sulla base delle tracce lasciate allo sguardo storico ricostruttivo dalla loro sedimentazione documentaria e dalla loro storia degli effetti. Un lavoro storiografico deve rilevare la posizione di un autore nel suo contesto storico-culturale e le sue relazioni biografiche e intellettuali. Chi intraprende una ricostruzione storica si trova perciò in una posizione ambigua, da un lato opera in un contesto per così dire "asettico", in quanto è ormai sbiadito il colore della visione diretta e non è possibile poter sentire la "brezza" dello spirito culturale oggetto dell'indagine; dall'altro, indossate le vesti di laboratorio, costui può disporre di strumenti euristici che gli permettono un'analisi complessiva, impossibile ai protagonisti del suo studio e ai loro contemporanei. La ricostruzione storico-filosofica ambisce pertanto a qualcosa di più di una semplice dossografia, o di una ricostruzione filologica, per far risaltare nelle fonti documentarie i motivi e i richiami interni di un sistema di pensiero.

Le due scuole che vengono maggiormente ricordate della vasta costellazione neokantiana sono quella marburghese e quella sud-occidentale, che fece perno tra Heidelberg, Friburgo e Strasburgo, dove operarono i suoi principali interpreti. Per quanto riguarda la prima si è già iniziato da tempo a fare luce su legami e filiazioni con la stagione dell'idealismo tedesco, sia per il versante fichtiano, sia per quello hegeliano⁵. L'operazione non è stata compiuta invece per il movimento neokantiano sud-occidentale, se non per timidi e recentissimi abbozzi⁶.

Questo lavoro muove nella sua ideazione e nella sua elaborazione dalla presa d'atto delle tracce e delle influenze hegeliane che attraversano il neokantismo badense, dal suo sorgere al suo declino. Non si tratta di un'idea inedita: che esistesse un

⁴ Sia da parte storicista, sia da parte di altre correnti quali la fenomenologia, il neoidealismo, il marxismo, il movimento neokantiano è stato sovente accusato di riduzionismo epistemologico, ossia di ridurre la complessità della condizione umana a un soggetto conoscente senza corpo, e senza storia. Alcune critiche classiche sono Cassirer e Heidegger 1990; Heidegger 2002 [1987]; Dilthey 2007 [1883]; Troeltsch 1991 [1922].

⁵ Cfr. almeno Damböck 2017; Munk 2005.

⁶ Ad es. i recenti Krijnen 2022b sul "concetto di definizione" neokantiano, nonché Krijnen 2025 oltre a Páez Bonifaci 2023.

legame sotterraneo tra di esso e il successivo neohegelismo era già stato ipotizzato da interpreti della prima parte del secolo scorso, quale Ernst Troeltsch, Siegfried Marck, e qualche decennio dopo da due autori che avevano compiuto a Heidelberg una parte importante della propria maturazione intellettuale, ossia György Lukács e Richard Kroner, i quali, pur con giudizi di merito diversissimi, riconoscevano entrambi in Wilhelm Windelband, capostipite della scuola neokantiana sud-occidentale, un ruolo fondamentale nella rinascita hegeliana in Germania⁷.

Una possibile paternità di Windelband rispetto al neohegelismo può essere tuttavia dedotta dall'analisi di quanto egli sostiene nei testi valorizzati da questi autori, a condizione che tale paternità sia intesa in senso funzionale. Ciò significa che le opere di Windelband dei primi due decenni del Novecento hanno svolto una funzione storica rilevante: esse hanno restituito piena legittimità accademica allo hegelismo, in particolare come strumento di indagine sul significato della cultura e sulla storia della filosofia. Come già accennato, questa funzione può essere ricostruita e attribuita solo a posteriori.

Dal volume di Klaus Christian Köhnke *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, uscito nella sua prima edizione nel 1986, che ha contribuito energicamente a ricalibrare gli studi neokantiani, si sono ricavate due tesi interdipendenti, utili alla ricerca che qui si propone:

- 1) Il neokantismo sorse *contro* Hegel ma anche *attraverso* Hegel, riadattandone dei presupposti in chiave epistemologica. Figure liminari come Kuno Fischer (non a caso biografo sia di Kant sia di Hegel) agirono da *trait d'union*, trasponendo la dialettica nella critica della conoscenza⁸.
- 2) L'eredità hegeliana operò per *via negativa*: il rifiuto programmatico della metafisica spinse a recuperare, sotto altra forma, strumenti concettuali (es. la totalità e la storicizzazione delle categorie), depurati dalla sistematica hegeliana ma conservati come schemi operativi⁹. Si noti come corollario che tali schemi operativi devono essere, per risultare *funzionanti*, *connessi* tra loro e *necessari*. Nel corso della ricerca si vedrà che i più rilevanti riguardano la storicizzazione delle categorie, e, ancor di più, l'interpretazione della temporalità. Si mostrerà già dal capitolo iniziale su Kuno Fischer che tale interpretazione diverge profondamente tra kantismo e hegelismo¹⁰. Per Hegel, infatti, la temporalità non è solo successione cronologica (il "tempo trascendentale" kantiano), ma una struttura del concetto: è il movimento interno attraverso cui il sapere si costituisce. Da qui l'idea che la scienza e la storia si fondino sul medesimo principio, quello dello sviluppo dialettico del concetto. La logica hegeliana contiene in sé elementi di una "dottrina della scienza", ossia di un pensiero che tenta di comprendere la razionalità del processo conoscitivo nel suo sviluppo interno, frainteso dal

⁷ Lukács 2011 [1954]; Kroner 1961; Marck 1931.

⁸ Köhnke 1993 [1986], 195 e sgg.

⁹ Vd. Köhnke 1993 [1986], 9-19.

¹⁰ Si vd. De Giovanni 1970, in particolare 31-33.

movimento neokantiano quale un inglobamento indebito e “panlogistico” della temporalità nella totalità logica¹¹.

Il lavoro analizza la mediazione del pensiero hegeliano nel neokantismo sud-occidentale, ovvero cerca di ricostruire la modalità in cui Hegel viene reinterpretedo, filtrato e rifunzionalizzato al fine di risolvere i problemi aperti dal criticismo; in altri termini, ricompone la genealogia di uno “Hegel neokantiano”, che non coincide con Hegel stesso, ma rappresenta una figura storica e concettuale determinata dalla prospettiva critica di autori quali Fischer, Windelband o Kroner. Non è in gioco, pertanto, la ricerca di un “vero Hegel” la cui essenza sopravviva nel neokantismo, un po’ come quel “volgare illustre” che Dante annusava in tracce nei dialetti regionali. L’Hegel dei neokantiani è sempre un Hegel tradotto nel linguaggio del criticismo e oggetto di un uso selettivo e più o meno consapevole. È inoltre uno Hegel “multiforme”, in cui risultano già attive quelle stratificazioni ottocentesche – da Rosenkranz, a Haym, da Schopenhauer, a Fischer stesso – che ne hanno determinato il profilo nella storiografia.

Bisogna evitare, tuttavia, di trascurare altri spunti caratterizzanti il neokantismo sud-occidentale, come il ruolo della rilettura aristotelica di Trendelenburg, o sottovalutando la discontinuità del neokantismo, imbrigliato nel nuovo paradigma scientifico-naturale.

Questo lavoro muove dall’ipotesi che nella filosofia della scuola sud-occidentale si rinvenga un’ontologia, non tematizzata sistematicamente, ma operante in modo implicito. Tale ontologia si articola in forme di idealismo oggettivo, visibili nelle opere di Windelband, Rickert e Bauch. Questi autori, pur affermando l’esistenza oggettiva della realtà indipendente dal soggetto, assegnano alla coscienza trascendentale un ruolo di costituzione dei significati, ma lasciano però nel “materiale” un’eccedenza irriducibile. Tra materiale e coscienza si interpone uno iato non colmabile dalla coscienza, in cui lascia la sua impronta il reale.

Ricostruendo nel secondo capitolo il percorso teorico di Windelband dalla *Völkerpsychologie* alla sistematica dei valori, si osserva la progressiva attivazione della funzione trascendentale, assunta dalla categoria di “valore”. Essa non designa un contenuto empirico o psicologico, bensì il riferimento formale tramite cui il molteplice dell’esperienza storica può essere ordinato e reso intelligibile. L’introduzione dei valori si radica in un’esigenza sistematica ben precisa: quella di individuare un principio regolativo in grado di fondare l’oggettività della conoscenza storica, funzione che, nel sistema hegeliano, era svolta dallo *spirito oggettivo*. Tuttavia, mentre in Hegel lo spirito oggettivo è articolato in forme istituzionali e culturali logicamente e storicamente determinate e dotate di una propria consistenza ontologica, in Windelband esso viene riformulato come principio normativo, quindi trascendentale: non più realtà spirituale effettuale, ma condizione formale di validità. Il momento operativo (*Wirken*) dello spirito hegeliano – inteso come agente della mediazione

¹¹ Ivi, a proposito dell’interpretazione che ne dà Cassirer, ma il discorso vale a nostro avviso nei suoi fondamenti per tutti i principali interpreti neokantiani.

storica – non viene eliminato, bensì trasformato in funzione trascendentale dell'atto conoscitivo. In tal modo, la sostanzialità propria del nesso *Substanz-Subjekt*, centrale nella *Phänomenologie des Geistes*, viene avulsa dal suo contesto speculativo originario: ciò che resta è l'idea di un *Geistige*, ma disincarnato, non più sostanza che diviene soggetto, bensì criterio di intelligibilità posto a fondamento della storia come campo di significazione.

Questa riconfigurazione dello spirituale in chiave trascendentale non costituisce solo un'innovazione interna al pensiero windelbandiano, ma segnala anche un punto di contatto strutturale con alcune componenti del sistema hegeliano, ora però rifunzionalizzate entro i confini del criticismo kantiano. Il confronto sistematico fra la logica hegeliana e le strutture concettuali del neokantismo sud-occidentale si pone infatti sul terreno del passaggio dalla sostanzialità dinamica dello Spirito alla struttura trascendentale della cultura. Tale transizione ripropone, in un registro diverso, la questione dell'oggettività dello spirito nella storia.

Una ricognizione sull'intreccio tra neokantismo sud-occidentale e (neo)hegelismo può seguire pertanto varie vie, di natura logico-teoretica o di natura storico-filosofica e storico-culturale. Si può tentare, come fa ad esempio Christian Krijnen, di identificare analogie e affinità sistematiche tra il sistema hegeliano, in particolare la logica hegeliana, e l'intelaiatura logica e metodologica elaborata da autori quali Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, o Emil Lask¹². Si possono seguire altrimenti alcune categorie chiave nell'uso che ne fanno gli autori presi in esame, vedendo come esse nel loro percorso storico subiscano traslazioni di significato e scopo. Anche un tale orientamento storico può essere tematizzato e svolto in maniere molto differenti: ricostruendo sincronicamente il quadro storico-culturale di un nodo nevralgico e sviscerandolo in tutte le sue declinazioni, oppure seguendo in maniera immanente i temi e i motivi di un sistema di pensiero, cercando di capire perché si è giunti a determinati esiti, rifuggendo tuttavia dall'ipotizzare una necessità logica.

La ricostruzione del pensiero di un autore esige di evitare tanto la tentazione di una genesi endogena, come se le idee germinassero in un *vuoto pneumatico*, quanto l'errore opposto di un contestualismo integrale, che dissolve la forma concettuale nell'ambiente storico. Nella scuola del Baden, questo equilibrio è costitutivo: la validità è sempre riferita a una forma, e tale forma si relaziona a un problema, ma in un contesto storico contingente. È solo nella tensione tra struttura e contingenza che si lascia comprendere il nesso tra produzione teorica e condizione storica. In tal senso, l'epoca agisce non come causa ma come orizzonte di possibilità: condiziona attraverso ciò che in essa è ritenuto ovvio. Per riprendere un'intuizione di Feyerabend, si potrebbe dire che il pensiero si sviluppa non solo contro le proprie premesse, ma

¹² In numerosi studi, Krijnen ha adoperato un approccio teorico volto a evidenziare le limitazioni del neokantismo nel confutare la proposta filosofica hegeliana, soffermandosi su un confronto di entrambi gli approcci filosofici; al di là dei suoi studi meno recenti, cfr. Krijnen 2022a, in cui si dedica ad es. a un confronto teoretico tra la logica hegeliana e l'eterologia di Rickert, o ancora il già menzionato Krijnen 2025, in cui un capitolo è dedicato alla ricezione neokantiana del rapporto tra Kant e Hegel.

anche attraverso ciò che considera “naturale”, ossia non pensabile altrimenti, e che proprio per questo si sottrae alla tematizzazione critica¹³.

L'ipotesi interpretativa di questo lavoro può essere compresa maggiormente con una terminologia mutuata dal campo epistemologico, come il modello dei *programmi di ricerca* di Imre Lakatos. Mutuando il gergo di quest'ultimo, possiamo interpretare il neokantismo, e il neokantismo badense, come un programma di ricerca, il cui nucleo duro – l'estensione del trascendentalismo kantiano alla storia – viene protetto da una cintura difensiva di ipotesi ad hoc, tra cui spicca l'assimilazione critica di alcuni elementi hegeliani. Imre Lakatos ha sviluppato il concetto di “programma di ricerca” come alternativa al razionalismo critico di Popper e alla teoria dei paradigmi di Kuhn. Per Lakatos, un programma di ricerca è una struttura dinamica che organizza e guida l'attività scientifica nel tempo, permettendo di valutare il progresso o il declino di una tradizione teorica. Un tale modello offre una prospettiva utile per analizzare la dinamica del pensiero filosofico, come nel caso del neokantismo, a patto che si adatti al contesto non sperimentale della filosofia e si consideri che la “sconfitta” di un programma filosofico è spesso legata a fattori storico-culturali, e non solo alla degenerazione interna.

Per questa ragione, il ricorso alla nozione lakatosiana di “programma di ricerca” non va inteso come una trasposizione euristica, ma come una *metafora concettuale* nel senso della *Metaphorologie* di Hans Blumenberg: uno strumento che permette di pensare dinamiche teoretiche – l'emersione, la trasformazione, la resistenza di strutture concettuali – là dove un puro concetto sistematico sarebbe prematuro¹⁴. Così inteso, il “programma neokantiano” della scuola del Baden si articola attorno a un nucleo duro – l'estensione del trascendentalismo kantiano alla conoscenza storica e alla validità dei valori – e una cintura protettiva, composta da strategie teoriche volte a neutralizzare obiezioni provenienti dallo storicismo, dal positivismo e da modelli neohegeliani concorrenti. In questo quadro, l'assimilazione selettiva di categorie hegeliane non costituisce un'anomalia, bensì una mossa progressiva¹⁵ che preserva la coerenza e la fecondità del paradigma criticista, come mostrano – ciascuno a proprio modo – Rickert e Lask: il primo tematizzando un “regno del senso” (*Sinnbereich*) intermedio tra valore e fatto, il secondo operando una sintesi sistematica tra logica trascendentale, teoria dei valori e filosofia della storia¹⁶ etc...

¹³ Feyerabend 2024 [1975].

¹⁴ Per una sistemazione del concetto di *metafora assoluta*, cfr. Blumenberg 2013 [1960], in particolare il § 3 sulla differenza tra metafora euristica e struttura concettuale irreversibile.

¹⁵ Si usano qui i termini “progressivo” e “regressivo” non quali espressioni di valore ma in relazione all'utilità o dannosità per la sopravvivenza e per l'operatività del programma.

¹⁶ Per Rickert, cfr. *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892; 3ª ed. ampiamente rivista 1915; 4ª ed. 1921), dove la *Wertbeziehung* è posta come condizione trascendentale della determinazione dell'oggetto storico; e *Geschichtsphilosophie* (1905). Per Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912) sviluppano una teoria del giudizio in cui il valore è costitutivo della struttura di senso; sul rapporto con Hegel e il superamento del dualismo soggetto-oggetto, v. *Rechtsphilosophie* (1905) e l'*Antrittsvorlesung* “Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der

La filosofia di Fischer e la sua concezione di evoluzione storica negli anni '60-'80 dell'Ottocento rappresenta, quindi, un aggiustamento progressivo: integrando la teleologia hegeliana, il programma risponde alle sfide di modelli rivali come lo storicismo e il positivismo, ampliando la propria capacità esplicativa. Al contrario, la formazione di strutture identitarie in una fase successiva della produzione di Windelband e Rickert (ad esempio l'arroccamento sul fenomenalismo, il tentativo di elaborare una sistematica dei valori), o di autori di scuola come Bauch, segna una fase degenerativa, in cui il programma si irrigidisce in difesa identitaria.

Questa lettura metaforica ci permette di comprendere una certa *Hegelianisierung*, che non è un'anomalia, ma assume senso all'interno di un programma che, pur dichiarandosi kantiano, ridefinisce il paradigma criticista facendo perno sulla teoria della storiografia. È lo stesso Windelband a definire nell'*Einleitung in die Philosophie* la storiografia filosofica quale un laboratorio di problemi aperti [*die Werkstätte der philosophischen Problembildung und die Vorbereitung zum System*]¹⁷. La storia deve essere compresa e interpretata come un fenomeno che si inserisce nel corpo pulsante della vita umana. Come insegna Benedetto Croce, infatti, la storia non è la raccolta cronachistica degli eventi passati, ma un campo che prende vita dalla coscienza storica di chi la ricostruisce¹⁸. Per evitare che la storia diventi "mera e morta cronaca", occorre distinguerla dalla semplice registrazione degli eventi, e nel caso della storia della filosofia, dalla dossografia. La cronaca si limita a riportare i fatti. La "storia viva", invece, è quella che si interroga sul significato e il valore dei documenti storico-filosofici. La filosofia e la sua storia sono sempre radicate nella concretezza dell'esperienza storica, in grado di selezionare "ciò che è vivo da ciò che è morto".

L'argomentazione qui proposta presuppone che la storia della filosofia, letta attraverso il prisma del post-kantismo, si configuri come un laboratorio di sintesi tra schemi di pensiero ibridi, e un campo fertile di sperimentazione teorica. Anche la stessa riformulazione in senso epistemologico e gnoseologico della *Wissenschaftslehre* si può intendere come un atto di autoriflessione della ragione, tracciando così alcuni fili di continuità con la riflessione idealistica, nel mutato contesto sociale e culturale. La ricostruzione della presenza nella scuola del Baden di una mai compiuta ibridazione tra Kant e Hegel permette di richiamarsi direttamente alle odierne discussioni sul post-kantismo (si considerino McDowell o Brandom)¹⁹, mostrando remote ra-

Aufklärung" (1905). Per la ricezione e l'autocomprensione della scuola, v. Rickert, *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie* (1931), e la rilettura laskiana nell'ontologia del valore in Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923). Per il "programma di ricerca" Lakatos 1970.

¹⁷ Windelband 1920 [1914], VI.

¹⁸ Ci si riferisce al primo cap. di Croce 2007 [it. 1917, ted. 1915], 11-23.

¹⁹ McDowell e Brandom, pur nella loro distanza, affrontano temi legati alla continua tensione tra il soggetto e il mondo, tra intuizione e concetto, e tra significato e verità. McDowell, con la sua filosofia del "mondo dato" e la sua rielaborazione del kantismo, risponde a questioni ereditate dalla tradizione hegeliana, riabilitando una visione kantiano-hegeliano dove l'esperienza è già concettuale, mentre Brandom esplora come le pratiche linguistiche siano fondamentali per la costituzione del significato, rilanciando in senso pragmatista e di "realismo concettuale" una critica alla separazione

dici di temi ancora scottanti per la *Kant-* e l'*Hegelforschung*. Le “scuole” filosofiche si mostrano come costruzioni spesso retrospettive che nascondono origini ibride. Come ricordava Foucault, la storia delle idee va indagata archeologicamente come una stratificazione di pratiche discorsive in continua riconfigurazione²⁰. Scrivere una storia della filosofia è separabile solo per astrazione dalla teoresi.

Queste considerazioni permettono di porre questioni di ordine storico-problematico che costituiscono vene profonde della cultura filosofica tedesca tra Ottocento e Novecento. Nella nostra ricostruzione hanno agito da direttrici le seguenti questioni:

- 1) Cosa implica la ridefinizione del concetto fichtiano di *Wissenschaftslehre* in un senso logico-epistemologico, usato per delimitare lo spazio proprio della scienza filosofica in rapporto alle discipline positive, nella sempre maggiore specializzazione delle scienze? A esso si collega inoltre direttamente la profonda ridefinizione nel secondo Ottocento, quasi “scomparsa”, della filosofia della natura romantica.
- 2) Nonostante la profonda frattura accennata in apertura, molti autori formati nella scuola hegeliana o nel clima culturale idealistico continuarono a insegnare, pubblicare e influenzare discepoli, talora con notevole risonanza. Occorre determinare la loro influenza sulla rilettura secondo-ottocentesca di Kant.
- 3) La ricezione dell'impianto hegeliano – o idealistico in senso lato – è sempre stata di mera contrapposizione? Se persino un'opposizione radicale implica già un'assunzione di posizione, risulta conseguente pensare che alcuni temi hanno subito una rifunzionalizzazione da parte degli esponenti della scuola del Baden, attraverso mediazioni, interpolazioni o letture spurie.
- 4) Alcune affinità negli esiti tra riflessione neokantiana e riflessione hegeliana (qui per chiarezza una su tutte: la concezione windelbandiana della storia della filosofia come storia dello sviluppo della ragione umana) sono spiegabili in termini meramente analogici²¹?

Il sistema concettuale badense conserva latenti alcuni elementi dell'idealismo post-kantiano. Riconoscere un'influenza latente richiede una proposta interpretativa complessiva del pensiero di un autore, e far procedere a braccetto l'elemento sistematico e quello contestuale dell'analisi. La ricerca si struttura come una ricostruzione immanente, finalizzata a rinvenire alcune strutture profonde dell'argomentazione. Per tali motivi, si è optato per avviare l'analisi con Kuno Fischer, figura liminare spesso estromessa dal canone neokantiano ma celebrata dai contemporanei quale architrave della *Kant-Renaissance* per i suoi innovativi lavori su Kant del 1860. La scelta non è

tra soggetto e oggetto tipica della modernità, in quanto il soggetto è ancorato in pratiche sociali. Cfr. Brandom 2015; McDowell 1994, 1998.

²⁰ Foucault 1999 [1969].

²¹ Si utilizzano i termini “omologia” e “analogia” in relazione all'utilizzo di strumenti concettuali hegeliani nei termini molto ben definiti da De Giovanni 1970, 185-186, ossia per omologia una ripresa funzionale e sistematica che non si limita al semplice utilizzo, analogico, di singoli risultati.

motivata soltanto dal ruolo di Fischer come primo maestro di Windelband e dalla sua prolungata attività all'Universität Ruprechts-Karl di Heidelberg. A essere determinante è soprattutto la sua influenza sulla ricezione successiva di alcune sue letture, sia su Kant, sia su Hegel. Nel caso dell'inconciliabilità tra Kant e Hegel, al di là della coerenza teoretica, la storia della filosofia mostra spesso profonde simbiosi sotterranee tra paradigmi, rinvenibili solo con un bisturi epistemologico atto ad esporre le arterie sotterranee, da cui il pensiero trae linfa vitale. Ci riferiamo qui al concetto di "sviluppo" (*Entwicklung*), e all'interpretazione complessiva di Hegel e alla sua lettura della storia della filosofia, le quali rivelano una transizione non dichiarata dallo hegelismo verso un trascendentalismo storicizzato, destinato a permeare il neokantismo badense. L'opera di Fischer incarna esemplarmente la dialettica tra rinascita kantiana e ricezione hegeliana, mostrando come i due poli non si escludano necessariamente, ma possano compenetrarsi in una sintesi teorica originale.

Il *corpus* fischeriano è profondamente segnato fin dal suo esordio filosofico dallo spirito di sistema hegeliano. Ciò è evidente soprattutto in un'opera quale *Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre* (1852), ampliata nel 1865 in *System der Logik und Metaphysik*, in particolare nell'idea di una "totalità concreta" della ragione storica. Tuttavia, già negli anni '60 dell'Ottocento, Fischer opera una "svolta trascendental-pragmatica" il cui esito più evidente è la *Kritik der kantischen Philosophie* (1883), parte della trattazione su Kant della sua *Geschichte der neueren Philosophie*, in cui la logica della storia hegeliana viene riformulata come "dottrina metodologica della conoscenza", determinando così una storicizzazione e dinamizzazione dell'apparato categoriale kantiano. Fischer reinterpreta consapevolmente la *Wissenschaft der Logik* hegeliana come propedeutica trascendentale. Il *System der Logik und Metaphysik* elabora una "dialettica critica" che trasferisce la logica della mediazione hegeliana nella filosofia neokantiana²². La dialettica hegeliana diviene una "critica kantiana in forma storica". La lettura sud-occidentale di Hegel deve molto a questo paradigma.

Rileggendo le opere della scuola neokantiana sud-occidentale, e di Windelband in particolare, emerge un'appropriazione sotterranea di strumenti hegeliani. Ciò è particolarmente evidente nell'uso windelbandiano del menzionato concetto di *Entwicklung*, ripensato come processo critico-trascendentale, come nella concezione autoesplicativa della storia della filosofia. Questa riconfigurazione non fu marginale ma costitutiva. A tal proposito, Hermann Glockner, tra i principali studiosi di Hegel del Novecento, e allievo di Heinrich Rickert, a cui faremo riferimento nell'ultimo capitolo, distingue una *Hegel-Renaissance*, ossia il rinnovamento degli studi su Hegel e il recupero di alcuni temi, che a cavallo tra Ottocento e Novecento permea la filosofia tedesca, dal movimento neohegeliano vero e proprio, ben più ristretto. Il neokantismo badense ha legami con entrambe le definizioni.

L'indagine si propone in definitiva di problematizzare il paradigma storiografico dell'anti-hegelismo della Scuola del Baden, mostrando invece l'esistenza di una sottraccia proveniente dall'idealismo post-kantiano attiva nella logica dei valori. La

²² Beiser 2014b; Bird 2007.

strategia euristica combina tre assi metodologici interrelati: 1) un esame della riconfigurazione in termini assiologici delle categorie hegeliane nel neokantismo; 2) la verifica della presenza di una *Hegelisierung des Neukantianismus* attraverso lo studio di snodi teorici cruciali come l'epistemologia delle scienze storiche, l'etica teleologica e la storiografia filosofica; 3) l'indagine sul *milieu* heidelberghese di *fin de siècle*, su reti accademiche e opere minori che fungono da incubatore per le mediazioni teoriche.

Il testo segue tutta la produzione di Wilhelm Windelband, con lo scopo di mostrare il sorgere delle tematiche storiche e filosofico-culturali, a partire da tendenze già presenti *in nuce* nei suoi scritti. Non si dimentica qui il lato lotzeano della formazione di Windelband, che per primo emerge e dà i suoi frutti, ma anche questo lato non si può cassare come antihegeliano senza una verifica più profonda, ancora da compiere. In tal modo, il lavoro non intende solo colmare una lacuna storiografica, ma indagare sulla dicotomia tra kantismo e hegelismo, che è cosa diversa dal dedicare tale sforzo ai sistemi di Kant e Hegel stessi. Il neokantismo sud-occidentale ha assorbito e trasformato l'eredità idealistica in un dispositivo teoretico che ha tentato di fornire ancora un'interpretazione complessiva del reale, adattata al proprio clima culturale. Le difficoltà e i limiti a cui tale movimento è andato incontro derivano sia da insufficienze intrinseche al suo impianto sia da precise scelte teoretiche.

Un'ispirazione per la comprensione del movimento idealistico e per la genesi di alcune riflessioni è stata l'opera di Eckhart Förster *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011)²³. Förster ricostruisce il periodo 1781-1806 attraverso una struttura narrativa, in cui Kant, Fichte, Schelling e Hegel dialogano tra loro in una costellazione dinamica. Una lezione feconda risiede nel ruolo assegnato alle figure di mediazione. Come Karl Leonard Reinhold fu il tramite inconsapevole tra Kant e Fichte, o Goethe tra loro due e Schelling, così Kuno Fischer opera una riconversione critica dell'eredità hegeliana, trasformando la *Scienza della logica* in una propedeutica trascendentale. Fischer viene assunto in questo lavoro, pertanto, come una *katalytische Figur* della transizione dall'idealismo hegeliano al neokantismo. Questo approccio ispira direttamente la nostra indagine sul neokantismo sudoccidentale. La *Konstellationsforschung* försteriana – l'analisi delle reti intellettuali come quella che legava Kant a Jacobi e Goethe – trova qui un corrispettivo nello studio dell'ambiente accademico di Heidelberg (Windelband, Lask, Bauch) e delle sue interazioni.

La conclusione di Förster – che vede nella *Fenomenologia* hegeliana non una soluzione definitiva, ma il fiorire dei sistemi idealisti – offre un modello per interpretare il destino del neokantismo. La sua crisi negli anni '20 del Novecento certificata da autori quali Cassirer o Heidegger non è un fallimento, ma l'apertura di un nuovo ciclo di autoriflessione. Basti pensare a Ernst Cassirer, la cui *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), riprende il modello trascendentale per restituirlo come dinamica simbolica, e a Martin Heidegger, che in *Sein und Zeit* (1927) riformula la nozione di storicità recuperandone la profondità ontologica, segnalando così non un tramonto, ma una trasformazione di alcuni presupposti neokantiani. Il Mefistofele

²³ Förster 2018 [2011].

goethiano – a proposito di idealismo tedesco – ci insegnava che tutto ciò che nasce è degno di perire, il che nella storia del pensiero significa che un sistema può rimanere fertile solo trascendendo se stesso²⁴. L'evoluzione del neokantismo sud-occidentale in una filosofia della cultura non è un episodio chiuso. Ogni svolta filosofica è un “atto di tradimento fedele alla tradizione”, un atto di continuità che genera novità attraverso la propria negazione produttiva.

Nell'elaborare questa prospettiva storiografica, si è tenuta presente anche l'opera di Friedrich Tenbruck e Helmut Holzhey, pilastri degli studi sulla cultura filosofica tedesca. Tenbruck, nella sua analisi delle “strutture tematiche profonde”²⁵ ha mostrato come ogni ricostruzione storica sia un atto di decifrazione delle costellazioni simboliche che condizionano la ricezione delle idee e uno scavo archeologico nelle forme di mediazione culturale che plasmano il dialogo tra sistemi. La sintesi qui proposta ne devia tuttavia il percorso in maniera consapevole: mentre Tenbruck valorizza l'autonomia delle ‘costellazioni culturali’ e Holzhey interpreta il neokantismo come un tentativo di sviluppare una filosofia della cultura critica e scientifica, si sceglie qui deliberatamente di connettere queste prospettive: da un lato si riconosce l'auto-organizzazione dei contesti culturali, dall'altro si mette a tema il modo in cui essi reagiscono dinamicamente in risposta a esigenze concettuali interne²⁶.

Così, ciò che questo studio intende mettere in luce è la tensione mai pacificata di una ragione che pretende di darsi come forma autonoma, ma che presenta costantemente “incrostazioni” dei materiali storici, nei gesti interpretativi che la precedono, negli stessi valori assunti come universali. La *kulturelle Vernunft* del neokantismo sud-occidentale non è mai del tutto pura: ogni sua ambizione fondativa si mostra, se messa alla prova, come gesto di legittimazione di una storicità che la eccede e la

²⁴ Il riferimento è al celebre detto di Mefistofele nel *Faust I*: «Denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht» (Vv. 1339–1340, Goethe 1986 [1808], 39). L'affermazione, che a prima vista può apparire come una sentenza nichilistica, assume nel quadro della filosofia classica tedesca un senso dialettico più profondo: ciò che nasce reca in sé la propria necessità di dissoluzione, ma solo attraverso questa *Zugrundegehen* si determina un processo di superamento e di riorganizzazione del concreto. La ragione, in questa prospettiva, non si arresta in una compiutezza statica, ma procede mediante trasformazioni che riformulano continuamente le proprie condizioni di possibilità. In tale senso, la “crisi” del neokantismo negli anni Venti non rappresenta un esaurimento, ma un passaggio di fase, in cui alcuni suoi nuclei teorici – valore, validità, storicità – vengono ripresi e trasmutati di senso in nuove configurazioni, come avviene in Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen*), Lukács (*Geschichte und Klassenbewußtsein*) o Heidegger (*Sein und Zeit*).

²⁵ Cfr. Tenbruck 1990.

²⁶ Devo tuttavia le prime riflessioni sul problema storiografico che attraversa questo volume alle puntuali ricostruzioni e al dialogo-confronto con Giovanni Morrone, e in particolare Morrone 2013 e 2017a, nonché alla discussione sul suo volume su Lask appena apparso per i tipi di Liguori (Morrone 2026). Morrone, nel suo insistere sulle ambiguità dello schema *südwestdeutsch* della *Wertrealisierung*, ha mostrato i limiti dell'universalismo della riflessione neokantiana sulla storia, usando strumenti ricavati da Pietro Piovani e in generale dallo storicismo della scuola napoletana. Tenendo ferma questa lezione, si è tentato piuttosto in questo volume di mostrare che i limiti della riflessione neokantiana sud-occidentale sono non nell'universalismo, ma nei punti in cui quest'universalismo collassa su un concetto di “storico” irriflesso.

rende possibile. Riconoscere la pretesa genetica degli apparenti assiomi normativi è il vero movimento critico.

Pertanto, come Tenbruck vedeva nella storiografia una critica culturale della ragione, il filo conduttore di questo lavoro potrebbe essere individuato in una *critica della ragione culturale*.

* * *

Ci sembra utile svolgere ora alcune osservazioni di carattere metodologico. Nella ricostruzione di una filosofia o di un'epoca dare eccessivo risalto alle rotture e alle evoluzioni rapide costituisce un rischio persistente. Variazioni concettuali e rotture tendono a prevalere sull'attenzione alle costanti, spesso *implicite*, meno visibili e dunque più difficilmente individuabili.

Il lavoro di scavo storico richiede un'analisi stratificata, che parta dall'esame documentario e prosegua nella ricostruzione del tessuto organico in cui la filosofia oggetto d'indagine trova il proprio nutrimento. Questo implica l'identificazione dei vasi e dei nervi che connettono le parti vitali – pensieri, muscoli, organi, opere – al loro contesto vivente. Recisi questi collegamenti, si pone una filosofia sulla tavola settoria della teoresi, analizzando cadaveri, idee irrigidite e incapaci di movimento, in cui è cessato il metabolismo di un organismo intellettuale vivo. Come nell'anatomia comparata, lo storico deve avere l'abilità di distinguere omologie e analogie. Le omologie svelano le filiazioni e le mutazioni, anche profonde, di un'idea da un antenato, prossimo o remoto, mentre le analogie evidenziano le convergenze funzionali emerse da contesti di pensiero differenti. Entrambe, tuttavia, partecipano alla comprensione dell'evoluzione del pensiero, mostrando come dopo il loro concepimento le idee non si conservino mai “pure”, come già il *Fedro* platonico aveva vaticinato²⁷, ma si contaminino nelle nuove condizioni, pur conservando tracce della loro origine.

L'inclinazione a enfatizzare le “novità”, le “svolte” non si limita a un fenomeno cognitivo – l'innovazione, infatti, cattura immediatamente l'attenzione e richiede nuove categorie interpretative²⁸ – ma è incentivata dal *publish or perish* dell'accade-

²⁷ La metafora anatomica è debitrice dello stesso *Fedro* di Platone, dove Socrate, illustrando il metodo dialettico, afferma che occorre «tagliare secondo le articolazioni naturali» (τέμνειν κατ' ἄρθρα φύσεως), «cercando di non spezzare nessuna parte, come farebbe un cattivo macellaio» (*Phaedrus* 265e–266a). L'immagine, che appartiene all'armamentario tecnico della retorica, descrive la dialettica come un'arte chirurgico-anatomica, capace di individuare e rispettare le giunture (ἄρθρα) proprie del discorso e delle idee.

²⁸ Data la natura eccentrica rispetto al nostro lavoro, per questo tema, oggetto negli ultimi decenni di una grande mole di studi in ambito psicologico e psicometrico, si cita qui solo il testo che ha dato avvio a tale filone in ambito contemporaneo, ossia il pionieristico Tversky e Kahneman 1974 e la successiva sistematizzazione di Kahneman 2011. Tali lavori della psicologia comportamentale hanno dimostrato in maniera autorevole che l'essere umano è un risparmiatore cognitivo, e laddove può cerca delle “scorciatoie” per raggiungere un risultato. Nell'ambito della ricerca storiografica, anche filosofico-storiografica, questo inficia l'inconscia applicazione dei propri schemi mentali abituali nell'interpretare le analogie, col rischio di enormi travisamenti e anacronismi storici.

mia contemporanea. Su un piano più profondo, Hans-Georg Gadamer, in *Wahrheit und Methode*, osserva come la comprensione storica sia mediata da un orizzonte di aspettative che privilegia ciò che appare nuovo rispetto a ciò che è tradizionale, relegando quest'ultimo in secondo piano. Ciò favorisce una narrazione della storia della filosofia intesa prevalentemente come successione di rotture anziché come intreccio di continuità²⁹.

Il problema che stiamo considerando è centrale anche nella storia delle idee di ambito anglosassone³⁰. Questa disciplina fa particolare attenzione a cogliere le costanti e le strutture sotterranee di pensiero che attraversano i secoli, evitando di ridurre la storia della filosofia a una successione di eventi isolati e "rivoluzionari"³¹.

Il classico studio di Arthur Oncken Lovejoy, fondativo della storia delle idee, *The Great Chain of Being*, presenta nel primo capitolo una trattazione del concetto di "unità-idea" (*unit-idea*), definendolo come una costituente fondamentale del pensiero umano. Queste unità-idea sono elementi concettuali di base che, attraverso combinazioni e riorganizzazioni, danno origine ai differenti sistemi di idee della storia del

²⁹ Si consideri per contrasto la concezione della comprensione storica sviluppata da Hans-Georg Gadamer, in *Wahrheit und Methode*, la cui prospettiva è quella di un processo mediato da pregiudizi e orizzonti di aspettative, e per cui pertanto l'interazione con il passato è costitutiva. In quello che Gadamer chiama "fusione di orizzonti" (*Horizontverschmelzung*) il "nuovo" emerge come una tensione tra la tradizione e il presente, senza mai poter essere completamente separato dalle strutture di significato consolidate (Gadamer 2000 [1960]).

³⁰ Se si volesse ricostruire, anche se nel breve spazio di una nota, una "storia della storia delle idee" occorrerebbe almeno accennare alla *Ideenlehre* di area tedesca, che prende avvio dal Romanticismo, quale opposizione all'illuminismo, ed alla storiografia storicistica, in opposizione al teleologismo hegeliano. Cassirer, nell'ultimo volume del suo *Erkenntnisproblem*, dedicato ai sistemi post-hegeliani, ricostruisce nella filiazione di Niebuhr e del suo allievo Ranke, per un verso, e nella storiografia di Wilhelm von Humboldt per l'altro, la teorizzazione di una dottrina delle idee opposta alla tendenza hegeliana a subordinare il particolare storico all'esame dell'universale, e opposta alla ricostruzione a priori (esemplare l'affermazione di Ranke di voler far sparire lo storico dalla narrazione dei fatti) individuandone anche le permanenze teologiche, base delle successive critiche positiviste, assunte e implicite nell'analogo e successivo filone anglosassone (Cassirer 1958 [1950], IV 372 e sgg.). Analogamente, un interprete assolutamente originale quale Pietro Piovani, che si collega nello spirito a tali riflessioni, intende una storia delle idee in senso anti-monista, tale storia delle idee essendo, come egli sostiene con forza, non una storia dei concetti e tantomeno del Concetto (Piovani 1965, 19). Di contro allo hegelismo e, ancor di più ad alcune sue interpretazioni quali quelle del Gentile del *Concetto di storia della filosofia* e del circolo di filosofia e storia della filosofia, che intendevano sussumere la storia della filosofia, e la storia stessa, nell'ambito della filosofia, Piovani intende la "storia della filosofia come storia" (Piovani 1965, 193 e sgg.), ossia «come storia di fatti e storia di idee» (Piovani 1965, 194), di *persone* in carne e ossa. Neppure la versione crociana della rinascita in Italia del pensiero hegeliano poteva soddisfare Piovani, in quanto ancora troppo appiattita sul versante universalistico, come riconosciuto anche da un allievo di Croce quale Carlo Antoni, più attento alla valorizzazione dell'individuo, ad esempio nel suo *Commento a Croce* del 1956.

³¹ Come definito da Arthur O. Lovejoy in introduzione al primo numero del «Journal of History of Ideas», la storia delle idee è lo studio dell'origine, evoluzione e diffusione delle idee, intese come forze migratorie e interconnesse che modellano cultura, pensiero e società, attraversando diverse discipline e diversi tempi (Lovejoy 1940).

pensiero. Secondo Lovejoy, idee fondamentali come la “catena dell’essere”³² si manifestano nel tempo in varie configurazioni. È possibile, di conseguenza, ricostruire un filo conduttore, che continua, nonostante le differenze nella forma storica. Per la storia delle idee, quindi, le idee non scompaiono, ma mutano nelle diverse epoche, mantenendo un nucleo concettuale persistente nella storia del pensiero. Se Lovejoy giunge poi a una non condivisibile concezione della filosofia e dei sistemi filosofici come una sorta di assemblaggio di mattoncini da costruzioni, per il quale «most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components»³³, resta condivisibile l’intuizione di fondo per cui esistano nel pensiero the «elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thoughts»³⁴, ad es. «explicit assumptions, or more or less unconscious mental habits, operating in the thought of an individual or a generation»³⁵. Il ragionamento di Lovejoy prosegue ulteriormente in maniera utile per le nostre considerazioni, sostenendo che «it is the beliefs which are so much a matter of course that they are rather tacitly presupposed than formally expressed and argued for»³⁶. In definitiva, si rischia di dimenticare la concezione, fondamentale per una corretta comprensione, che «the ways of thinking which seem so natural and inevitable that they are not scrutinized with the eye of logical self-consciousness, that often are most decisive of the character of a philosopher’s doctrine, and still oftener of the dominant intellectual tendencies of an age»³⁷.

³² La *scala naturae* o “grande catena dell’essere” costituisce una visione gerarchica dell’essere, che dispone tutti gli enti, viventi e no, secondo un ordine progressivo e armonioso. In questa struttura, concepita inizialmente da Platone e poi sviluppata da Aristotele, ogni elemento trova il proprio posto in base alla sua perfezione e alla prossimità al divino: dagli elementi inanimati si sale a piante, animali, esseri umani, fino a culminare nelle entità spirituali, come angeli e Dio. Tale modello, filosofico in origine, venne assimilato e ridefinito dalla tradizione cristiana grazie al neoplatonismo di matrice patristica, trovando in sant’Agostino un autore chiave per la sua integrazione teologica.

³³ Lovejoy 1966 [1936], 3.

³⁴ Lovejoy 1966 [1936], 7.

³⁵ Lovejoy 1966 [1936], 7.

³⁶ Lovejoy 1966 [1936], 7.

³⁷ Lovejoy 1966 [1936], 7. Le idee di Lovejoy sono ricostruite quindi filologicamente e non sono i concetti-idea di Platone. Esse hanno alcuni elementi in comune con i “problemi” della filosofia come concepiti da Windelband, con la limitazione che essi non sono le strutture filosofiche intorno a cui si organizza il materiale della filosofia, come vedremo per Windelband, e a differenza inoltre delle “forme simboliche” di Ernst Cassirer si rimane confinati sul piano cognitivo-razionale, e non a forme della mediazione culturale. La storia delle idee differisce inoltre dalla storia dei concetti di Koselleck, Conze o Brunner, che cerca invece l’origine e la storia dell’uso di un determinato concetto in contesti e tempi diversi. Reinhart Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze hanno sviluppato la storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*), quale analisi dell’evoluzione semantica e pragmatica dei termini in relazione ai cambiamenti storici e sociali. Koselleck ha introdotto il concetto di *Sattelzeit* per i momenti di trasformazione storica in cui i concetti si caricano di nuovi significati, riflettendo cambiamenti sociali e politici, Brunner si è concentrato sul linguaggio politico e giuridico premoderno, mentre Conze ha esplorato i legami tra trasformazioni sociali e concetti chiave come “rivoluzione” e “società” (Brunner, Conze e Koselleck 2004).

Tali riflessioni sono pertanto utili a delimitare le possibilità di visioni puramente filologiche o “per rotture” della storia della filosofia, che si tratti del *Denkweg* di un autore o di un’epoca. Tanto le discontinuità quanto le persistenze sono testimoni dello sviluppo del pensiero e restituiscono una visione della cultura come evoluzione complessa e multifattoriale in cui le idee, i concetti, le concezioni, non sono mai puri ma si trasformano senza perdere completamente la loro identità originaria.

Allo stesso modo, Robin G. Collingwood – autore che sta conoscendo una relativa riscoperta in ambito storiografico ed epistemologico³⁸ – in *The Idea of History*, ha insistito sul fatto che la storia della filosofia deve sforzarsi di vedere le questioni durature che attraversano e permangono oltre la superficie dei cambiamenti storici³⁹. Collingwood esprime questa idea in modo particolarmente efficace in quanto sostiene che la conoscenza storica è la rievocazione di esperienze passate, resa possibile dal potere che una mente ha di afferrare e comprendere il pensiero di un’altra⁴⁰. Tale processo, definibile con una terminologia tradizionale come *Verstehen*⁴¹, qui inteso come un processo di comprensione empatica, implica la capacità dello storico della filosofia di immergersi profondamente nelle esperienze e nelle riflessioni dei filosofi del passato. Questa capacità di immedesimazione è il perno di ogni comprensione storica, pur evitando una non più sostenibile frattura tra spiegazione e comprensione, di cui si potrebbe ricostruire la genesi, risalendo a ritroso, attraverso Dilthey, per giungere a un’estremizzazione della lettura della specificità propria del *compito dello storico* come statuito da Wilhelm von Humboldt nella sua omonima conferenza pronunciata nel 1821 all’accademia prussiana di Berlino.

La comprensione storica consiste per Collingwood in un *re-enactment* del pensiero originario dell’autore: lo storico filosofico non si limita a interpretare storicamente le idee, ma ricostruisce attivamente il processo mentale che ha portato alla loro formulazione. Questa ricomposizione permette di cogliere il significato di tali idee non solo nel loro contesto originario, ma come processo razionale rivissuto in prima persona, stabilendo una continuità intellettuale che rende nuovamente vitale il pensiero al di là delle sue circostanze storiche d’emergenza. È implicita in questa

³⁸ Si segnalano qui soltanto le recentissime monografie di Skagestad 2021; Vanheeswijck 2025.

³⁹ Vd. in particolare, Collingwood 1946, 199, 215.

⁴⁰ Cfr. almeno Collingwood 1946, 215, 228, 290, 326.

⁴¹ Collingwood si differenzia tuttavia per un accento differente dal concetto di *Verstehen* proprio di Dilthey. Questo è evidente nel metodo di comprensione delle azioni umane. In Dilthey, il *Verstehen* implica una comprensione empatica ed esperienziale: per lui, comprendere significa rivivere o intuire le esperienze dell’altro all’interno del loro contesto di significato, basandosi sull’empatia per cogliere le motivazioni soggettive. Collingwood concepisce, invece, la comprensione come una “ricostruzione razionale” dei pensieri dietro le azioni. Per il filosofo inglese il compito dello storico è pensare i pensieri dell’altro, analizzando le intenzioni e le motivazioni logiche alla base delle scelte umane piuttosto che immergersi nel loro vissuto. Mentre Dilthey si concentra sull’intuizione empatica, Collingwood privilegia un approccio razionale e logico alla comprensione storica Cfr. Goldstein 1970.

concezione di Collingwood l'idea che ci sia una continuità nella storia del pensiero, e che un sistema di idee debba essere ricostruito nella sua coerenza interna.

Questo processo richiede un approccio ermeneutico e critico, in cui il filosofo non si limita a riprodurre i testi, ma li interpreta come parte di un processo storico e dialettico, collegando l'autore alla più ampia evoluzione della filosofia e della ragione umana. Tale è l'idea anche del decano della storia della filosofia ottocentesca, il menzionato Kuno Fischer, per cui occorre concentrarsi sulla comprensione delle intenzioni profonde, del contesto storico e delle implicazioni logiche di un impianto di pensiero⁴².

Una simile attenzione – propria di ogni analisi storica e qui considerata al di là delle pur notevoli differenze ontologiche ed epistemologiche che la sottendono – è anche al centro della spiegazione comprendente di Max Weber. Riprendendo da Dilthey il concetto di *Verstehen*, Weber ne mutua l'intuizione originaria, ma la sottrae a ogni connotazione meramente psicologista o empatica, trasformandola in una procedura metodica di interpretazione scientifica dell'agire sociale. Nel quadro di una sociologia rigorosamente fondata, il *Verstehen* designa non la proiezione immediata di sé nell'altro, bensì la ricostruzione intenzionale delle connessioni di senso (*Sinnzusammenhänge*) che orientano l'azione, collocando i motivi soggettivi entro l'orizzonte delle strutture normative e culturali che li condizionano⁴³. In tal modo, la comprensione weberiana si configura come operazione razionale e sistematica, inscritta nell'esigenza di oggettività metodologica che consente alla scienza sociale di distinguersi tanto dall'empatia intuitiva quanto dal naturalismo causale.

Tale concezione punta il suo fuoco sull'intelligibilità razionale dei fenomeni, enfaticamente anche da Collingwood in modo vivido. Per il filosofo inglese, il processo di *re-enactment* è un processo laborioso e un lavoro rigoroso di ricostruzione del pensiero altrui e di una rete di relazioni e di influenze. Collingwood ritiene, come anche Windelband, che la tradizione filosofica non è solo una serie di risposte – diremmo di dottrine –, ma un insieme di interrogativi che si perpetuano e che, per essere compresi, richiedono la capacità precipuamente storica di individuare e interpretare il contesto implicito di valori e assunti condivisi a cui ogni filosofo si rivolge nel figurarsi i destinatari della sua opera⁴⁴, nonché i segni, simili a geroglifici, delle tracce lasciate dall'umana pratica intellettuale.

Di nuovo, non è superfluo ribadire in maniera perentoria che farsi sostenitori di questo tipo di concezione non significa sottovalutare i cambiamenti nella storia del pensiero, ma invita a non soffermarsi alle semplici apparenze di cambiamento, bensì a “scrostare” da un'opera filosofica quanto è soltanto congiunturale – come forma, lingua, stile, che pure hanno ragioni storiche ben precise – e concentrarsi invece sul suo significato e funzione nell'impianto concettuale dell'autore e nella costellazione

⁴² Fischer 1878, 3-15 (*Geschichte der Philosophie als Wissenschaft*).

⁴³ Vd. Massimilla 2015.

⁴⁴ Collingwood 1946, 282 e sgg.

ideale dell'epoca. Si tratta, per così dire, di distinguere tra due livelli di storicizzazione, quello della contestualizzazione del pensiero, e quello che attiene le forme della sua *Darstellung*.

Avere presente queste continuità è essenziale per penetrare nel mondo mentale di un autore come Windelband e apprezzare l'uso precipuo che egli fa dei concetti filosofici per il fine che si propone. Esso è quello di costruire un ponte tra la filosofia critica kantiana e la storiografia, per esplorare i limiti e le possibilità di una storia che sopravanza il verdetto schopenhaueriano che la condannava a essere un semplice sapere, senza dignità scientifica, in quanto vincolata nelle sue possibilità conoscitive alla descrizione dell'individuale⁴⁵. Tale ponte si può rinvenire nella storia della filosofia attraverso il riconoscimento della sua fondazione nella ragion pratica. La ragione, concepita quale ragion pura pratica, ha il suo svolgimento nella storia della filosofia, non nel senso hegeliano di necessario compimento ma in quello kantiano, e prima ancora lessinghiano, di progressivo inveroamento dei fini morali dell'umanità in quanto unità.

Per dimostrare quanto appena affermato, occorrerà riconoscere le continuità concettuali nel *Lebenslauf* di Fischer e Windelband, quale solo sentiero per attraversare in modo coerente e orientato le varie tappe della loro evoluzione filosofica, senza smarrirsi a causa delle oscillazioni e dei cambiamenti di prospettiva che affollano le diverse fasi della loro produzione. L'opera del secondo, come vedremo, ha sempre un certo carattere sperimentale, che mostra radici più salde se piantate sul terreno fermo della continuità dei problemi e delle domande filosofiche che attraversano i suoi lavori.

Per Windelband, la filosofia riflette in ogni epoca sul significato del sapere scientifico [*wissenschaftlich*], e sul ruolo della scienza nella cultura complessiva di un popolo e di una società⁴⁶. La filosofia ha un proprio ambito specifico di indagine, come ogni scienza, ma non per questo si riduce a una disciplina come le altre; essa ha infatti gli strumenti per definire cosa sia la scientificità stessa. È essenziale comprendere questa funzione metateorica della filosofia, rilevabile in tutto il percorso da Fischer a Kroner, che ne fa una scienza, e al tempo stesso qualcosa di più. La

⁴⁵ Nei supplementi al libro terzo de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, capitolo XXXVIII, "Über Geschichte", Schopenhauer teorizza che la storia non sia una scienza in senso forte, poiché non si occupa di categorie universali, ma di eventi singolari e irripetibili. La sua conoscenza è frammentaria e legata a fatti contingenti, che non consentono di dedurre regole generali come fanno le scienze naturali o la filosofia. La storia è quindi, secondo lui, subordinata all'empirico e lontana dalla conoscenza universale, possibile all'arte e alla filosofia. «Le scienze, dato che sono sistemi di concetti, parlano sempre di generi, la storia di individui. Essa dovrebbe essere di conseguenza una scienza di individui, il che suona però come una contraddizione. [...] Segue anche che le scienze parlano tutte quante di ciò che è sempre; la storia, viceversa, di ciò che è una sola volta e poi non è più» (Schopenhauer 2013 [1844], 567). Windelband adopererà quale fondamento del suo impianto invece proprio il costituirsi della storia quale scienza dell'individuale. Ravà 1909, 15-17 e sgg., che introdusse in Italia quasi in tempo reale la discussione storiografica della scuola neokantiana sud-occidentale, mette in evidenza l'importanza per contrasto di questa pagina di Schopenhauer.

⁴⁶ Windelband 1882b, 25 e sgg.

funzione di orientamento che essa assume è legittimata dal suo essere una riflessione di ordine superiore, che comprende il sapere nel suo insieme e ne garantisce la tenuta epistemologica; essa permette di determinare un quadro complessivo del sapere, che racchiuda, senza schiacciare, le molteplici discipline.

Vedremo inoltre come la storia della filosofia sia, con sfumature diverse, che si faranno rilevare nel corso dell'esposizione, parte integrante della filosofia stessa, in quanto mezzo attraverso cui il pensiero riflette su sé stesso e chiarisce i propri fondamenti. Ad opinione di chi scrive, da queste premesse ne consegue che la filosofia non può essere separata dalla sua storia, intesa come il processo attraverso cui i risultati a cui essa giunge si sedimentano nel tempo, consolidandosi fino a formare l'impalcatura delle concezioni successive. Le strutture storico-filosofiche, nate da contingenze specifiche, finiscono per cristallizzarsi in configurazioni che celano il loro carattere originario, assumendo la veste di forme necessarie e universali, pur essendo sorte in un momento storico determinato.

Questo libro ha origine dalla mia ricerca di dottorato, svolta in co-tutela tra l'Università di Catania e l'Universität Heidelberg, sotto la supervisione dei proff. Santo Burgio e Peter König, col titolo originale di *Tra criticismo e dialettica: studio sulla logica della conoscenza storica nel neokantismo di Wilhelm Windelband/Zwischen Kritizismus und Dialektik: Eine Untersuchung zur Logik historischer Erkenntnis im Neukantianismus Wilhelm Windelbands*. Ringrazio qui entrambi per il costante supporto, insieme al prof. Corrado Giarratana, che ha accolto questo volume nell'ambito del progetto da lui diretto col prof. Burgio. La lunga gestazione e la stesura del testo hanno attraversato alcuni passaggi biografici movimentati: *Wanderjahre* e *Lehrjahre* a un tempo. Solo al termine del percorso ho potuto riconoscere le diverse stratificazioni, sedimenti di pensieri nati in "epoche" ravvicinate ma distanti nell'animo. Sicché mi sento di condividere anch'io la spesso citata massima di Hölderlin «wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch». E ciò che salva, sul terreno fertile irrigato dallo scorrere del tempo, l'ho trovato in alcune persone. A loro, come vuole un fondato uso, esprimo qui gratitudine: la mia famiglia, i miei genitori Giuseppe, che mi ha insegnato con la sua azione quotidiana le cose per cui non esistono davvero parole per tramandarle, e Libera, maestra di perseveranza, i miei fratelli Ciro e Davide, che per qualche giorno hanno reso Heidelberg casa, e i miei nonni, Giovina, Ciro e Rosaria. Ringrazio, inoltre, Salvatore, primo critico, e necessario, Luca, presenza continua nel percorso. Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza Giovanni Morrone ed Edoardo Massimilla, maestri a cui devo gli incitamenti ad avviare e completare questa ricerca. La mia riconoscenza va anche a Chiara Russo Krauss, fonte di suggerimenti preziosi; Anna Pia Ruoppo, per l'accoglienza a Darmstadt; Martin Kusch, per un fecondo mese a Vienna, e a chiunque mi abbia accompagnato in questi anni. Ringrazio, infine, i miei alunni della V B scientifico 2025-2026 dell'Istituto "Pacifici e De Magistris" di Sezze, perché attraverso loro ho potuto ricordare a me medesimo che la ricerca filosofica è lo sforzo incessante al chiarimento e, il che è lo stesso, all'autochiarimento.

Capitolo 1.

Kuno Fischer come maestro della Scuola del Baden

Un'indagine sulle interazioni tra il neokantismo del Baden e la filosofia di Hegel, nonché tra il neokantismo e il movimento hegeliano, richiede che si analizzi in avvio il ruolo di un pensatore che ai suoi tempi rappresentava una voce centrale della filosofia accademica ma che ora è relegato a poco più di un'annotazione nei testi di storia della filosofia e della storiografia filosofica¹. Ci riferiamo a Kuno Fischer, della cui dottrina si cercherà in questo capitolo di ricostruire i punti più importanti. Egli, infatti, è stato insieme a Hermann Lotze il principale maestro di Wilhelm Windelband, e ha inoltre insegnato per decenni presso la cattedra di filosofia a Heidelberg, succedendo a Eduard Zeller e precedendo lo stesso Windelband.

La sua formazione è avvenuta in ambito giovane-hegeliano e sotto la guida di un altro famoso storico della filosofia, anch'egli di provenienza hegeliana: Johann Eduard Erdmann. Pur partendo da queste basi, Fischer ha svolto nella seconda metà degli anni '50 e negli anni '60 del diciannovesimo secolo un ruolo importante nell'avvio del movimento neokantiano. È proprio questa duplice natura del suo pensiero, al bivio tra hegelismo e kantismo, a farne un autore determinante nello snodo storico che porta alla nascita e al consolidamento di un movimento neokantiano.

Sui suoi testi si sono formate generazioni di filosofi². I suoi lavori più noti sono i volumi della monumentale *Geschichte der neueren Philosophie*, composta nell'arco di circa cinquant'anni, dal 1854 al 1901, che affronta il periodo compreso da Francis Bacon a Hegel. Fischer è stato autore sia di opere storiografiche sia di opere di natura eminentemente teoretica. La sua fortuna accademica ha raggiunto poi l'apice con l'e-

¹ Si segnala per la storiografia filosofica in lingua italiana quale eccezione il volume di Colombo 2004. Tra i pochissimi testi di Fischer nella nostra lingua è ora apparsa, in questa medesima collana, la prolusione del 1858 *Schiller filosofo* (Fischer 2026).

² Basti pensare soltanto all'interpretazione di Kant elaborata da Nietzsche, fondata su una lettura dei manuali di Kuno Fischer (nonché delle opere di Friedrich Albert Lange e di Arthur Schopenhauer). Cfr. Hill 2005, 1-36, Bailey 2013, in Gemes e Richardson 2013, 134-159. Fischer è stato inoltre maestro a Jena di un autore del tutto diverso, ma di enorme influenza, quale Friedrich Ludwig Gottlob Frege. Su tale filosofo si rimanda qui soltanto a Dummett 1973/1981, riguardo la tesi radicale che lo vede quale aviatore della filosofia analitica, intesa come qualunque filosofia che costruisca una teoria semantica verificazionista ove tutte quante le nozioni siano innestate sulla nozione di verità e Dummett 1991 per i rapporti con altri pensatori del suo tempo.

vento organizzato dall'Universität Heidelberg per il suo ottantesimo compleanno nel 1904, quando ha ricevuto la cittadinanza onoraria della città, e con le celebrazioni del centenario della morte di Kant, dello stesso anno. In tale occasione l'Università di Königsberg gli ha attribuito una laurea *honoris causa*, con il riconoscimento di essere stato colui che aveva "risvegliato" Kant [*Kants Wiederwecker*].

Un suo rivale nelle frequenti dispute di argomento storiografico o logico, Friedrich Adolf Trendelenburg – altro autore il cui ruolo sul percorso seguito dal movimento neokantiano nelle prime fasi della sua rinascita è stato generalmente sottovalutato³ – ha spesso evidenziato i punti deboli nell'esposizione storiografica di Kuno Fischer, suggerendo che il suo contributo alla storiografia filosofica sia stato significativo più nel mostrare implicitamente la sua personale e originale prospettiva che per il rigore filologico della ricostruzione storica fornita⁴. Pur distanziandoci dall'acrimonia propria delle invettive e dei dibattiti filosofici del diciannovesimo secolo, è evidente che Fischer esprimesse anche nelle opere storiografiche elementi caratterizzanti la propria filosofia.

Inizieremo con l'esposizione dell'idea fischeriana di storia della filosofia, che è funzionale al ruolo e alla posizione di essa all'interno della filosofia nel suo complesso e all'interno del più generale sistema delle scienze. In seguito, all'interno della vasta opera fischeriana, considereremo la sua interpretazione degli autori più influenti per la propria ricerca, ossia Kant, Fichte e soprattutto Hegel. Ciò ci permetterà di discutere alcuni concetti centrali della speculazione di Fischer, che risultano rilevanti per la filosofia tedesca successiva, compresa quella neokantiana, nonché di chiarire alcuni aspetti dell'importante dibattito sull'estetica trascendentale kantiana che coinvolge Fischer e Trendelenburg. Questa disputa, come vedremo, delinea e ricalda due linee ben identificabili della *Kant-Forschung* secondo ottocentesca e primo novecentesca.

Nel prendere in esame testi come *Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre, Kritik der kantischen Philosophie* o i volumi della *Geschichte der neueren Philosophie* occorre collocare l'opera di Fischer nel suo contesto storico-filosofico. Ci riferiamo con tale espressione sia all'evoluzione interna del pensiero dell'autore, sia alla situazione filosofica e culturale della Germania del periodo immediatamente successivo al 1848. Si consideri che il giudizio che noi diamo oggi dell'opera di Fischer è frutto di un ulteriore secolo di ricerca sul kantismo e i suoi eredi, per cui alcune proposte ermeneutiche che incontreremo possono sembrarci semplificatrici o finanche banali⁵.

³ Con la parziale eccezione di Köhnke 1993 [1986] e Beiser 2014b.

⁴ Vd. a tal proposito Cesa che caratterizza in maniera molto negativa il reale valore storiografico dell'opera di Fischer (Cesa 1984). Non molto dissimile, seppure diversa nel giudizio di valore, è l'opinione di Glockner 2016 [1963], 508.

⁵ Si pensi alla distinzione, divenuta canonica tra razionalismo ed empirismo nel pensiero moderno, che, seppure trovi origine nello schema interpretativo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, è stata sviluppata da Kuno Fischer nei corsi e nei volumi di storia della filosofia.

Diciamo questo non solo e non tanto in virtù di uno storicismo metodologico, ma piuttosto perché è possibile comprendere meglio l'influenza e il successo di alcune delle interpretazioni di Fischer quale risposta a esigenze ideologiche molto sentite nel proprio tempo, come evidenzia Klaus Christian Köhnke⁶. Quanto detto vale in particolare in relazione alla sua riscoperta di Kant⁷, ma anche all'interpretazione fischeriana della dialettica hegeliana nel senso di una logica dello sviluppo [*Entwicklung*]⁸, che ha il suo corrispettivo nel "progresso" [*Fortschritt*] storico⁹. Non si può non menzionare inoltre, ma sarà affrontata in questo capitolo in maniera cursoria, visto il taglio di questo lavoro, la sua influenza sullo sviluppo del successivo neoidealismo italiano¹⁰.

Fischer ha svolto, soprattutto nel secondo Ottocento, un ruolo significativo nella storia della filosofia, come dimostrano la sua vicinanza al circolo di Arnold Ruge¹¹,

⁶ Köhnke 1993, 195.

⁷ Vd. l'introduzione di Gadamer 1998, in Fischer 1998 [1852], IX; nonché Cesa 1984; Hülsewiesche 1989, 103-108; Longo 2006.

⁸ Come si vedrà nel corso del capitolo, Fischer usa questo termine in accezioni che corrispondono in italiano sia a un concetto di evoluzione, anche nel suo significato più ristretto di ordine scientifico-naturale, sia a un più ampio concetto di sviluppo.

⁹ Nella prima ed. della *Logica e metafisica* Fischer intreccia la sua ricostruzione della storia della logica come movimento dialettico da un sistema logico al seguente, con un corrispettivo avanzamento "per conquiste" della logica come scienza, e pertanto come scienza storica. Ciò è evidente in particolare nella sua esposizione degli autori dell'idealismo tedesco. Vd. Fischer 1998 [1852], 35-45. Cfr. Hülsewiesche 1989, 98-99. Il tema sarà esposto più dettagliatamente nel paragrafo dedicato all'impianto logico di Fischer.

¹⁰ Si rimanda ancora a Gadamer in Fischer 1998 [1852], XIV; su tali argomenti è fondamentale la prima parte dell'ampio studio di Morani 2015, che ricostruisce con acribia il dibattito all'interno della scuola hegeliana e tra essa e i primi critici della dialettica. Bertrando Spaventa in particolare deve molto della sua elaborazione concettuale all'opera dei primi "riformatori della dialettica", quali Karl Werder e Kuno Fischer stesso.

¹¹ Arnold Ruge (1802-1880) è stato un autore centrale nello sviluppo intellettuale e politico dei Giovani Hegeliani, con contributi che spaziano dalla teoria politica all'estetica. Si è impegnato inoltre attivamente per la diffusione del pensiero giovane-hegeliano, attraverso gli «Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», fondati nel 1838 da lui medesimo ed Ernst Theodor Echtermeyer, il principale organo giornalistico dei Giovani Hegeliani. Questa pubblicazione, critica nei confronti della religione e della società dell'epoca, si scontrò con le autorità prussiane e sassoni, portando alla loro ridenominazione in «Deutsche Jahrbücher» nel 1841 per evitare la censura prussiana. Tuttavia, le pressioni politiche continuarono fino al sequestro dell'edizione di gennaio del 1843 da parte della polizia sassone e il successivo divieto di pubblicazione imposto dall'Assemblea Federale del Bund tedesco su tutto il territorio, portando alla cessazione della pubblicazione. A partire dal metodo dialettico hegeliano Ruge ha sviluppato una critica delle strutture sociali e politiche esistenti e ha svolto un ruolo attivo nelle rivoluzioni del 1848, contribuendo alla redazione del manifesto elettorale radicale e sostenendo una repubblica tedesca e una lega europea dei popoli. Ha contribuito anche alla critica della religione, e nell'estetica ha sviluppato una teoria del comico che ne sottolineava il ruolo politico. Riguardo il rapporto di Fischer con Ruge e i giovani hegeliani cfr.: Hülsewiesche 1989, 47-69. Si vedano più in generale su Ruge e la sinistra hegeliana: Löwith 1982 [1962]; Rambaldi 1966; Sorensen 2011.

e i suoi interventi su Ludwig Feuerbach¹² e Max Stirner¹³, oppure la feroce polemica con la chiesa evangelica del Baden, che lo ha coinvolto negli anni '50 e che ha portato all'interruzione improvvisa della sua prima esperienza heidelberghese¹⁴. Pertanto, occorre evitare di darne l'immagine di un semplice divulgatore. La proposta interpretativa che guida questa indagine è quella che Fischer abbia contribuito a una riconcettualizzazione e rifunzionalizzazione del pensiero dell'epoca classica della filosofia tedesca, in una chiave che rispecchiava, probabilmente in modo inconscio, lo spirito proprio della borghesia progressiva del post-1848.

Dopo questa premessa, esaminiamo il problema teoretico principale nella ricerca di Kuno Fischer, che egli affronta in maniera esplicita in molte opere. Per Fischer, il fulcro della riflessione filosofica è costituito dall'indagine critica sulla conoscenza umana. Questa concezione, presente sia esplicitamente sia sottotraccia in tutta la produzione fischeriana, è espressa programmaticamente nel *Vortrag* del 1860 *Das*

¹² Fischer 1847. Fischer vede nella filosofia di una continua ricerca di una *Vollendung* dell'umanità attraverso la natura, un tema che egli interpreta con un'attenzione particolare rispetto all'estetica e al concetto di *Humanismus* (umanesimo). Egli apprezza Feuerbach per il suo tentativo di superare le limitazioni imposte dallo hegelismo, nella direzione di una comprensione più completa dell'essere umano e della sua relazione con il mondo naturale. La speculazione di Feuerbach consente un'apertura verso una nuova fase del pensiero che pone al centro l'individuo e la sua esperienza concreta. Questa visione è in linea con la tendenza di Fischer a considerare la filosofia come uno strumento connotato eticamente verso l'arricchimento della vita umana, piuttosto che un mero esercizio accademico o speculativo. Questa vicinanza a Feuerbach, che coinvolgeva anche temi di filosofia della religione, in particolare il rapporto tra religione e filosofia, fu malvista dal maestro di Fischer, Erdmann. Si consideri che Erdmann era stato impegnato in una lunga discussione con Feuerbach. Quest'ultimo, che pure aveva giudicato positivamente il primo volume della *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* di Erdmann, dedicato a Cartesio, in una recensione negli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» del 1836, aveva criticato invece i volumi successivi su Leibniz e Spinoza, sostenendo che Erdmann riportava i sistemi storici a categorie logiche e non agli uomini concreti. Per Feuerbach così si toglierebbe la possibilità di una comprensione razionale della realtà, oltre a dare l'idea di un senso progressivo nella storia della filosofia che non tiene conto delle rotture e dei passi indietro. La discussione evidenziò le profonde differenze nelle concezioni della storia della filosofia tra i due pensatori, con Feuerbach che si stava progressivamente allontanando dal pensiero del maestro Hegel e dei discepoli più fedeli, tra cui lo stesso Erdmann, tanto che quando dieci anni dopo ripubblicò la recensione nei *Sämtliche Werke*, Feuerbach eliminò il giudizio positivo. Vd. Cesa 1972, 115-122.

¹³ La polemica con Stirner si compone di un primo saggio, uscito nel 1847 a puntate sulla «Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben» nn. 3-6; 8, 12-13, e poi ristampato per volontà dell'editore liberale Otto Wigand, editore anche di Stirner, e in particolare del suo testo più noto, ossia *L'unico e la sua proprietà*, del 1844, in «Wigands Vierteljahrschrift für literarisches Leben», V (1848), 277-316, e di una risposta alla replica di Stirner (con lo pseudonimo di G. Edward, «Die Epigonen», IV, 1847, 141-151), pubblicata ancora su «Wigands Vierteljahrschrift für literarisches Leben», IV, 1847, 152-165. Di questi testi esiste ora una traduzione italiana in AA.VV. 2015, 145-208.

¹⁴ La causa dell'allontanamento di Fischer da Heidelberg fu l'accusa di panteismo mossagli dal decanato evangelico di Karlsruhe in seguito alla pubblicazione del compendio delle sue lezioni sulla storia della filosofia del 1852. Ne seguì un'aspra polemica tra Fischer e il teologo Daniel Schenkel (si vd. in particolare, Fischer 1854) in cui il filosofo difese le sue opinioni dalle critiche di Schenkel, non riuscendo a evitare tuttavia la perdita della cattedra.

*Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*¹⁵. Egli pone tale indagine come centro di gravità di tutto il pensiero filosofico. Per Fischer quando quest'ultimo devia dal suo impegno primario di sondare le fondamenta e i limiti della cognizione, rischia di trasfigurarsi in teologia, cioè di perdere il suo carattere più proprio, intrinsecamente interrogativo e critico. Questa visione offre alle generazioni neokantiane un modello in cui la critica della conoscenza riprende la sua centralità come fondamento della filosofia.

Possiamo avvertire qui un afflato costante dei lavori di Fischer, che conferisce loro una tonalità che viene spesso trascurata nelle esposizioni della sua opera. Si può pertanto condividere soltanto in misura parziale quanto afferma un interprete quale Gadamer, riflettendo sul ruolo storico dell'opera fischeriana, che:

Dalla prospettiva di allora doveva certamente sembrare così [...] sarebbe assurdo voler escludere dall'immagine dell'opera di una vita l'inclusione a opera di Fischer della filosofia kantiana nella coscienza critica del dibattito filosofico. Questa, tuttavia è solo metà della verità su Kuno Fischer, in quanto sulla scala europea egli ha operato non come colui che ha risvegliato Kant [*Wiederwecker Kants*] ma molto più come il rappresentante di Hegel educato criticamente, come mostrato in questo piccolo libriccino [*Logik u. Metaphysik*]¹⁶.

Nell'esporre il pensiero di Fischer non ci si può limitare, infatti, a definirlo come l'elaboratore di una sintesi della filosofia kantiana e di quella hegeliana, a meno che non si consideri il suo lavoro attraverso un esame fondato esclusivamente sulla sua *Wirkungsgeschichte*. Questo vale sia perché esso non veniva percepito come tale dai suoi contemporanei¹⁷, come rileva del resto lo stesso Gadamer, sia perché il dibattito con Trendelenburg degli anni '60 dimostra l'importanza di Fischer anche per la *Kantsforschung*, e il valore intrinseco di alcune sue proposte interpretative.

Si vuole pertanto in questo capitolo mostrare l'incidenza di Kuno Fischer anche nell'interpretazione di Kant proposta dalla scuola badense. E ciò è vero nonostante il prevalere nella ricezione critica della linea interpretativa di Trendelenburg, fatta propria, con alcuni distinguo, anche da Hans Vaihinger¹⁸. In maniera condivisibile, Köhnke rimarca che Fischer ha fornito "al tempo giusto" una nuova e caratteristica interpretazione di Kant, funzionale al clima ideologico (e politico) dell'epoca, così come avrebbe in seguito fornito ancora "al tempo giusto" una lettura di Hegel funzionale alla ripresa neohegeliana¹⁹. Seguendo questa lettura, Kuno Fischer avrebbe incarnato il passaggio dagli anni '40 agli anni '50. Egli, addentro alle dinamiche

¹⁵ In Fischer 1906 [1860], 79-97.

¹⁶ Gadamer 1998, in Fischer 1998 [1852], IX-X. Gadamer definisce la storia della filosofia di Fischer, da Francis Bacon ad Arthur Schopenhauer, il più compiuto svolgimento del programma delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel (in Fischer 1998 [1852], VIII).

¹⁷ Si pensi qui soltanto a Windelband 1897 o al giudizio di Fischer come "oppositore della reazione" (riportato ad es. da Tiemann 1925) e che avuto incidenza sul suo allievo Liebmann.

¹⁸ Ci si riferisce ovviamente all'influente commentario di Vaihinger 1922 [1881-1892].

¹⁹ Cfr. Köhnke 1993 [1986], 199-205.

della scuola hegeliana tramite il suo maestro Erdmann, allievo diretto di Hegel²⁰, ha proposto una riformulazione dell'idealismo hegeliano adeguata ai bisogni ideologici degli ambienti liberali-moderati del *Nächmarz*²¹ e, ha avuto un ruolo nella rinascita hegeliana in due momenti distinti: *in primis* negli anni '60, attraverso la sua reinterpretazione della logica, che, come già affermato incidentalmente, sarà importante poi per il neohegelismo, e *in secundis* per l'interpretazione di Hegel che proporrà a inizio del '900 con i due volumi su Hegel della sua *Geschichte der neueren Philosophie*²².

Come ricordava Gadamer, la presentazione di Fischer del 1860 *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* è stata uno dei primi segni dell'avvio del neokantismo, che precede il più noto *Kant und die Epigonen* del suo allievo Liebmann²³. Si potrebbe a partire da questa considerazione, evidenziare il ruolo di Fischer nell'avvio del movimento neokantiano, che stava maturando nell'intera congerie culturale della Germania di quegli anni, e scrivere una storia del neokantismo sud-occidentale *von Fischer bis Kroner*. Fischer, infatti, come farà poi un altro grande storico della filosofia di formazione heidelberghese, Richard Kroner, che fu "allievo del suo allievo" Windelband, interpreta in modo unitario Kant e Fichte, ed elabora un'esposizione definibile come "continuista" dell'intero arco storico dell'idealismo tedesco. Kuno Fischer tenterà di fornire tuttavia un'interpretazione sincretica della storia dell'idealismo tedesco, mentre Kroner avrà invece come linea guida quella di leggere l'evoluzione dell'idealismo alla luce dello sviluppo del sistema hegeliano maturo²⁴.

²⁰ L'opera di Johann Eduard Erdmann è profondamente radicata nella tradizione dell'idealismo tedesco. Egli si è occupato in particolare della filosofia del maestro Hegel. Tra le sue opere più famose vi è *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* (Erdmann 1931-1982 [1834-1853]) un'esposizione completa in sette volumi della storia della filosofia da Descartes a Kant, considerata un importante contributo alla storiografia filosofica. L'approccio di Erdmann alla storia della filosofia si distingue per lo sforzo di comprendere la logica interna e lo sviluppo storico dei sistemi filosofici, evidenziando sia le continuità che le discontinuità all'interno della tradizione filosofica, tentando di individuare come le idee filosofiche si sviluppavano nel contesto del loro tempo e come rispondessero alle correnti intellettuali, culturali e sociali della loro epoca. Oltre al suo lavoro sulla storia della filosofia, Erdmann ha anche fornito contributi filosofici su temi come la metafisica, l'etica e la teoria della conoscenza. La sua metodologia filosofica è caratterizzata da un idealismo critico che cerca di sviluppare ulteriormente le intuizioni di Hegel, adattandole al proprio contesto storico. La principale fonte biografica su Erdmann è Glockner 1977.

²¹ Seppur non abbia mai svolto un ruolo politico attivo, il "progressismo" di Fischer è deducibile, oltre che dalle vicende biografiche quali la già citata vicinanza ai giovani Hegeliani e la polemica con la chiesa evangelica badense, anche dalla sua interpretazione di Kant e di Hegel, di cui in questo capitolo si esporranno i tratti fondamentali. Riguardo il secondo dei due autori appena menzionati, recentemente la tesi della presenza di un "hegelismo progressista" all'interno della scuola di Heidelberg, da Fischer a Lask, è stata sostenuta da Tuozzolo 2022.

²² Per qualche ulteriore informazione sulla ricezione della *Storia della filosofia moderna* si veda Beiser 2014b, 302 e sgg., nonché la recensione al volume su Hegel fatta da Dilthey 1970 [1900], 343-355.

²³ Cose non dissimili dice Köhnke 1993 [1986], 195-210 (cfr. anche Windelband 1897).

²⁴ Richard Kroner, allievo di Rickert e Windelband, in *Da Kant a Hegel* valorizza in maniera significativa Hegel e l'idealismo tedesco in riferimento alla loro capacità di fornire una visione filosofica completa della realtà. Per Kroner, Hegel rappresenta quindi il compimento di uno sforzo

1. La riflessione storiografica di Fischer

1.1. La concezione della storia della filosofia: cosa significa scrivere una storia della filosofia?

La riflessione storiografica di Fischer costituisce la cornice metodologica e il presupposto interpretativo del suo intero progetto filosofico e consente di cogliere il senso profondo delle sue scelte ricostruttive, nonché la funzione assegnata alla filosofia all'interno del più ampio orizzonte delle scienze dello spirito. Per poter illustrare la caratterizzazione precipua che Fischer dà alla storia della filosofia si farà riferimento in particolare a due opere, ossia la riflessione storiografica con cui egli apre il volume delle sue lezioni del 1852 sulla filosofia moderna e il volume dedicato a Descartes della sua *Geschichte der neueren Philosophie*²⁵. Rimandiamo ai prossimi capitoli la trattazione della ricezione da parte di Windelband della storiografia filosofica fischeriana. Anticipiamo soltanto che entrambi assegnano alla speculazione filosofica un compito affine: raccogliere e riorganizzare consapevolmente le tendenze del pensiero che, nel contesto delle trasformazioni politiche e scientifiche dei decenni a cavallo dell'unificazione tedesca, spingevano a caratterizzare la filosofia quale ricetta di istanze metateoriche²⁶, alla ricerca della possibilità di un sistema delle scienze non più connotato gerarchicamente.

Si comprende di conseguenza perché, nel delineare la funzione della filosofia, Fischer venga spesso accostato al paradigma sistematico dell'idealismo post-kantiano, e in particolare al modello hegeliano di articolazione delle scienze. Tale accostamento solleva una questione preliminare, che è il modo stesso in cui Fischer imposta la storia della filosofia. Ci si aspetta da un filosofo usualmente accostato al neohegelismo una trattazione che richiami, almeno nelle linee principali, il modo

speculativo che mira a unificare le conoscenze significative del suo tempo in una visione complessiva, raggiungendo l'obiettivo ultimo del movimento idealistico. Si permetta di rinviare al mio Danzilli 2022, in Morrone e Redaelli 2022, 377-403.

²⁵ Come usuale per Fischer, il volume su Descartes riceve varie redazioni e revisioni. La prima edizione esce nel 1865 per i tipi di Bassermann di Mannheim come *Descartes und seine Schule*, ma occorre segnalare che essa si può considerare già uno sviluppo del testo del 1863 su *René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie* per il medesimo editore.

²⁶ Occorre riflettere con attenzione sull'argomento di estrema fecondità ermeneutica, riportato da Páez Bonifaci nelle pagine conclusive del suo volume (Páez Bonifaci 2023, 225) riguardo a quanto afferma Rickert 1924/1925, 164. Rickert sostiene in queste pagine che non c'è necessità di nuovi neokantiani, perché non avrebbero compiti da svolgere, e Páez Bonifaci sostiene, con qualche ragione, che si può intendere quest'affermazione nel senso che il neokantismo di entrambe le scuole aveva realizzato il suo programma, ossia quello di aggiornare la filosofia al livello delle scienze specialistiche a essa contemporanee. Viene da sé che questo porta a illuminare la stessa storia della filosofia neokantiana in un senso che è leggermente diverso da quello usuale, perché equivale a dire che non esiste una netta contrapposizione tra i sistemi della scienza e anzi, proprio il rapporto filosofia/scienze sia un elemento costante, con tutte le possibili sfumature differenti, della speculazione neokantiana, come vedremo nei prossimi capitoli, in particolare riferimento alla *Kulturphilosophie* di Windelband. Su questi temi si vedano i saggi contenuti in Morrone e Redaelli 2022.

hegeliano di affrontare la discussione sul significato della storia della filosofia, e in particolare la sua collocazione all'interno del sistema complessivo delle scienze filosofiche²⁷.

Per "idealismo" si intende qui una concezione che preclude una derivazione immediata e diretta dell'oggetto della conoscenza da una realtà esterna, senza l'intervento di mediazioni, e attribuisce un ruolo centrale all'elaborazione intellettuale umana. In tal senso la filosofia di Kuno Fischer può essere considerata parte della tradizione idealistica.

La qualificazione fischeriana della storia della filosofia e del progresso è uno degli aspetti in cui l'influenza hegeliana risulta più evidente. Fischer riprende dal suo maestro Johann Eduard Erdmann, uno dei principali storici della filosofia del diciannovesimo secolo, la concezione storiografica della storia della filosofia come riflessione autoconoscente. Questa è per lui una premessa metodologica della sua opera storiografica.

Per Erdmann come per Fischer, la filosofia non consiste in una semplice successione di autori ma segue uno sviluppo nel proprio percorso storico. Siamo nel solco dell'interpretazione hegeliana, per cui la storia del pensiero è in primo luogo ordinata e unitaria, in secondo luogo è contrapposta alla visione acritica di una filosofia come mera sequenza di opinioni contrastanti. Per Hegel, ogni pensatore contribuisce parzialmente ma funzionalmente all'esposizione progressiva della ragione che si sviluppa verso l'autoconsapevolezza nella storia. È la famosa critica hegeliana della "filastrocca dei filosofi", la concezione acritica che porta a ritenere che non ci siano reali avanzamenti nella storia del pensiero filosofico perché ogni autore si trova a contraddire il precedente²⁸. Sappiamo che per Hegel la risposta è molto radicale: la soluzione hegeliana è quella per cui esista *una sola filosofia*, di cui ogni pensatore ha dato una rappresentazione parziale, ma funzionale all'attiva esposizione della ragione nel suo svilupparsi autoconsapevole nella storia.

Fischer ed Erdmann si rifanno, come detto, a questa idea. Ci richiamiamo per Erdmann alla sua opera più sintetica sulla storia della filosofia, che illustra in sintesi la sua visione storiografica, ossia al *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. L'introduzione di questo testo rappresenta un esempio di alto valore di autoriflessione sul metodo della storia della filosofia, prezioso per comprendere a pieno la metodologia e l'approccio erdmanniano alla storia della filosofia, che è sostanzialmente lo stesso del ben più corposo *Versuch*²⁹. Qui Erdmann offre una riflessione filosoficamente

²⁷ L'*Einleitung* hegeliana alla storia della filosofia propone una definizione di filosofia che ha punti di contatto con quanto dirà poi Windelband sul legame tra filosofia e scienze. Qui bisogna anticipare almeno a una distinzione con Windelband. Ha ancora senso, riferendosi a Kuno Fischer, come mostrerà l'esposizione della sua logica, parlare di "scienze filosofiche" al plurale, laddove, per affrontare una discussione sul "sistema" windelbandiano, avrebbe poco significato una simile espressione.

²⁸ Hegel 1963 [1840-1844], 34.

²⁹ Erdmann 1866.

pregnante di una considerazione metodologica della storia della filosofia, esaminando il concetto e l'evoluzione della filosofia nel corso del tempo. La storia della filosofia, in perfetta tradizione hegeliana, è presentata non solo come un insieme di sistemi filosofici o opinioni, ma come un processo di sviluppo in cui ogni sistema filosofico riflette le convinzioni teoriche e pratiche dell'umanità in un determinato periodo storico³⁰. Erdmann considera la filosofia come rappresentazione della saggezza collettiva dell'umanità, mostrando come differenti epoche abbiano le loro filosofie distintive che riflettono il livello di comprensione del concetto e le convinzioni collettive dell'epoca³¹. Questo concetto riflette l'idea che la filosofia sia l'espressione del modo di pensare, delle convinzioni e della saggezza collettiva di una società in un determinato periodo storico³². Questa è quindi la coscienza collettiva o lo spirito di un'epoca. Ogni epoca ha il suo *Geist* distintivo, che si riflette nelle correnti filosofiche, artistiche, culturali e sociali del tempo. La filosofia è un'attività intrinsecamente legata allo spirito del suo tempo. La storia della filosofia mostra come diverse epoche abbiano portato alla luce nuovi modi di pensare, nuove domande e nuove risposte alle questioni esistenziali e metafisiche. Questi cambiamenti derivano dal *Geist*, che a sua volta è modellato da fattori culturali, sociali, economici e storici. La filosofia di un'epoca è quindi in un rapporto dialettico e di retroazione col *Geist*: essa è intrecciata con il tessuto stesso dell'evoluzione culturale e spirituale dell'umanità, evidenziando il ruolo fondamentale dei filosofi nell'interpretare e manifestare in forma di pensiero le loro epoche.

La filosofia emerge dall'esplorazione della conoscenza e delle sue fondamenta, evolvendosi attraverso l'interazione delle diverse opinioni elaborate dal genere umano nella sua storia. Questo processo è l'accumulo di convinzioni teoriche e pratiche che si sviluppano nel tempo. Un tale approccio alla storia della filosofia enfatizza il progresso e la necessità insiti nello sviluppo filosofico, riconoscendo che ogni sistema filosofico è sia il prodotto finale del tempo sia il punto di partenza per il successivo sviluppo filosofico³³, l'evoluzione costante del tentativo di risolvere i grandi problemi speculativi affrontati dall'umanità in tutte le epoche. Erdmann critica le interpretazioni puramente erudite, scettiche o eclettiche della storia della filosofia, proponendo invece un approccio che riconosce il progresso e la costruzione cumulativa della conoscenza filosofica. Ne consegue che la storia della filosofia debba essere vista non solo come una serie di opinioni, ma come lo sviluppo genetico del pensiero.

I filosofi sono visti come mediatori tra lo spirito del loro tempo e la manifestazione concreta di questo spirito nelle idee filosofiche. Attraverso il loro lavoro, i filosofi interpretano lo spirito del loro tempo e lo esprimono in forme concettuali,

³⁰ §1, Erdmann 1866, 3.

³¹ Erdmann 1866, 4.

³² Questa sezione enfatizza che la storia della filosofia non è una semplice successione di teorie, ma un processo dinamico di sviluppo e trasformazione che rispecchia l'evoluzione della coscienza collettiva.

³³ Erdmann 1866, 3.

contribuendo a plasmare la direzione del pensiero filosofico e, di conseguenza, l'evoluzione dello spirito stesso. Essi, per fare un paragone forzato ma chiarificatore, sono l'equivalente nella storia del pensiero degli individui cosmico-storici della storia universale. La filosofia è tanto una forza che modella lo spirito quanto un'espressione di esso³⁴.

Per delineare la concezione propria di Fischer ci riferiremo ora, come detto, alla prima sua prova da storico della filosofia, in cui egli esplicita la sua concezione, che attraverserà la sua lunghissima produzione da storiografo. Nel 1852, lo stesso anno della pubblicazione della prima edizione del manuale di *Logica e metafisica*, Kuno Fischer tenne una serie di lezioni di storia della filosofia. Queste lezioni presentano una riflessione metateorica approfondita sulla relazione tra storia e filosofia, che occupa principalmente i primi sei capitoli del suo lavoro, e in particolare i primi tre, oltre alla prefazione dove si teorizza una reinterpretazione del pensiero kantiano. In seguito alla diffusione del testo derivato da questo corso, egli subì dalla chiesa evangelica del Baden le accuse di ateismo che portarono alla sua espulsione dall'Università di Heidelberg.

Fischer sostiene che la storia della filosofia moderna deve essere interpretata attraverso l'integrazione di forma e contenuto nello svolgimento storico³⁵. La filosofia, infatti, si realizza come espressione autoriflessiva della storia della filosofia stessa, rappresentando l'autoconsapevolezza dello spirito³⁶.

Egli contrappone il *Kritizismus* (criticismo) al *Dogmatismus* (dogmatismo) come metodo d'interazione con la realtà³⁷, e afferma che, se la storia rappresenta la vita umana in grande, deve esistere un'analogia tra il metodo con cui la storia sviluppa la verità nelle menti pensanti e il metodo con cui noi produciamo questa verità in noi stessi³⁸. Tale impostazione implica che la storia della filosofia sia l'esposizione critica del cammino dello spirito verso l'autocomprensione. Il criticismo, in questo senso, non è solo una posizione teoretica ma la forma stessa della storicità: la filosofia si dà come riflessione trascendentale sul proprio divenire, mentre ogni posizione dogmatica, incapace di tematizzare le proprie condizioni di possibilità, si sottrae a questa consapevolezza storica e si reifica in sistema. Introducendo la distinzione fondamentale tra criticismo e dogmatismo, Fischer stabilisce le basi per una successiva esplorazione del pensiero kantiano. Egli considera Kant non solo come il fondatore della filosofia critica ma interpreta al contempo la sua riflessione trascendentale come chiave ermeneutica in grado di illuminare il soggetto moderno: si tratta di comprendere che è il soggetto stesso a configurare attivamente la realtà, svincolandosi dalla mera ricezione passiva. Kant al è principio di una nuova auto-interpretazione dell'epoca. Egli abbozza una prospettiva in cui emerge una forte analogia tra

³⁴ §6, Erdmann 1866, 5

³⁵ Fischer 1852, VII.

³⁶ Fischer 1852, VI.

³⁷ Fischer 1852, VIII.

³⁸ Fischer 1852, 2-3.

il modo in cui la storia sviluppa la verità nelle menti pensanti e il processo attraverso cui l'individuo giunge alla verità. La verità si dà come *Sichselbstbegreifen*, come il divenire trasparente di una soggettività razionale a se stessa. Qui risuona l'eco hegeliana, ma mediata da Kant³⁹.

Fischer sottolinea la necessità del progresso nella storia, affermando che la filosofia deve essere vista come un sistema, al cui interno vi è anche la storia della filosofia⁴⁰. L'alternanza tra atteggiamenti scettici ed eclettici nella storia della filosofia mostra l'esigenza di trovare un filo unitario, ossia nell'identificare nella storia della filosofia quella della libertà e nel collegare la manifestazione dell'Idea al ritrovamento di un progresso nella storia stessa⁴¹. La storia della filosofia non può essere identificata neanche con la ricerca della verità, perché, se così fosse, la storia della filosofia non sarebbe concepibile in quanto essa sarebbe in tal modo solo la ricerca di una mancanza⁴².

La verità, per Fischer, è l'obiettivo della filosofia, ma tale verità è vera nel suo tempo storico⁴³ e la storia della filosofia è la storia dello spirito pensante⁴⁴. Egli osserva che la filosofia non si limita a progredire nel tempo da un sistema all'altro, ma si realizza nella sequenza dei sistemi⁴⁵. A tal proposito Fischer introduce il concetto di sviluppo come progresso dalla possibilità alla realtà (dalla *dynamis* alla *energeia*). Egli afferma che questa caratteristica era già stata delineata dai pensatori dell'antichità: era già presente, infatti, nella metafisica di Aristotele, che unisce la visione della storia della filosofia e la logica sottostante⁴⁶. Tuttavia, gli antichi non potevano avere una storia della filosofia perché non possedevano una ragione formata in senso

³⁹ Questa concezione critica e dinamica della storia della filosofia si pone in netta contrapposizione con la prospettiva di Friedrich Adolf Trendelenburg, il quale nelle sue *Logische Untersuchungen* (1840) e in numerosi scritti polemici contro Fischer, rivendica un'impostazione storico-sistemico-descrittiva, fondata sul primato del contenuto logico rispetto alla genesi storica. Per Trendelenburg, la storia della filosofia va trattata come esposizione oggettiva di problemi eterni e non come processo di autocostituzione dello spirito: si tratta dunque di un approccio che, pur metodologicamente raffinato, si fonda – nel senso fischeriano – su un modello dogmatico di razionalità, poiché presuppone la trasparenza dei concetti senza tematizzarne la storicità. Vd. Trendelenburg 1840, §§ 1–5. Anche Rudolf Haym, fa in *Die romantische Schule* (1870) alcuni riferimenti rapidi ma importanti a Fischer: Haym critica l'analisi del romanticismo fatta da quest'ultimo, accusandolo di confondere poesia e rigore filosofico, e si può ritenere che una tale critica sia estendibile per Haym al metodo fischeriano. Vd. Haym 1870, 100.

⁴⁰ Fischer 1852, 3.

⁴¹ Fischer 1852, 9.

⁴² Fischer 1852, 10.

⁴³ Fischer 1852, 11.

⁴⁴ Fischer 1852, 12.

⁴⁵ Fischer 1852, 12–13.

⁴⁶ Fischer 1852, 15. Anche a tal proposito, per Fischer, la distinzione aristotelica *dynamis/energeia* mostra che lo sviluppo è al tempo stesso un processo logico e un processo ontologico: la logica descrive il passaggio dalla possibilità all'attualità, mentre la metafisica ne registra la realizzazione oggettiva. Ne consegue che logica e metafisica coincidono nella misura in cui entrambe formulano le condizioni dello sviluppo del pensiero. La logica è la forma del divenire della verità; la metafisica è il

storico. La storia della filosofia è possibile solo quando si è sviluppata una capacità di riflessione storica, assente negli antichi, tranne in Aristotele, che per primo indaga in maniera filosofica sui concetti di movimento e di sviluppo. Il concetto di sviluppo è un concetto metafisico perché inerisce propriamente alla strutturazione ontologica del reale. Tutto il processo di sviluppo, nella sua interezza, costituisce la storia della filosofia. Per tale motivo si può senz'alcun dubbio considerare Aristotele come il corrispettivo nell'antichità di Hegel. Nel sistema aristotelico, tuttavia, il passaggio da potenza ad atto descrive una strutturazione ontologica del reale – un movimento insito nei singoli enti – ma non implica la formazione di una ragione che comprenda se stessa come un soggetto storico. Sviluppando alcuni fili dell'interpretazione di Fischer, si può inferire che soltanto con l'avvento del criticismo kantiano può emergere una ragion formata storicamente, che riconosca la storicità dei concetti e tematizzi il divenire filosofico come processo razionale consapevole. Il tempo nel kantismo è infatti il segno stesso della finitudine del soggetto conoscente e in quanto tale, esso introduce nella filosofia la possibilità di una riflessione storica autonoma. Anche lo storicismo è dunque pensabile solo dopo Kant.

Secondo Fischer, ogni sistema filosofico rappresenta un passo nello sviluppo della verità⁴⁷. La storia della filosofia, quindi, è il sistema dei sistemi, collocando ciascun sistema nel suo contesto di sviluppo complessivo. Essa è, nel classico spirito della scuola hegeliana, una scienza e la teodicea della filosofia⁴⁸.

Nella seconda lezione di questo testo, Fischer ribadisce che la filosofia non esiste senza storia, ma è sostenuta dallo sviluppo complessivo dello spirito umano. Esiste un legame essenziale tra storia e filosofia: se consideriamo la filosofia come un atto nel processo della storia stessa, dobbiamo esaminare in che modo la filosofia accompagna il cambiamento nell'esistenza storica e quale relazione assume rispetto ad altre manifestazioni storiche. Una tale indagine assume tuttavia un significato ben diverso dallo storicismo, per il motivo che sia il progresso della storia umana sia la storia della filosofia sono indirizzate alla conoscenza della verità, che, seppur storica, non è con questo svincolata da un'oggettività ontologica che in ultima istanza la rende vera⁴⁹.

Fischer conclude affermando che non esiste contraddizione tra storia e filosofia, sebbene non vi sia nemmeno una completa identità⁵⁰. Egli paragona il rapporto tra storia e filosofia alla percezione artistica dell'arte in divenire, continuando con questi paragoni estetici nelle pagine successive⁵¹. Infine, egli osserva che il concetto di filosofia rimanda inevitabilmente alla storia della filosofia e viceversa, enfatizzando l'interconnessione tra i due concetti⁵².

medesimo divenire considerato dal punto di vista dell'essere. Per questo, nella prospettiva fischeriana, la storia della filosofia è l'attualizzazione storica delle strutture logico-metafisiche del pensiero.

⁴⁷ Fischer 1852, 18.

⁴⁸ Fischer 1852, 19.

⁴⁹ Fischer 1852, 21.

⁵⁰ Fischer 1852, 24.

⁵¹ Fischer 1852, 30.

⁵² Fischer 1852, 58.

Per riepilogare, il ragionamento di Fischer fa perno sull'idea di progresso storico, vedendo la storia non semplicemente come un susseguirsi di eventi ma come il contesto entro cui la filosofia si sviluppa e si realizza. Lontana dall'essere un'astrazione pura, la filosofia si manifesta concretamente in sistemi filosofici specifici, tracciando così una direzione precisa per lo studio filosofico. L'idea che la ricerca filosofica sia intrinsecamente legata alla ricerca della verità conduce Fischer a considerare la storia della filosofia non solo come una sequenza di sistemi ma come il progresso della filosofia stessa nella realizzazione della verità.

In un impianto così congegnato si stabilisce un legame essenziale e interno tra storia e filosofia, considerando la filosofia non come una pura teoria, ma come un prodotto dello spirito umano che partecipa attivamente al processo storico. In questo modo, la filosofia non solo accompagna il cambiamento dell'esistenza storica ma assume anche una relazione dinamica con le altre manifestazioni storiche.

1.2. Kant, Hegel, l'idealismo

Occorre mettere in rilievo che il problema alla base della riflessione di Kuno Fischer è quello di determinare il compito della filosofia. L'interpretazione fischeriana di Kant e Hegel costituisce un complesso concettuale unico. Non possiamo probabilmente comprendere l'interpretazione fischeriana di Kant senza aver chiaro anche il modo, a lui proprio, di leggere la filosofia hegeliana, e viceversa.

Definiamo innanzitutto le coordinate temporali: esse sono due date, ossia il 1860 e il 1900. La prima si riferisce all'uscita in volume dei tre *Vorträge* su Kant che Fischer tiene a Jena (*Kants Leben und die Grundlängen seiner Lehre*)⁵³, che costituiranno un riferimento fondamentale per la nascita del movimento neokantiano, la seconda data si riferisce all'uscita della prima edizione dei volumi su Hegel della *Geschichte der neueren Philosophie*, che rendevano definitivamente chiaro come Fischer legge Hegel e quindi davano una luce completa sulla sua filosofia.

Una questione storiografica consiste nel determinare se l'interpretazione di Fischer del pensiero hegeliano sia stata costante. Probabilmente essa ha subito pochissime variazioni: secondo Hülsewiesche, il programma storico-filosofico fischeriano si può trovare sin dalla sua recensione del 1847 a Feuerbach⁵⁴. Non ci sarebbero state quindi grandi mutazioni nel corso del tempo. Quest'opinione necessita chiarimenti. La produzione accademica di Fischer, sebbene in grande continuità programmatica, non è un monolite. L'evoluzione principale avviene tra gli anni '50 e '60, segnando il passaggio dalla prima alla seconda edizione del *Sistema di Logica e Metafisica*, attraverso le prolusioni kantiane del 1860. Beiser intitola significativamente il capitolo dedicato a Fischer in *The Genesis of Neo-Kantianism 1796–1880* con la domanda: "Neokantiano hegeliano o hegeliano neokantiano?". Posto in questi termini, si tratta probabilmente di una falsa alternativa. Il progetto di Fischer mira, infatti, a recu-

⁵³ Fischer 1860. Cfr. Hülsewiesche 1989

⁵⁴ Hülsewiesche 1989, 49 e sgg.

perare la tradizione della filosofia classica tedesca, reinterpretandola alla luce del nascente interesse epistemologico. Egli intuisce che soltanto un idealismo capace di raccogliere in forma unitaria tale tradizione può risultare adeguato al nuovo contesto culturale della Germania post-hegeliana degli anni '50-'70 del XIX secolo. Beiser ha ragione, tuttavia, nel porre alla dovuta attenzione nel medesimo volume l'esistenza di un "neokantismo degli storici della filosofia" che già dagli anni '60 anticipa il ritorno a Kant. Non si può sottovalutare infatti il ruolo di un altro storiografo di provenienza hegeliana, quale Zeller⁵⁵, per cui, tuttavia, a differenza di Fischer, va negata l'identificazione hegeliana di logica e metafisica. L'assunto di partenza di Fischer è *prima facie* contraddittorio con il kantismo. Se si prende, tuttavia, in esame l'influsso fichtiano sulla filosofia di Fischer, si nota, esaminando le categorie della logica, che il punto chiave di tale compatibilizzazione consiste nel ritenere la filosofia di Kant solo un primo, certo geniale, momento. Occorre appunto "completarlo" con i successivi sviluppi idealistici. Fischer propone un appiattimento di Schelling e Hegel, che dà un indizio chiaro sul proprio tipo di lettura. Nella sua analisi, le figure dell'idealismo costituiscono una doppia coppia: quella Kant-Fichte (filosofia trascendentale) e quella Schelling-Hegel (filosofia dell'identità). Fischer tiene insieme queste due coppie, considerando il soggetto trascendentale come creatore della realtà da lui conosciuta.

1.2.1. *L'unità del pensiero kantiano*

Wilhelm Windelband, nel suo scritto del 1897 *Kuno Fischer und sein Kant*, propone un'analisi dell'opera e dell'influenza di Kuno Fischer. Fischer aveva sostenuto l'unità complessiva del pensiero kantiano, opponendosi sia alle interpretazioni che insistevano sulle differenze interne tra le tre Critiche, sia alle letture post-kantiane che ne accentuavano le fratture. Egli metteva infatti in rilievo la necessità di considerare *Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica* e *Critica del giudizio* come parti strettamente connesse di un unico sistema filosofico. È questo stesso orientamento interpretativo che Windelband farà proprio⁵⁶.

L'affermazione dell'unità del pensiero kantiano è un tema centrale di questa proposta ermeneutica. Secondo Fischer, la dottrina di Kant sulla libertà e sulla moralità si basa sull'estetica trascendentale, il suo innovativo approccio allo spazio e al tempo,

⁵⁵ Ci si riferisce alla conferenza *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* Zeller 1862 in Zeller 1877 che afferma che la teoria della conoscenza, esaminata attraverso Kant, deve essere considerata la disciplina fondamentale della filosofia, da cui derivano e a cui devono ritornare anche altre discipline filosofiche come la logica. Qui egli introduce il termine *Erkenntnistheorie* nella letteratura filosofica tedesca e ne precisa l'oggetto, ovvero lo studio critico e sistematico delle condizioni e dei limiti della conoscenza umana. A differenza di Eduard Zeller, Fischer attribuisce a Kant un ruolo più ampio: la filosofia critica non solo delimita il sapere, ma inaugura una postura ermeneutica moderna in cui il soggetto riflette sé stesso nella realtà. Deve far riflettere la circostanza evidentemente non casuale che molti dei "numi tutelari" della storiografia filosofica tedesca dell'Ottocento siano stati almeno per un periodo della loro vita vicini allo hegelismo.

⁵⁶ Windelband 1897, 4.

e sull'idealità di queste categorie. Un interprete influente come Vaihinger ha criticato Fischer per aver stabilito un parallelismo eccessivamente rigido tra parti dei *Prolegomeni* e della *Critica della ragion pura*. Inoltre, gli ha rimproverato di adottare una nozione troppo generica di metafisica, derivata dall'identificazione, a suo giudizio indebita, tra i concetti di "metafisico" e "a priori"⁵⁷. Nel suo giudizio queste interpretazioni di Fischer sarebbero un travisamento madornale di Kant, un errore così grave che, per Vaihinger, Kant si sarebbe rivoltato nella tomba, giudicandolo un'offesa all'ABC della filosofia kantiana. Tuttavia, Fischer, con il suo approccio alla filosofia di Kant, ha posto le basi per una comprensione rinnovata del kantismo, che ha avuto un impatto significativo sullo sviluppo del neokantismo. Fischer ha evidenziato che soltanto partendo dal primato della ragion pratica, che egli identifica anche sul piano soggettivo con l'essenza più intima della personalità di Kant, diventano comprensibili i motivi più profondi della sua dottrina della conoscenza e della sua estetica. Questa proposta ha contribuito a ritrovare l'unità del pensiero kantiano proprio nell'estetica, proponendo una base solida per la comprensione di Kant e della filosofia tedesca del diciannovesimo secolo in generale.

Chiarendo meglio la questione: secondo la ricostruzione proposta da Fischer, il "primato della ragion pratica" nel pensiero di Kant riguarda il ruolo centrale che la ragione pratica occupa nell'intera architettura della sua filosofia. Questa interpretazione mette in evidenza come le basi morali del mondo e dell'esistenza umana derivino soprattutto dalla capacità della ragione di determinare la volontà libera, e non dalla sola speculazione teoretica. Risulta evidente quindi che tale dottrina coinvolge nel profondo il modo di leggere l'architettonica delle critiche kantiane, e del pensiero in generale del filosofo del criticismo.

Nella conclusione della parte propedeutica della sua logica Fischer sottolinea il percorso dialettico da pensiero a cosa, e a conoscenza speculativa⁵⁸. A ben vedere, si ha già in questo ragionamento l'introduzione del primato della ragion pratica. La speculazione viene caratterizzata, infatti, quale prassi vivente, un imperativo costante all'auto-sviluppo della ragione. Se l'espressione, in senso letterale, verrà da lui proposta all'atto di interpretare in senso unitario le critiche kantiane, la concezione di fondo si trova esposta logicamente già nel suo sistema di logica del 1852, addirittura come premessa fondamentale dello stesso movimento delle categorie della logica. Ciò mostra com'egli consideri la riflessione dei pensatori idealisti come lati diversi di un'unica e complessiva interpretazione del mondo.

Il postulato del primato a un tempo etico e teoretico dell'atto di pensiero gli serve infatti anche a sfuggire alle critiche che Trendelenburg rivolge alla dialettica hegeliana. In Hegel la trattazione sull'essere indeterminato è centrata sull'auto-conoscenza, nello sviluppo dialettico⁵⁹. Fischer la pone invece su un piano assiomatico, definendo cioè come punto di partenza nello stesso atto di pensiero il superamento

⁵⁷ Vaihinger 1922, II 310.

⁵⁸ Fischer 1865, 211-212.

⁵⁹ Cfr. Hegel 2004 [1831], 70-71.

dell'essere puro e indeterminato, come atto di astrazione del pensiero puro. La sua caratterizzazione delle prime categorie della logica dà priorità all'attività e alla funzione etica della ragione. Ogni atto di pensiero è così ricondotto a un'azione morale intrinseca.

La ragion pratica costituisce il fondamento ultimo sul quale si basano tutte le valutazioni morali ed etiche. Questa enfasi sottolinea la visione di Kant secondo cui la legittimità morale e l'obbligo etico derivano dalla capacità autonoma dell'individuo di agire secondo principi universali determinati dalla ragione. Fischer mostra per tale mezzo, inoltre, come la filosofia dei post-kantiani, nelle sue varie direzioni, non abbia colto appieno questo rapporto cruciale con Kant, valorizzato invece da un interprete "eterodosso" quale Schopenhauer, la cui dottrina della volontà è vista come una derivazione di questo nucleo centrale del pensiero kantiano. Schopenhauer, infatti, mette in risalto l'aspetto volontaristico con la "volontà di conoscere", che attraversa anche la filosofia fischeriana.

1.2.2. *Interpretazione di Hegel*

Nel già citato contributo su Fischer del 1897, Windelband afferma in maniera icastica che Kuno Fischer ha reso accessibile la filosofia di Hegel al pubblico di lingua tedesca, facendo emergere l'importanza del pensiero hegeliano nella scienza del XIX secolo⁶⁰. Con tale affermazione, Windelband vuole enfatizzare il ruolo di Fischer nel comunicare le idee di Hegel al pubblico tedesco in un linguaggio comprensibile, uscendo dagli stilemi propri del lessico della *Hegelei*, traendolo dalle secche in cui si era arenato e mostrando la profondità e l'attualità del pensiero hegeliano nel contesto scientifico-culturale della propria epoca⁶¹. Il filosofo neokantiano insiste con molta intensità sul ruolo di Fischer nella divulgazione delle idee di Hegel, suggerendo in questo testo del 1897 che la sua opera potrebbe portare a una riscoperta e valutazione della profondità di Hegel, cosa poi in effetti avvenuta negli anni seguenti. In effetti, Fischer tematizza l'unità tra logica e storia come fondamento metodologico della filosofia, e riconosce in tale unità la chiave per comprendere lo spirito hegeliano quale principio vivente della modernità. In questa prospettiva, egli riformula la filosofia di Hegel in senso pedagogico-dialettico, trasformando il sistema in strumento formativo per una coscienza storica del pensiero.

Il contributo di Fischer al dibattito hegeliano ha avuto anche nei decenni successivi alla sua scomparsa (1907) un'eco maggiore di quanto si ritiene o sia riconosciuto comunemente. Nella sua ricostruzione classica *Da Hegel a Nietzsche* Karl Löwith attacca alcuni punti ricorrenti dell'interpretazione di Hegel propria di Fischer, la quale avrà un seguito nel neokantismo di scuola badense. Egli afferma che l'interpretazione di Fischer apre a uno scarto tra valore e realtà, che non può essere originariamente hegeliano. Nell'impianto di Hegel il reale acquista proprio nel suo farsi il suo stesso valore, essendo inserito in una sequenza evolutiva intrinsecamente dialettica, men-

⁶⁰ Windelband 1897, 5.

⁶¹ Windelband 1897, 14.

tre il concetto di *Entwicklung* elaborato da Fischer crea uno scarto tra un fine dello sviluppo e lo stadio della sua realizzazione raggiunto. Lo svuotamento e l'indebolimento della dialettica in una logica evolutiva, giustificato da Fischer con l'esigenza di valorizzare ogni tappa di una serie di sviluppo, determina lo iato tra valore e, per usare un lessico neokantiano, la *Wertrealisierung*⁶². Fischer interpreta cioè la dialettica hegeliana alla luce di una logica evolutiva che, proprio nel tentativo di valorizzare ogni stadio dello sviluppo, introduce uno scarto tra realtà e valore, e dunque tra il momento attuale del processo e il suo fine. Tale impostazione, riconducibile agli stessi presupposti del ritorno a Kant, comporta lo svuotamento della dialettica nel senso proprio hegeliano, in cui ogni determinazione è momento da conservare-superare nel sapere assoluto. La lettura di Fischer, invece, tende a serializzare il concetto, trasformando l'automovimento della scienza in successione ordinata di tappe dotate di valore relativo, e riducendo così la logica speculativa a una progressione didattico-storica. Ne deriva uno iato strutturale tra *Wert* e *Wertverwirklichung*⁶³.

Ad esempio, a proposito della *Fenomenologia dello Spirito* egli sostiene che sia l'opera fondativa del programma filosofico hegeliano in quanto "scienza dell'esperienza della coscienza"⁶⁴. Nella lettura di Fischer quest'opera manifesta l'evoluzione della coscienza nel suo procedere delle figure come acquisizione conoscitiva e morale sempre maggiore, sottolineando il ruolo della morale all'interno dello stesso percorso conoscitivo. Ancora una volta il legame tra spirito teoretico e pratico, nel lessico classico di Hegel, è ribadito con grande forza.

Il volume su Hegel della *Storia della filosofia* di Kuno Fischer, che appare – come ricordato in introduzione di capitolo – dapprima a fascicoli a partire dal 1899⁶⁵ e poi in due volumi nel 1900-1901, è ancora uno Hegel dell'800. L'opera è organizzata, come classico nei volumi storico-filosofici di Fischer, in un tomo sulla vita e un tomo sull'esposizione del pensiero hegeliano. In un suo articolo sul clima culturale nella Heidelberg di inizio '900, Honigsheim afferma che la lezione di Fischer ha giocato un ruolo pressoché irrilevante nella rinascita hegeliana di inizio secolo⁶⁶; tuttavia, noi riteniamo che tale influenza sia comunque percepibile attraverso l'influsso sulla generazione precedente di storici della filosofia e in particolare su Windelband (e su Lask).

Riepiloghiamo in sintesi i caratteri principali dello hegelismo proprio di Fischer:

- 1) Hegelismo come compiuta filosofia dell'identità e risultato dell'elaborazione teorica dell'idealismo tedesco (che comprende anche Kant)
- 2) Hegelismo e dialettica come filosofia dello sviluppo
- 3) Sviluppo razionale nella storia e nella storia della filosofia

⁶² Löwith 2000 [1941], 131.

⁶³ Sul carattere comune di tale impostazione nel "ritorno a Kant" si vd. anche De Giovanni 1970, in particolare 32-33.

⁶⁴ Fischer 1911 [1899-1901], I, 290 e sgg.

⁶⁵ La recensione di Dilthey 1970 [1900] si basa infatti soltanto sui primi quattro di essi.

⁶⁶ Honigsheim 1963.

Nell'esposizione della *Logica*, che seguirà, emergeranno ulteriori aspetti dell'interpretazione fischeriana di Hegel.

Il volume su Hegel costituisce un evento nel panorama culturale tedesco al transito tra XIX e XX secolo. Lo testimonia Glockner, il quale, attraverso la ricostruzione dell'ambiente filosofico heidelberghese di inizio '900, nell'appendice su Falkenheim del suo *Hegelbuch*, avvalora la tesi di una similitudine metodologica tra Fischer e Windelband, nell'essere interessati a fornire un'interpretazione complessiva del pensiero di un pensatore, più che a entrare nel dettaglio di una singola opera⁶⁷. E si individua qui il distacco di Fischer già da un altro interprete, Dilthey, e dal suo allievo Nohl, che da lì a pochi anni avrebbero fatto risaltare proprio lo Hegel inedito, frammentario, pre-sistematico. In queste caratteristiche l'interpretazione di Hegel sviluppata da Fischer risente ancora del radicamento nelle discussioni e nelle critiche secondo ottocentesche.

Quanto appena sostenuto traspare con evidenza da alcune lettere di Karl von Hegel, figlio del grande pensatore di Stoccarda, a Kuno Fischer⁶⁸. In tali missive, Karl Hegel ringrazia sentitamente Fischer di aver restituito Hegel alla verità storica e alle giuste prospettive, per averlo riconsegnato al canone della filosofia tedesca dopo le critiche di Schopenhauer, l'interpretazione di Haym e il discredito in cui era caduto nella considerazione generale. In effetti l'opera di Fischer, il "traduttore di Hegel nella lingua tedesca", per citare di nuovo l'espressione di Windelband, giungeva dopo un periodo di relativo vuoto storiografico. Come vedremo nell'ultimo capitolo del lavoro attraverso le testimonianze di interpreti novecenteschi di Hegel formati nella scuola neokantiana, quali Kroner e Glockner, tale vuoto ha avuto un ruolo rilevante nel modo in cui si sarebbe sviluppato il successivo rinnovamento degli studi su Hegel. La pubblicazione del volume di Fischer si costituiva pertanto, nonostante i suoi limiti, come una ripresa di interesse intorno alla filosofia hegeliana.

2. *Logica e metafisica: logica e storia della filosofia tra Fichte e Hegel*

In questa sezione mostreremo, attraverso l'analisi della *Logik und Metaphysik*, l'interpretazione organica dell'intera tradizione idealistica tedesca proposta da Fischer. Tale lettura riflette una concezione ben definita del sapere e della filosofia, espressa in modo esemplare dallo stesso Fischer nella conclusione della prefazione alla prima edizione della sua opera logica:

Nelle frasi che seguono baso il mio punto di vista e concepisco i principi della filosofia a partire da Kant: non c'è conoscenza senza categorie o concetti che la formino (Kant). Non esistono categorie senza un'autocoscienza che lo produce. Non esiste autocoscienza

⁶⁷ Glockner 2016=1963, 508.

⁶⁸ Conserviamo sette lettere di Karl von Hegel a Kuno Fischer, ma purtroppo non abbiamo le risposte di Fischer. Le lettere sono conservate presso la Universitätsbibliothek di Heidelberg, e sono state pubblicate con curatela di Friedhelm Nicolin nel vol. 6 degli «Hegel-Studien» 1971, 53-64.

(produttiva) che non sia assoluta (Fichte). L'autocoscienza non è assoluta se spirito e natura non sono identici (Schelling). Quest'identità (ragione) non può essere conosciuta se la ragione autocosciente, cioè lo Spirito, non forma il principio unanime del mondo (Hegel)⁶⁹.

Queste righe meritano un esame più approfondito. Occorre porre l'accento sulla dichiarazione in cui Fischer definisce il proprio compito: articolare la filosofia dell'identità in consonanza con lo spirito della filosofia trascendentale: «Ho posto l'intero sistema sotto il punto di vista critico o sotto il controllo di Kant», nonché «[...] la filosofia critica è la prospettiva da cui ho concepito il problema della logica»⁷⁰. Chiariremo più avanti il senso di questa presa di posizione e, nel corso del lavoro, la continuità di questa lettura con quella che sarà propria della scuola del Baden. Per restituirla in senso pieno sarà necessario precisare cosa intenda Fischer per "filosofia dell'identità", espressione con la quale indica la filosofia di Schelling e di Hegel, sviluppo e sistematizzazione della tendenza speculativa inaugurata da Schelling, e per "filosofia trascendentale".

Una definizione precisa è possibile però solo ripercorrendo nella sua interezza il ragionamento di Fischer. Occorre tuttavia anticipare che quest'ultima locuzione può, nel lessico di Fischer, denotare in un senso stretto la filosofia di Kant e Fichte, e in un senso più largo la prospettiva sincretica propria di Fischer stesso, definibile anche come "dialettica critica". Tale confusione è motivata anche dal fatto che Fischer non pone mai la sua prospettiva – già nell'edizione del 1852 di *Logica e metafisica* – fuori dalla definizione di "filosofia trascendentale". Finanche in questa prima prova sistematica, ascritta di norma dalla storiografia alla scuola hegeliana, il pensiero di Fischer appare avvolto in un velo di tinta hegeliana, ma intrecciato, nondimeno, con tessiture e ricami kantiani e fichtiani.

Bisogna superare la prima impressione che il testo sia un semplice calco della *Scienza della Logica* hegeliana, riflettendo con attenzione sulla struttura con cui viene imbastita l'argomentazione riguardo il rapporto tra la logica – intesa come filosofia prima – e le altre scienze. Notiamo così nella struttura dell'investigazione logica fischeriana una deviazione dallo schema tipico del ragionamento hegeliano, delineato nelle varie edizioni dell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*. Hegel riserva esclusivamente alla filosofia, come momento culminante dello Spirito assoluto, la caratteristica della completa autocoscienza. Al contrario, Fischer ritiene possibile procedere già nel corso della terza parte dalla *Logik*, nell'esposizione della dottrina del concetto, alla trattazione del "concetto di concetto", ossia del concetto che esprime in maniera riflessiva i suoi contenuti. Da ciò deduciamo una torsione logicista che non si allinea con il sistema hegeliano: la logica diventa una "prope-deutica trascendentale". La logica della conoscenza precede e fonda la metafisica e la filosofia dello spirito. Si tratta di una ristrutturazione del rapporto tra logica, metafisica e filosofia, in cui la logica assume un ruolo metodologico e fondativo che

⁶⁹ Fischer 1998 [1852], 9.

⁷⁰ Fischer 1998 [1852], 9-10.

in Hegel è distribuito tra logica e filosofia dello spirito⁷¹. Se il concetto logico è già in grado di esprimere “riflessivamente i suoi contenuti”, la Filosofia (momento supremo dello Spirito) perderebbe la sua specificità, che Fischer ricolloca all’interno di una prospettiva trascendentale: la filosofia dello spirito diventa la scienza dello sviluppo storico della ragione, e la logica è la sua condizione metodologica.

Non crediamo sia un caso, perciò, se Fischer non abbia fornito anche un’*Enciclopedia*. Se Fischer avesse concepito un’*Enciclopedia* della filosofia, essa non avrebbe potuto ricalcare la struttura circolare e immanente di quella hegeliana, in cui ogni scienza si genera logicamente dalla precedente secondo la necessità del concetto. Al contrario, una *Systematik* fischeriana si sarebbe fondata sull’idea che la filosofia debba tematizzare i presupposti categoriali della conoscenza nei termini di una riflessione metascientifica. La sua *Enciclopedia* avrebbe pertanto assunto la forma di una architettura delle scienze orientata criticamente e avrebbe avuto una struttura fondativa, in cui ogni scienza è giustificata a partire dai suoi presupposti categoriali e metodologici. Si vede pertanto anche in questo aspetto un elemento sicuramente vicino all’idea fichtiana di *Wissenschaftslehre*, di dottrina della scienza come indagine in sé conclusa e concludente⁷². La comprensione di Fischer della logica come metodo, dottrina della scienza, in termini moderni quale metateoria, mostra una divergenza dal sistema hegeliano. Nella visione di Fischer, la logica assume il ruolo di uno strumento metodologico, fungendo da base per una comprensione sistematica e coesa dei vari saperi (*Wissenschaften*). Questo posizionamento della logica come una dottrina applicabile a varie forme di conoscenza riflette l’aspirazione a definire una metateoria universale, che possa servire da fondamento per tutti i campi del sapere. Pertanto, mentre Hegel integra logica e ontologia in un unico continuo dialettico, Fischer caratterizza la logica come uno strumento che trascende, sì, come nello hegelismo i confini tradizionali della filosofia, ma, nello stesso movimento di ragionamento, nel fare della logica una metodologia applicabile universalmente, limita già implicitamente la portata della dialettica, rassegnandosi a rinunciare alla

⁷¹ Nella dialettica hegeliana, la logica non si limita a essere una scienza formale delle categorie del pensiero, ma incarna l’autodeterminazione dell’Idea nella sua purezza trascendentale, ossia come “Dio prima della creazione della natura e di uno spirito finito”. Tuttavia, essa rappresenta solo il primo momento del sistema, l’Idea *in sé*, che precede l’alienazione nella Natura e il ritorno a sé nello Spirito Assoluto. La filosofia, invece, culmina nello Spirito Assoluto come *sapere integrale* che unisce pensiero e realtà storica, superando l’astrazione logica attraverso l’arte, la religione e la riflessione speculativa stessa. Questa distinzione tra la logica come Idea pura e lo Spirito Assoluto come sapere integrale è cruciale per evitare interpretazioni riduzioniste come il panlogismo, che tende a identificare il mondo con pura logica, svuotando così la concretezza materiale e storica della realtà. Marx, ad esempio, criticò queste versioni che svalutavano la realtà materiale in nome della logica hegeliana. Tra l’immensa letteratura sul tema si veda almeno Arndt 2023; Fulda 1975, Henrich 1963; Houlgate 2005; Pippin 2018; Theunissen 1963; tutti questi autori insistono sull’inscindibilità nella logica hegeliana del concetto dalla *processualità dialettica* che lega astrazione e concretezza.

⁷² Come ricordiamo (vd infra nota 75 di questo capitolo – Fichte), una tale concezione implica l’idea per cui la logica abbia un proprio statuto come scienza del metodo, dottrina della scienza, per l’appunto, anche se ontologicamente – come per Hegel – sovraordinata alle altre scienze.

pretesa hegeliana di un sapere olistico, e proponendo per primo, o tra i primi, una piattaforma comune concettuale e operativa tra le diverse scienze. A tal fine, come vedremo a tempo debito, egli propone una differenziazione tra dialettica oggettiva, ossia la struttura complessiva del mondo, leggibile in termini dialettici, e la dialettica vera e propria, ossia il movimento del concetto.

Come detto già, il problema della conoscenza è sotteso a tutta la ricerca teoretica di Kuno Fischer. Egli si fa sostenitore della necessità di un approccio critico e metodico alla filosofia, in linea con i principî kantiani. La filosofia critica è per lui uno strumento per comprendere i limiti della conoscenza umana e per esplorare le potenzialità della ragione pura. Porsi il problema della conoscenza significa pertanto fornirne una descrizione logica. Fischer segue la concezione hegeliana e post-hegeliana nel considerare questa determinazione logica indissolubilmente “metafisica”. Gadamer, nella sua prefazione alla *Logik* del 1852 insiste sulla “professione di fede” hegeliana implicata dalla definizione di *Wissenschaft* – che ha in tedesco, come noto, un’accezione più ampia che il semplice “scienza”⁷³ – che Fischer assume come concetto fondamentale della sua logica, ovvero della sua intera filosofia. Per Fischer, infatti, al pari di Hegel, la scienza è la conoscenza della totalità effettuale, ossia nella sua concreta attuazione. Allo stesso tempo Gadamer accenna altresì a un altro tema chiave per comprendere il pensiero di Kuno Fischer, ossia il fatto che questo concetto di *Wissenschaft* è fortemente debitore di quello fichtiano di *Wissenschaftslehre*, del resto contenuto nel titolo stesso in ogni edizione del lavoro. È chiaro che nel contesto tedesco della metà del XIX secolo è questo un termine diffuso, tuttavia per Fischer, come per Fichte, la “dottrina della scienza”, nelle sue diverse articolazioni, si prefigge di fondare sistematicamente tutti i campi del sapere su principî trascendentali, sottolineando l’attività dell’io come principio generatore sia della realtà che della totalità del sapere⁷⁴. Gadamer sostiene che Fischer si innesterebbe su questo punto in un’eredità fichtiana, del resto operante nella stessa opera di Hegel⁷⁵.

⁷³ «Wissenschaft: geordnetes, folgerichtig aufgebautes, zusammenhängendes Gebiet von Erkenntnissen» (Wahrig-Burfeind 2010, 1666).

⁷⁴ Elevare la filosofia allo status di scienza rigorosa, sistematica e fondata su un principio assoluto, identificato nell’Io infinito. Questo è il compito che si propone Fichte nella sua *Dottrina della scienza* (Fichte 1987 [1794], 5, 15, 19). Tale principio certo non può essere altro che quello dell’Io infinito, dal quale derivano necessariamente «tutte le proposizioni esposte e tutte le proposizioni esposte riconducono necessariamente a esso» (Fichte 1987, 34). Nel saggio introduttivo all’edizione curata da Gaetano Rametta della *Dottrina della scienza* (1811), Reinhard Lauth sottolinea il carattere speculativo del primo principio, che implica un sapere teoretico-pratico derivante dalla libertà dell’Io infinito, un’interiorizzazione nel cogito cartesiano del principio divino. L’Io non è un semplice fondamento ontologico, ma il limite e la fonte del sapere, accessibile solo come *Tathandlung* incondizionata (Lauth 1999).

⁷⁵ Gadamer in Fischer 1998 [1852], pp. XI–XII. La letteratura su questo aspetto è sterminata, e un ragionamento critico sulla continuità tra la scienza della logica hegeliana e la dottrina della scienza di Fichte non può essere racchiuso nel breve spazio di una nota. Ci si limita qui a rilevare che, anche se una certa continuità idealistica tra il programma della *Dottrina della scienza*, esposto già nel 1794, e quello hegeliano è innegabile, non bisogna dimenticare l’ampia discussione critica del sistema di

Questa interpretazione identifica pertanto in Fischer un precursore di tematiche neoidealistiche e si rivela feconda per l'approfondimento della storia della storiografia dell'idealismo. L'architettura della genealogia fischeriana è in effetti orientata a garantire una continuità interpretativa nella storia della filosofia idealistica. La sua definizione di logica come "dottrina della scienza" costituisce un tentativo di sintesi e di riaffermazione complessiva del corpus filosofico inaugurato da Fichte, con specifico riferimento proprio alla *Wissenschaftslehre*, pietra miliare per le basi di una filosofia trascendentale incentrata sull'io e sulla sua attività costitutiva.

L'obiettivo di Fischer consiste nell'evidenziare l'aspetto sistematico e fondamentale della logica come strumento per strutturare e organizzare il sapere in tutte le sue forme, vedendo in questa un terreno metateorico che può andare oltre i contenuti particolari delle singole scienze. Essa è quindi il campo più adatto per riguadagnare un ruolo centrale alla filosofia nel contesto dello sviluppo delle scienze nel diciannovesimo secolo. Egli sottolinea infatti l'importanza di un'indagine filosofica in senso critico, capace di fondare le basi epistemologiche e ontologiche di ogni sapere scientifico⁷⁶.

Nella *Vorrede* della prima edizione della *Logik*, Fischer lancia un attacco contro i critici preconcenti che, sostenendo un anti-hegelismo reattivo, negano le premesse teoretiche del suo ragionamento. Nella stessa prefazione, Fischer denuncia che logica e filosofia sono osteggiate da correnti come quelle di Feuerbach e della scuola materialista, descritti come rinnegatori della filosofia⁷⁷. Feuerbach è etichettato come

Fichte svolta da Hegel nella *Differenzschrift* del 1801. Hegel riconosce a Fichte il merito di aver estratto il principio dell'idealismo in forma "pura", ma gli rimprovera di arrestarsi a una soggettività formale, che mantiene, sottotraccia, un dualismo tra Io e non-Io e non giunge a un'autentica identità oggettiva. Hegel si schiera allora con l'idealismo oggettivo di Schelling, proprio perché vi scorge la possibilità di superare il carattere meramente riflessivo e pratico-gnoseologico del sistema di Fichte, integrandolo in una concezione dell'assoluto come unità di soggetto e oggetto. La comprensione hegeliana di Fichte rimane a un tempo ammirata e "insoddisfatta": Hegel riconosce la coerenza deduttiva della *Grundlage*, ma giudica insufficiente la sua capacità di rendere conto dell'oggettività logica dell'assoluto. La Scienza della logica presuppone il problema fichtiano del cominciamento e della deduzione categoriale, ma lo riformula spostando il baricentro dall'Io all'auto-movimento del concetto, in cui la coscienza diventa mera "apparenza" necessaria del sapere assoluto. Vd. Furlani 2006.

⁷⁶ Cesa 1972, in particolare pp. 31-32, rileva come quest'aspetto sia stato, sin dall'inizio, ben presente nel programma hegeliano e giovane-hegeliano. Il tentativo di Fischer di armonizzare il principio di sviluppo dialettico di Hegel con il pensiero sia scientifico sia logico a lui contemporaneo ha incontrato tuttavia difficoltà ulteriori nello sforzo di conciliare prospettive filosofiche e scientifiche tra loro eterogenee. Esso si può leggere tuttavia nel contesto del primato gnoseologico del primo neokantismo (Harrelson 2015), in un clima culturale-scientifico mutato rispetto a quello proprio della *Naturphilosophie* idealistica, il quale richiedeva necessariamente un confronto con le scienze positive. Cfr. Conze 1962; Schiera 1987.

⁷⁷ Köhnke 1993 [1986], 196-199 mette in rilievo quanto le caratteristiche in nuce del pensiero di Fischer si trovino già nel suo testo su Feuerbach del 1848. Colpisce particolarmente il ribaltamento totale dopo pochi anni del giudizio su tale pensatore, nonostante la continuità programmatica. Sulle motivazioni teoriche è illuminante Cesa 1984, 688-689, che in sostanza vede già nei punti di disac-

un pensatore anacronistico che, in un'epoca "dopo Kant e dopo Fichte", si rivela un "apostata della filosofia", rinnegando le conquiste dell'idealismo tedesco⁷⁸.

Per Fischer il nesso tra il problema della logica e quello della conoscenza si risolve unicamente in chiave trascendentale critica: una lettura adeguata delle filosofie di Kant e Fichte è possibile solo da tale punto di vista. Un tale esame critico non si estende solo alla storia della logica ma anche a quella della filosofia⁷⁹. La peculiarità della filosofia di Hegel consiste per Fischer nel suo carattere di culmine e conseguenza del pensiero dei padri fondatori della filosofia trascendentale. Il pensiero hegeliano offre strumenti da usare non come canone ma come attrezzo critico contro il dogmatismo⁸⁰. Tale carattere spiega, se possibile, nonostante la concisione di questo scritto, nella prefazione alla seconda edizione. Essa ci fornisce informazioni aggiuntive sui fini di una tale riflessione logica. Fischer, qui, infatti, oltre a mostrare le significative modifiche apportate all'opera, che ne hanno trasformato radicalmente la struttura, menziona l'importanza di Hegel per la propria interpretazione dell'*Organon* aristotelico e della teoria del sillogismo [*Schluss*], e sottolinea, tra le opere a lui contemporanee, il valore delle *Ricerche logiche* di Trendelenburg⁸¹. Quant'egli afferma in questo luogo su Hegel denota pertanto due punti fondamentali: 1) l'incidenza di Trendelenburg nella sua esegesi di Aristotele e 2) l'attenzione riservata alla teoria del sillogismo di Hegel contenuta nella *Scienza della Logica*.

Il rapporto tra Fischer e Hegel, per quanto concerne l'ambito logico, ha più facce: per un verso egli si mantiene fedele alla linea interpretativa hegeliana, per un altro inserisce innovazioni rilevanti. Per Fischer, così come nella filosofia hegeliana, la logica costituisce non solo un dispositivo di analisi ma è il fondamento della comprensione stessa della realtà. Soltanto la conoscenza della totalità effettuale è considerata una conoscenza scientifica⁸². Proprio nelle prime pagine della versione del 1852 della sua opera, troviamo un'affermazione che ferma l'essenza di questo pensiero: «La logica è la scienza dei concetti. La scienza dei concetti è la conoscenza della totalità della realtà»⁸³. La scienza – ribadiamo – si configura come comprensione dell'intero, intesa però non in maniera intuitiva, bensì come un percorso progressivo nell'esperienza della realtà complessiva, intesa come unità delle sue parti. A differenza di Hegel, tuttavia, Fischer, oltre a concepire la filosofia come "dottrina della scienza", cerca di dimostrare la congruenza della logica hegeliana con una concezione del soggetto di impianto idealistico-trascendentale.

cordo del saggio del 1848 – peraltro da lui definito "brillante" – come la contestazione di una dualità troppo esacerbata tra sensibilità e pensiero, le basi della più radicale critica fornita nella *Logica*.

⁷⁸ Fischer 1998 [1852], 6.

⁷⁹ Fischer 1998 [1852], 7.

⁸⁰ Qui (Fischer 1998 [1852], 10) c'è anche il già visto richiamo alla continuità del pensiero idealistico.

⁸¹ Fischer 1865, V.

⁸² Cfr. Gadamer 1985.

⁸³ Fischer 1998 [1852], 21.

2.1. *Lo scopo della logica*

La struttura di *Logica e metafisica* è articolata in ogni edizione di una parte propedeutica e di una parte espositiva delle categorie della logica vera e propria. In questa seconda parte Fischer ricalca in maniera fedele lo schema della logica hegeliana. Proprio in virtù di questa fedeltà, è interessante far risaltare, al di là dell'identità strutturale, la diversità nell'approccio con cui vengono affrontati gli snodi concettuali, oltre che la presenza di elementi classicamente fichtiani. Essi sono presenti già nell'*Erster Abschnitt* della parte propedeutica.

In questa parte Fischer tenta di risolvere quanto definisce il “problema della logica”. Esso consiste nel superare quanto viene comunemente inteso come “logica formale” e sviluppare una logica che sia invece una scienza dei principî ontologici del reale. Coerentemente scrive Fischer, infatti, nel §1 che la logica, intesa come metafisica o dottrina della scienza, trascende i limiti della logica formale, che è la mera conoscenza delle forme del pensiero, e non una scienza dei principî. La logica intesa come metafisica consiste invece nella costruzione di un sistema delle scienze. La dottrina della scienza stessa è qualcosa di diverso da una pura anticipazione delle scienze⁸⁴. Per Fischer occorre quindi una “propedeutica” alle scienze, una loro fondazione.

L'indagine su tale fondazione ha una radice profonda nella tradizione idealistica⁸⁵. L'idea di base deriva già dalla *Dottrina della scienza* di Fichte⁸⁶, e trova poi il suo sviluppo compiuto nella concezione hegeliana per cui il vero è l'intero⁸⁷, a cui si collega la necessità per la logica di trovare un solido fondamento che gli faccia da

⁸⁴ Fischer 199 [1852], 19. L'espressione ricalca pressoché letteralmente un passo della *Dottrina della scienza* di Fichte, in cui viene espressa la concezione per cui la dottrina della scienza è essa stessa una scienza (si vedano soprattutto i §§ 3-5 di Fichte 1987 [1794]).

⁸⁵ Si può trovare una delle radici del pensiero epistemologico di Fischer nel kantismo e nella sua indagine sui fondamenti della conoscenza e della validità dei giudizi, che attraversa tutti gli scritti critici e in particolare la *Critica della ragion pura*, ma allo stesso tempo sicuramente la sua riflessione deve molto alla riflessione hegeliana della *Scienza della Logica* sulla necessità di una scienza di porre da sé il proprio fondamento, caratteristica propria per Hegel solo della logica, che per tale motivo costituisce il principio e l'architrave del sistema. Già in questa sezione del suo lavoro Fischer, ancora prima che nella parte logica vera e propria, propone un'interpretazione caratteristicamente hegeliana della struttura della logica, e quindi, – coerentemente col suo impianto di pensiero – delle scienze, intese come *Wissenschaften*, nel senso idealistico, come saperi che studiano ognuno una parte specifica del reale, ma che sono integrati in un sistema complessivo che aspira alla conoscenza della totalità («La scienza in generale è sistematica, [...] tutte le sue parti si connettono in un unico principio» Fichte 1987 [1794], 34).

⁸⁶ «La dottrina della scienza ha quindi assoluta totalità. In essa uno conduce a tutto e tutto a uno. Essa è però l'unica scienza che può essere perfetta; perciò, la perfezione è il suo carattere distintivo. Tutte le altre scienze sono infinite e non possono mai essere perfette, poiché non rifluiscono di nuovo al loro principio. La dottrina della scienza deve dimostrare questo fatto per tutte e darne la ragione» (Fichte 1987 [1794], 35).

⁸⁷ Hegel 2008 [1807], 15.

avvio⁸⁸. Torneremo ulteriormente su questo punto più avanti, esaminando l'interpretazione delle prime categorie della logica proposta da Fischer.

All'interno di questo quadro, il secondo paragrafo della prima edizione introduce un tema cruciale: la realtà come dominio (nel senso kantiano) condiviso da tutte le scienze. Fischer afferma che «il regno in cui si dividono tutte le scienze è la realtà»⁸⁹. Tutte le scienze sono dunque scienze di realtà. Esse cioè hanno gli oggetti della loro conoscenza nel campo del reale. Nel campo della ricerca scientifica c'è spazio anche per la filosofia, e per la logica, perché si possono occupare di ambiti di indagine non coperti dalle altre scienze. L'oggetto della ricerca logico-filosofica è ontologicamente di ordine superiore rispetto agli oggetti dell'indagine empirica delle altre scienze: le loro ricerche possono illuminarci sugli oggetti di realtà ma non possono fare altrettanto con il concetto di questi stessi oggetti nella loro propria sfera fondativa. E per Fischer senza una scienza dei concetti ultimi non si può capire la realtà e fondare la scienza. La visione di Fischer, profondamente radicata nell'idealismo, affida alla logica il compito di esplorare e mappare il territorio della realtà nella sua interezza, da un piano superiore, metafisico, sottolineando come la comprensione dei principi ultimi sia indispensabile per una vera scienza. La logica, quindi, funge da ponte tra il particolare e l'universale, tra l'oggetto e il suo concetto.

La vicinanza di Fischer allo schema hegeliano, tuttavia, non implica una mera ripetizione del pensiero del maestro. La distinzione teorizzata da Fischer tra concetto puro e concetto empirico⁹⁰ pone per esempio una prima distanza dalla lezione hegeliana. A differenza di Hegel, Fischer introduce ad esempio nella logica la riflessione sul linguaggio: il linguaggio è la maniera in cui l'elemento psicologico si presenta nella logica. L'indagine su questi temi era stata propria anche di Kant e Fichte⁹¹. La logica, tuttavia, non è né grammatica, né una scienza empirica quale la psicologia. Essa si differenzia dalla grammatica, proprio in quanto presenta i concetti raffinati in direzione di un concetto puro, cioè assoluto, vale a dire separato dagli elementi empirici, invischiati inevitabilmente nella formulazione grammaticale e le sue concrezioni storiche e accidentali, oppure nella loro caratterizzazione psicologica. La logica è – insiste Fischer – la scienza delle categorie, cioè dei predicati universali e assoluti. Si può addirittura dire che il problema della logica consista proprio nel trovare l'elemento scientifico, cioè non storico ma sistematico, dietro le categorie⁹².

L'integrazione linguistica conferisce un elemento di storicità all'opera logica di Fischer, il quale anche attraverso questa soluzione cerca di sanare il dissidio propria-

⁸⁸ Ovviamente la comprensione di un tale ragionamento non può prescindere dai dibattiti sulle prime critiche categorie del sistema logico hegeliano, in seguito alle critiche di Schelling in particolare nella prefazione a Cousin (Schelling e Cousin 2021 [1834]) o nelle lezioni monachesi (Schelling 2019 [1859-1861]) e di Trendelenburg 1843.

⁸⁹ Fischer 1998 [1852], 20.

⁹⁰ Fischer 1998 [1852], 21-23.

⁹¹ Si considerino i testi di Fichte sulla filosofia del linguaggio a cui lavora tra il 1795 e il 1797 e soprattutto *La facoltà linguistica e l'origine del linguaggio* [1795] in Fichte 1999, 448-480.

⁹² Fischer 1998 [1852], 23-24 (§§ 3-4).

mente hegeliano tra la propedeuticità metodica della logica dialettica e la storicità delle incarnazioni del *Geist*⁹³. Per Fischer quest'aspetto resta tuttavia subordinato all'elemento propriamente logico. Nelle edizioni successive della *Logik* le affermazioni implicite della versione del 1852 sono distese e illustrano quella che per l'autore è la corretta gerarchizzazione tra grammatica e logica. La sua argomentazione si fa più incisiva nel sottolineare la subordinazione dell'analisi grammaticale alla logica, posizionando addirittura quest'ultima in una sfera di naturalità superiore rispetto alla grammatica, la quale è inevitabilmente condizionata da specificità storiche e dunque intrisa di elementi empirici che ancorano le forme logiche a configurazioni espressive contingenti⁹⁴. Fischer propone un'analogia significativa: il rapporto tra logica e grammatica si può paragonare a quello tra matematica e architettura, dove la seconda rappresenta un'applicazione pratica, nel tessuto della realtà, dei principi astratti delineati dalla prima⁹⁵. Questo confronto enfatizza la tesi secondo cui, sebbene la grammatica si occupi delle modalità espressive concretamente adottate in una data lingua, solo attraverso una riflessione metalogica, simile a quella matematica, si può appurare la corretta concatenazione dei concetti. Pertanto, la validità logica delle nostre proposizioni non è garantita dalle strutture sintattiche del linguaggio naturale bensì dal rispecchiamento con le categorie universali della logica⁹⁶.

L'evoluzione del pensiero e le critiche ricevute – da Trendelenburg, dalla destra confessionale e da altri – lo inducono a rivedere profondamente la sua *Logik und Metaphysik* nella seconda edizione del 1865. Qui la sezione iniziale, prima intitolata "Der Problem der Logik", diventa "Die Aufgabe der Logik", e l'esposizione si fa più ampia e coesa. Fischer vi tratta la «prima domanda alla quale la filosofia [quale *Wissenschaftslehre*, filosofia come dottrina della scienza] deve rispondere a se stessa e alle altre scienze, cioè la precisa determinazione del proprio compito»⁹⁷.

⁹³ Non si può affermare che non ci sia in Hegel una riflessione sul linguaggio; tuttavia, essa assume un ruolo diverso da quello che si svilupperà nell'Ottocento in ambiente romantico, oppure in seguito all'opera di autori quali Humboldt oppure nell'ambito della *Völkerpsychologie*. Vd. Ziglioli 2014. Sarebbe da indagare se, sul piano delle analogie strutturali, l'integrazione della riflessione linguistica nella logica di Fischer non trovi un'eco nella concezione crociana dell'estetica come "scienza dell'espressione e linguistica generale". In Croce 2014 [1902], l'attività linguistica è la forma originaria dell'espressione spirituale, e precede logicamente e geneticamente la formazione concettuale; tuttavia, come in Fischer, si riconosce che ogni articolazione razionale si dà storicamente nel linguaggio. La differenza è che in Croce la lingua è immediata espressione dell'intuizione, mentre in Fischer, subordinata alla logica, essa ne rappresenta l'incarnazione empirica, storicamente determinata. Vd. anche nota 108 di questo capitolo, infra.

⁹⁴ La tesi di Fischer ci sembra forse più accettabile se depurata dal lessico idealista, comprendendo che egli sta affermando l'esistenza di strutture metastoriche nel linguaggio.

⁹⁵ Vd. §7 di Fischer 1865, 11-13.

⁹⁶ «Attraverso le categorie le rappresentazioni vengono connesse e poste in relazione reciproca. Queste relazioni esigono di essere espresse linguisticamente». Fischer 1865, 13.

⁹⁷ Fischer 1865, 3.

Questo compito si articola in due momenti:

- 1) Individuare l'oggetto specifico della filosofia, e che «quest'oggetto deve essere un reale oggetto di conoscenza, che venga riconosciuto come tale da tutte le altre scienze e che tuttavia ricada come compito scientifico nell'ambito di osservazione della filosofia»⁹⁸. Il punto viene esposto con forza nel prosieguo della trattazione: «determinare questo compito», scrive Fischer, «significa innanzitutto presentare l'oggetto che si cerca di conoscere»⁹⁹.
- 2) Riflettere sul significato stesso di conoscenza, ossia sui criteri attraverso cui lo spirito umano perviene alla verità.

Solo se ha un oggetto concreto e ben delimitato, scrive Fischer, la filosofia può considerarsi una scienza a pieno titolo.

Ora esaminiamo come viene elaborata nell'edizione definitiva la domanda che più impegna Fischer, ossia – come più volte ribadito – quella su cosa significhi “conoscenza”. Nella seconda edizione del *Sistema di Logica e Metafisica* egli sostiene che

Noi definiamo un oggetto quale “conosciuto” se esso si rappresenta e si lascia rappresentare in qualche modo nel campo della nostra esperienza e intuizione. Sia dato l'oggetto nella nostra esperienza quale un cosiddetto “dato di fatto” della natura, che rinveniamo in noi o fuori di noi, o che noi possiamo fabbricare attraverso la nostra esperienza come un prodotto dell'intuizione. Nel primo caso l'oggetto si lascia identificare, nell'altro raffigurare o costruire, in entrambi produrre intuitivamente¹⁰⁰.

“Conoscere” significa “conoscere qualcosa”. Nel contesto della filosofia post-kantiana, tale oggetto è un fatto percepito dai sensi o un costrutto dell'intelletto, formato attraverso le categorie logiche proprie di quest'ultimo. In entrambi i casi, il procedimento conoscitivo consiste nel trasformare una conoscenza immediata, sia essa intuitiva o empirica, in una conoscenza “saputa”, ossia mediata dalle categorie logiche o, in termini kantiani, dalla sintesi a priori.

Questo processo di mediazione è spiegabile in pieno allargando il campo d'indagine dalla teoria della conoscenza alla riflessione, filosofica in senso eminente, non solo sugli oggetti dell'esperienza, ma sull'esperienza stessa. La filosofia indaga i meccanismi che rendono possibile la conoscenza, in quanto scienza capace di analizzare e spiegare la natura dell'esperienza e della conoscenza, fungendo così da ponte tra l'immediatezza dell'esperienza sensibile e la strutturazione logico-categoriale del sapere.

Il passo che segue evidenzia la posizione della filosofia rispetto alle scienze dell'esperienza (o scienze empiriche) e definisce il ruolo della logica nell'ambito della conoscenza umana:

Mentre gli oggetti dell'esperienza vengono chiariti, dovrebbe rimanere oscura l'esperienza stessa? Se le scienze di esperienza vogliono fare chiarezza su loro stesse, devono

⁹⁸ Fischer 1865, 3.

⁹⁹ Fischer 1865, 3.

¹⁰⁰ Fischer 1865, 3.

promuovere una scienza, la quale chiarisca l'esperienza, la conoscenza, soprattutto il sapere, vale a dire una dottrina della scienza. Questo è il compito proprio della filosofia [...]. La filosofia non pone il suo punto di vista al di là delle scienze empiriche, ma esplicitamente da questa parte. In questa posizione essa è ferma e si tratta di un compito che non è meno fattuale, non meno definito ed esatto di quello delle altre scienze¹⁰¹.

La filosofia non si occupa né costruisce oggetti di esperienza. Essa è invece una dottrina della scienza, che fonda l'esperienza e la conoscenza in generale¹⁰².

§2 Tutta la conoscenza è conoscenza attraverso le ragioni (*aus Gründen Urteilen*). Conoscere è giudicare; giudicare per ragioni significa dedurre. Le deduzioni consistono in giudizi, giudizi di concetti o idee. La dottrina della scienza sarà quindi una dottrina di concetti, giudizi e deduzioni¹⁰³.

Fischer pone qui una differenza tra giudizio semplice e deduzione [*Schluss*]¹⁰⁴. Nel giudizio si definisce un concetto tramite le sue caratteristiche essenziali nella deduzione si mostrano le ragioni per cui solo quelle caratteristiche sono necessarie). Il concetto è definito attraverso l'esame della sua caratteristica, in linguaggio classico, della sua "essenza"; nella deduzione, invece, ricostruendo attraverso la caratteristica che fa proprio che sia necessaria quella e non altre caratteristiche¹⁰⁵. Entrambi sono analisi del concetto, e presuppongono i dati dell'esperienza come materiali da chiarire. Quindi il fondamento della conoscenza non può – come in Kant – che basarsi sull'esame e l'elaborazione dei materiali dell'esperienza. La logica così intesa, fondata sull'elaborazione dei concetti dati, si configura come forma di conoscenza: essa chiarisce e ordina, conducendo alla comprensione. Per Fischer è il fondamento riflessivo e formale del sapere.

Nel §3 (*Die Logik als Metaphysik*) Fischer afferma, in linea con la tradizione hegeliana, che la logica è metafisica, perché la logica, per lui, non è semplicemente un insieme di principi formali, ma è la struttura fondamentale della realtà stessa. Inoltre, la logica è metafisica poiché essa espone le leggi universali che governano l'essere, compendiando sia l'essere che il pensiero. Se, come già detto nei paragrafi precedenti, la logica è essenzialmente "dottrina del concetto" [*Begriffslehre*], «allora i giudizi e le deduzioni non sono altro che concetti chiariti»¹⁰⁶. Continua Fischer che

¹⁰¹ Fischer 1865, 5.

¹⁰² Fischer 1865, 3, §1 «La filosofia non si pone al di là della scienza dell'esperienza, ma esplicitamente al di qua di essa.» La filosofia stessa cioè non sarebbe possibile se non ci fossero le scienze d'esperienza. Questo equivarrebbe tuttavia a dire che non sia possibile uno sguardo teoretico sul reale.

¹⁰³ Fischer 1865, 5.

¹⁰⁴ Si preferisce tradurre "Schluss" con "deduzione" in quanto più naturale nella lingua italiana corrente rispetto alla traduzione usuale di "sillogismo" usata solitamente per l'analoga ripartizione della logica hegeliana, che richiama di solito un sottoinsieme delle possibili modalità di inferenza, di cui qui si indica invece il genere più ampio.

¹⁰⁵ «Nel giudizio il concetto è determinato attraverso la sua caratteristica, nel sillogismo attraverso la caratteristica della caratteristica» (Fischer 1865, 7).

¹⁰⁶ Fischer 1865, 5.

«perciò la logica non si limiterà a presupporre concetti come dati, ma dovrà spiegare come essi sono dati, cioè come si formano»¹⁰⁷. La logica esamina il linguaggio in maniera scientifica. Si pone quindi una distinzione tra logica e linguaggio, e la logica è caratterizzata come una sorta di metalinguaggio¹⁰⁸, o, come scrive Fischer, una *Begriffslehre*. Egli specifica che «senza tali concetti non c'è giudizio, non c'è idea, non c'è percezione. Senza di loro, non si potrebbe pensare a nulla», il che vuol dire che senza elaborazione concettuale non è possibile una presa sulla realtà che superi la dimensione sensualistica. Non che Fischer identifichi l'apprensione del reale con un giudizio «riflesso» su di esso. Viene introdotta, infatti, una distinzione essenziale tra concetto puro, che ha valenza logico-ontologica, e concetto empirico, delineando la demarcazione tra l'ambito generale della realtà e quello specifico logico-scientifico. La logica è un pilastro per indagare e classificare la realtà, una scienza delle categorie, indispensabile per articolare una connessione coerente tra linguaggio, pensiero e realtà. La natura è, infatti, il primo pensiero, il concetto fondamentale [*Grundbegriff*]¹⁰⁹, i concetti puri sono le categorie i principi, in quanto tutto ciò che è concepibile dipende dai concetti [*von Begriffen hängt alles Denkbare ab*] e la base della conoscenza [*Erkenntnisbegriffe: von Begriffen hängt alles Urteilen ab*]. «La filosofia promuove la dottrina della scienza», la logica è dottrina del pensiero [*Denklehre*], in quanto dottrina della chiarificazione dei concetti (*Begriffsverdeutlichung*) e analisi concettuale (*Begriffsanalyse*).

La logica, in quest'impianto, trascende il ruolo di mera analisi formale dei concetti per indagare anche i processi mentali coinvolti nella loro formazione. Essa esplora pertanto anche la forma e il contenuto del pensiero, e non solo come i concetti siano strutturati, ma anche originati nel pensiero. Per tale motivo è inevitabile un confronto con la psicologia: la logica ha per Fischer anche una dimensione psicologica poiché si interessa non solo delle strutture logiche ma anche della sostanza e del processo attraverso cui i concetti vengono creati e compresi. Tale logica, che comprende sia l'aspetto formale (strutturale) sia il contenuto (sostanziale) del pensiero, è finalizzata a superare una trattazione puramente formale. La logica fischeriana include quindi nel suo oggetto d'indagine anche i processi raziocinativi. La psicologia alla quale essa è collegata è allora una psicologia filosofica, sul modello idealista¹¹⁰.

¹⁰⁷ Fischer 1865, 6.

¹⁰⁸ A proposito di tale distinzione, occorre rilevare che si fonda anch'essa su una profonda rimeditazione della lezione hegeliana. Come osserva in maniera molto convincente Jaeschke a proposito del rapporto tra logica e linguaggio nella *Scienza della Logica* hegeliana, «l'esistenza che le determinazioni di pensiero hanno nel linguaggio è, per Hegel, solo la forma più bassa di esistenza: certamente il loro occorrere in tale forma non può in nessun modo fondare la scientificità della rappresentazione logico-metafisica – unico intento hegeliano» (Jaeschke 1993, 48).

¹⁰⁹ Fischer 1865, 7.

¹¹⁰ Come il §55 della seconda edizione dell'opera logica, in cui si discute della psicologia e della sua interpretazione trascendentale nei successori di Kant, tra Fries e Fichte, ci permette di ricostruire, sono possibili due interpretazioni dell'a-priorità delle categorie. Se le categorie sono «date a priori», esse possono essere date nell'intelletto o tramite l'intelletto. Nel primo caso, esse sono fatti o dati,

Tale dimensione psicologica è infatti anche metafisica, ed è cruciale come sostrato che permette all'esperienza, così come ci giunge direttamente dalla percezione, di diventare conoscenza strutturata. Per tale motivo la logica non è solo analisi formale, ma una disciplina che unisce forma, contenuto e processo del pensiero, e che coinvolge anche considerazioni di ordine estetico, psicologico e gnoseologico.

Cerchiamo di chiarire ulteriormente: nella logica formale, un "concetto" è generalmente inteso come una rappresentazione mentale astratta che serve come unità di pensiero per classificare e organizzare oggetti, eventi o dati secondo caratteristiche comuni. I concetti nella logica formale sono quindi gli elementi basilari utilizzati nelle proposizioni per formare giudizi e deduzioni logiche. La loro funzione è principalmente quella di simbolizzare e strutturare l'informazione in modo rigoroso e sistematico.

Nell'impianto di matrice hegeliana che Kuno Fischer segue, invece, il "concetto" acquisisce una dimensione più ampia e dinamica. Non solo serve come strumento di classificazione e analisi, ma è anche visto come il risultato di processi cognitivi che comprendono la percezione, l'intuizione, e il ragionamento. In questo senso, i concetti sono esaminati non solo per la loro struttura logica, ma anche per il modo in cui sono formati, elaborati e utilizzati nella mente. Qui, la logica si interessa quindi della genesi e della funzione dei concetti nel contesto più ampio della comprensione e interpretazione della realtà.

Coerentemente con quest'impianto, Fischer elabora una distinzione all'interno della tipologia di concetto, sviluppando quello di "concetti originari". Essi per Kuno Fischer rappresentano le categorie fondamentali o i principî base che strutturano e informano il pensiero umano a un livello più profondo e basilare. Nella sua concezione, questi concetti non sono solo strumenti di classificazione o elementi di una struttura logica formale, ma sono intrinseci e costitutivi nell'intelletto ed essenziali per la formazione di ogni altro concetto e per il processo di conoscenza stesso¹¹¹.

Per Fischer, i concetti originari sono intrinsecamente legati alla capacità umana di percepire, interpretare e comprendere la realtà. Sono, quindi, non solo logici o formali, ma anche metafisici, essi riflettono le strutture fondamentali dell'essere e del sapere, sono concetti puri, innati. Questi concetti originari funzionano come i mattoni base su cui si costruisce ogni ulteriore elaborazione concettuale e ogni giudizio, agendo come mediatori tra l'esperienza sensibile e il pensiero astratto. In

nel secondo, azioni o prodotti del nostro intelletto. Se sono fatti, esse possono essere conosciute per mezzo dell'esperienza, come fatti interni attraverso l'esperienza interna o l'autoriflessione, e allora la critica della ragione sarebbe una psicologia empirica. La posizione di Fries è che le categorie sono a priori, ma la loro conoscenza è empirica. La conoscenza del trascendentale non è pertanto essa stessa trascendentale. La vera critica della ragione è, come ogni autocoscienza, antropologica. Ad opinione di Fischer questo punto di vista è impossibile, perché le categorie non avrebbero nessuna validità e necessità. Le categorie però non sono neanche innate, perché si danno attraverso l'intelletto; di cui sono azioni o prodotti (come sostiene Fichte). Fischer propende con tutta evidenza per l'interpretazione fichtiana (Fischer 1865, 98-100).

¹¹¹ Cfr. §5 «La logica come *Wissenschaftslehre*, a differenza della logica formale, considera il fondamento» (Fischer 1865, 8).

sintesi, i concetti originari per Fischer sono al centro del suo tentativo di spiegare come l'intelletto umano struttura la realtà attraverso un processo dinamico e interconnesso di formazione dei concetti, che però poggia sempre su una base logica data.

Occorre tuttavia rilevare una differenza sottile ma cruciale tra il modello di Hegel e quello di Fischer. Nel sistema hegeliano, in particolare nella *Logik des Begriffs*, il concetto (*Begriff*) non è né una mera rappresentazione (*Vorstellung*) né un universale astratto, ma è l'unità vivente di universalità, particolarità e individualità, il momento in cui la logica si fa concreta e coincide con la soggettività in atto. Esso non deriva da un dato empirico o da un'attività ordinativa, ma è la forma stessa della realtà che si pensa e si genera attraverso sé¹¹². Lungi dall'essere uno strumento passivo, il concetto in Hegel l'universalità che si determina da sé e costituisce l'essenza stessa del reale. Fischer, pur muovendosi entro l'orizzonte idealistico, riduce questa pienezza speculativa, isolando nel concetto il momento categoriale originario e trattandolo come presupposto logico-metafisico dell'intelletto umano. In tal modo, il concetto perde la funzione ontogenetica propria della *Scienza della Logica* hegeliana e si traduce in una forma primaria del pensiero, su cui si fonda la validità della conoscenza, non il divenire dell'essere stesso.

Questo distingue anche la "riforma" dell'hegelismo di Fischer da quella coeva di Karl Werder. Sebbene Fischer e Werder condividano la necessità, comune a molteplici esponenti del secondo Ottocento tedesco, di riformulare la logica hegeliana alla luce delle critiche ricevute, le loro posizioni divergono in modo essenziale sul piano metodico e strutturale. Fischer, nella prima e, in misura ancora maggiore, nella seconda edizione della *Logik und Metaphysik* (1865), attua una rifondazione che ridefinisce il concetto non come totalità dialettica ma come categoria primaria e presupposto trascendentale immanente all'intelletto, mediatrice tra intuizione sensibile e giudizio riflessivo – un *ursprünglicher Begriff* kantianizzato che fonda il sapere come teoria delle forme intellettuali, e che prefigura alcuni aspetti del neokantismo della scuola del Baden. Werder, invece, nella *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik* (del 1841, e ampliata fino al 1870) opera una purificazione interna e pedagogica del metodo hegeliano, preservando il carattere processuale e auto-sviluppantesi del concetto, pensando la logica come scienza del concetto autosviluppantesi. Egli postula inoltre un'unità inscindibile di logica e ontologia, quale movimento intrinseco dell'Idea nel reale, mirando al contempo a depurare la logica dagli oscuri elementi mitopoietici del tardo hegelismo. Ad esempio, nel trattare la sezione sulla *Qualität* del primo libro della *Wissenschaft der Logik*, Werder illustra poeticamente il passaggio da *Sein* a *Nichts* nei termini di un duplice significato della vuota immediatezza dell'essere. Tali interpretazioni erano concepite quale chiarificazione della logica di Hegel per un pubblico accademico, come nei suoi corsi berlinesi su "*Logik und Metaphysik*" che saranno frequentati anche da Kierkegaard nel 1841-42¹¹³.

¹¹² Hegel 2004 [1831], 652 e sgg.

¹¹³ Riportato da Tuozzolo 1987.

Fischer si ricollega all'insegnamento kantiano secondo cui ogni categoria è una regola del pensiero (§6)¹¹⁴. In particolare, egli si rifà all'idea kantiana dell'estetica trascendentale, che riguarda il modo in cui percepiamo e organizziamo l'esperienza. Secondo Kant, lo spazio e il tempo non sono semplicemente concetti astratti, ma forme dell'intuizione attraverso cui l'intuizione empirica (cioè la nostra percezione della realtà) viene organizzata¹¹⁵. Cioè, prima percepiamo gli oggetti in modo caotico e, attraverso un processo di astrazione (cioè di semplificazione e generalizzazione), poi le categorie emergono come strumenti che ci permettono di capire e organizzare ciò che percepiamo. Egli propone un ulteriore parallelismo tra le regole del pensiero, ossia le categorie, e le regole linguistiche. Così come l'uso linguistico delle regole precede la comprensione grammaticale, l'uso delle categorie precede la comprensione logica. La grammatica norma l'uso consapevole e corretto delle regole linguistiche, e allo stesso modo la logica norma l'uso consapevole e corretto delle categorie.

Questo è il limite della logica di Aristotele, il modello storicamente più influente di logica. Esplorando la relazione tra logica e grammatica (§7), egli sottolinea l'importanza della grammatica nella formazione dei concetti (*Begriffsbildung*). Essa è fondamentale per comprendere come i concetti vengano formati e utilizzati nella logica e nel pensiero. Fischer afferma che, affinché in una comunità linguistica si possa sviluppare la metafisica, è necessario che si possa esprimere in diversi modi il concetto di essere, ricollegandosi in questo punto al grande pensatore greco. Anche in tal senso non si può scindere la concezione logica da quella metafisica, e la logica deve farsi anche analisi del linguaggio, avendo ben presente, tuttavia, come sarà chiaro nella parte dedicata nello specifico ad Aristotele, che tale analisi costituisce solo la prima e più semplice forma di analisi logica. Le categorie costruiscono nelle nostre rappresentazioni l'elemento logico e il fattore di pensiero – l'espressione grammaticale costruisce l'elemento logico nel linguaggio. Tale analisi è anche psicologica, nel senso che abbiamo abbozzato prima¹¹⁶.

¹¹⁴ Kant, nella *Critica della ragion pura*, definisce le categorie come concetti puri dell'intelletto (essenza, causalità, unità), che fungono da condizioni trascendentali per la sintesi dell'esperienza. Non sono mere astrazioni, ma forme a priori che strutturano il molteplice sensibile. Fischer enfatizza il ruolo delle categorie come "regole del pensiero", allineandosi a Kant. Tuttavia, occorre precisare che per Kant le categorie non sono "regole" nel senso procedurale (come norme applicate consapevolmente), bensì come strutture costitutive che precedono ogni atto empirico e determinano in anticipo la forma sotto cui soltanto qualcosa può darsi come oggetto d'esperienza. Cfr. *Critica della ragion pura*, A76/B102-A83/B109; B128-169.

¹¹⁵ *Critica della ragion pura*, A22/B37-A49/B73.

¹¹⁶ Il giudizio di Fischer sulla logica di Aristotele – secondo cui la grammatica costituisce la condizione linguistica della formazione concettuale e, in tal senso, della possibilità stessa della metafisica – va inserito entro un preciso contesto ermeneutico: già Hegel considera Aristotele l'iniziatore autentico della logica speculativa, poiché nella dottrina delle categorie viene anticipato il momento dell'*Ansichsein* e della *Bestimmtheit*, pur criticandolo per la separazione fra logica e metafisica che la propria *Wissenschaft der Logik* mira a ricomporre come pensiero dell'essere (*Enzyklopädie*, §§31-32). Trendelenburg interpreta al contrario la logica aristotelica in chiave "realistica", fondata sul concetto di movimento reale (*Bewegung*), e vi oppone la logica idealistica come astrazione priva di anco-

L'obiettivo di Fischer è dimostrare che la logica non è soltanto una disciplina preliminare, ma anche un elemento essenziale per costruire una struttura di pensiero sistematica e coerente, capace di trasformare una comprensione naturale in una riflessione critica sul pensiero. Il §10 e il §11 della prima edizione sono fondamentali per la definizione della propedeutica e del sistema filosofico, illustrando come la logica funzioni da introduzione ai principi fondamentali della conoscenza e della scienza. Essa appare quando i concetti si trasformano in problemi di pensiero che richiedono un'indagine rigorosa. Si giunge così alla conclusione che il pensiero naturale, ingenuo, inteso come non autoriflessivo e quindi non filosofico, non può essere considerato vero pensiero. Solo attraverso la riflessione critica e l'indagine, il pensiero naturale può evolvere in vero pensiero, dando così alla logica (o dottrina della scienza) lo statuto di una dottrina del pensiero e di una teoria della conoscenza. La logica sorge precisamente quando i concetti diventano problemi del pensiero [*Denkprobleme*], che richiedono una ricerca di pensiero [*Denkuntersuchung*]. Egli afferma addirittura che «questo momento è del massimo significato per lo sviluppo della mente umana»¹¹⁷. Se noi consideriamo la logica come problema della conoscenza [*Logik als Erkenntnisproblem*] la metafisica diventa teoria della conoscenza [*Erkenntnistheorie*] e del pensiero [*Denklehre*]. La storia della filosofia è pertanto la storia dei problemi filosofici, vale a dire della conoscenza umana.

Fischer non afferma tuttavia di voler compiere un'indagine sui fondamenti della conoscenza: questo significherebbe impostare il problema con un approccio classicamente kantiano. Egli si pone lo scopo di definire il punto di vista proprio di una filosofia che vuole ritagliarsi un suo spazio nel campo della scienza. Lo slittamento di senso lo conduce già verso l'*Erkenntnistheorie*. Per questo motivo, la filosofia deve concentrarsi nella propria ricerca a definire cosa sia il concetto in senso proprio, il suo precipuo oggetto di indagine, ossia il concetto proprio della logica, il quale ha la sua caratterizzazione primaria nell'essere un concetto puro, nel lessico idealistico "autoconsapevole".

raggio empirico (*Logische Untersuchungen*, 1840, I, spec. capp. "Die Bewegung" e "Kategorien aus der Bewegung"). Un altro interprete contemporaneo a Fischer, Franz Brentano, in *Die Psychologie des Aristoteles* (1867), propone una lettura psicologista, radicando la genesi logica nell'*Erlebnis* intenzionale, sicché la grammatica diventa forma espressiva di stati mentali intenzionali. Gli echi di questo dibattito saranno profondi anche nel Novecento: Heidegger, nelle lezioni su Aristotele e nel corso *Platon: Sophistes* (1924/25), critica ogni riduzione logico-linguistica dell'aristotelismo e denuncia la logica, come la grammatica, quale oblio della domanda sull'essere a favore della mera determinazione categoriale dell'ente. Un autore più recente quale Wolfgang Wieland, infine, in *Logik und Semantik in der aristotelischen Tradition* (1982), traccia i fili di tutte queste discussioni ed elabora una lettura semantico-storica in cui la grammatica è veicolo della categorizzazione del reale, ma rigorosamente distinta dalla struttura logica. In questo spettro, Fischer, pur avvicinandosi sullo sfondo ad accenti brentaniani, mantiene una distinzione netta tra elemento grammaticale e funzione logica, riconoscendo alla grammatica il rango di condizione linguistica necessaria, ma non di fondamento ultimo della logica, e collocandosi così in una posizione intermedia fra il formalismo idealistico e il realismo psicologico.

¹¹⁷ § 11 di Fischer 1998 [1852], 33-35.

Ricapitoliamo brevemente quanto detto finora: dopo aver delineato la struttura fondamentale della logica, come disciplina dedicata all'analisi e alla chiarificazione dei concetti, Fischer procede a integrare queste riflessioni nel contesto più ampio della teoria della conoscenza. La logica, così come è stata definita, si rivela uno strumento analitico e un ponte essenziale che connette la riflessione filosofica ai principi empirici e intuitivi che governano il nostro rapporto con la realtà. La transizione del ragionamento, dalla teoria della conoscenza alla concezione fischeriana del ruolo della filosofia evidenzia il bisogno per la filosofia di comprendere non solo gli oggetti dell'esperienza ma, e soprattutto, l'esperienza stessa. La filosofia, quindi, in quanto scienza dell'esperienza, è una disciplina fondamentale per indagare i meccanismi attraverso i quali la conoscenza diventa possibile, costituendo la strada dall'immediatezza dell'esperienza sensibile e alla strutturazione logico-categoriale del sapere. Fischer mette in luce come il processo di conoscenza sia fondamentalmente un processo di chiarificazione e analisi dei concetti attraverso il giudizio e la deduzione. La chiarezza concettuale diventa così uno strumento per il raggiungimento di una conoscenza precisa e definita, ponendo la logica come dispositivo fondamentale per ogni ricerca scientifica e filosofica. Questo passo sottolinea l'interdipendenza tra filosofia, scienze empiriche e logica nel sistema di Fischer, perché queste condividono tutte l'obiettivo comune di incrementare la nostra comprensione e interpretazione della realtà.

Ci siamo diffusi sopra nel descrivere la visione unitaria dell'idealismo tedesco propria di Fischer. Questa è particolarmente visibile se si considera la sua ricostruzione della storia della logica. La storia della logica culmina, infatti – è molto evidente nella prima edizione – con il sistema hegeliano e l'impianto logico hegeliano. La seconda edizione lascia spazio per un confronto con filosofi successivi a Hegel, in particolare con Herbart e Trendelenburg, sul quale poi torneremo a proposito della disputa che affrontò con Fischer. Però, anche in quest'edizione, è evidente che il riferimento dell'autore è quello hegeliano. L'impianto di matrice hegeliana della logica di Fischer non impedisce di poter definire la sua filosofia come una filosofia sincretica dell'idealismo, che ha anche in Fichte uno dei suoi perni concettuali. In questo senso, la propedeutica logica di Fischer, con la sua enfasi sulla necessità di una fondazione solida (metafisica!) per le scienze, si rivela come un tentativo di rispondere al frazionamento e alla specializzazione generati dallo sviluppo contemporaneo del sapere, cercando di armonizzare la molteplicità delle discipline in un quadro coerente e unitario.

2.2. *Excursus sulla storia della logica secondo Fischer*

Ricostruiamo la narrazione storico-logica di Fischer, la cui sezione "Die Geschichte der Logik" è il secondo capitolo della parte propedeutica della *Logik*. Il percorso, con un'eco aristotelica, segue le tappe della logica verso il "concetto di concetto", culminando nel sistema hegeliano. Tale sezione storica conferma la sua visione della filosofia come indagine della conoscenza e del suo statuto problematico.

Attraverso il percorso storico nella logica antica, Fischer intende dimostrare come la logica, evolvendosi dalla sofistica a Platone fino ad Aristotele, abbia progres-

sivamente affinato i suoi strumenti, distaccandosi dalla mera contemplazione della realtà naturale per focalizzarsi sulla strutturazione concettuale della conoscenza. La filosofia greca segna infatti l'inizio del pensiero occidentale perché pone questioni fondamentali sulla natura della realtà. La ricerca della *Grundstoff* (sostanza primaria) e della *Grundform* (forma fondamentale) è al centro di questa indagine filosofica, e rappresenta il punto di partenza della filosofia greca. Platone e Aristotele rappresentano il punto di approdo della riflessione logica antica. Mentre Platone identifica la realtà vera nelle forme ideali, Aristotele pone l'accento sulla materia come potenzialità che si realizza attraverso la forma. La loro indagine sulla forma e sulla materia apre la strada a una comprensione più profonda dell'essere e del divenire.

A riprova storica che la riflessione logica emerge da una crescente astrazione dal mondo naturale, orientandosi poi verso l'analisi astratta dei processi di pensiero, all'inizio della riflessione occidentale troviamo l'indagine dei presocratici. La filosofia presocratica si concentra sulla ricerca del fondamento della realtà naturale, ossia «il mondo esterno o la realtà naturale»¹¹⁸, ed è volta a chiarire l'ordine naturale delle cose (§5)¹¹⁹, ma la logica richiede un passo successivo nell'evoluzione della filosofia, ossia la nascita di un ragionamento autoriflessivo.

Il pensiero socratico, che segue alla sofistica, può ben essere definito uno snodo cruciale nella storia della filosofia, e la nascita della logica. La sofistica si configura come un'epoca di marcato relativismo, caratterizzata dall'affermazione dell'opinione soggettiva a discapito di una ricerca volta alla verità oggettiva. Con un tale approccio la realtà percettiva si frantuma in un caleidoscopio di sensazioni individuali, derivanti da una proliferazione di punti di vista discordanti che minacciano l'unità del sapere.

La sofistica, con il suo scetticismo radicale e l'accento sull'argomentazione eristica, ha un approccio epistemologico che privilegia l'efficacia retorica sull'indagine ontologica, generando una situazione di "anarchia delle opinioni" [*die Anarchie der Meinungen*]¹²⁰. Questo scenario di frammentazione epistemica si presenta come una crisi profonda del pensiero, in cui la veridicità e l'universalità della conoscenza vengono messe in discussione. Tuttavia, l'evoluzione della filosofia vede un superamento della sfida posta dalla sofistica. Proprio attraverso il dissolvimento sofistico dell'identità tra esposizione e osservazione del reale, tipica dell'età naturalistica del pensiero greco, è possibile la nascita della riflessione filosofica vera e propria. Essa è orientata alla definizione e all'indagine delle essenze attraverso il suo metodo maieutico e l'impiego della dialettica, spostando l'attenzione dalla genesi della cosa alla genesi del sapere¹²¹. Socrate pone le basi per un superamento dell'anarchia sofistica trascendendo la soggettività delle opinioni individuali, e cercando di raggiungere

¹¹⁸ Fischer 1998 [1852], 24.

¹¹⁹ Fischer 1998 [1852], 24.

¹²⁰ Fischer 1998 [1852], 25.

¹²¹ La dialettica si deve tuttavia agli eleati, che pensano il cambiamento come contraddizione. La confutazione zenoniana del movimento apre alla dialettica. Agli Eleati si deve l'elevazione della filosofia al rango di *Denklehre* (§§13-14 Fischer 1865, 17-21).

una comprensione oggettiva dell'essenza delle cose. La filosofia si riorienta così verso la ricerca di una conoscenza universale e immutabile, e stabilendo un nuovo paradigma incentrato sulla logica e sull'ontologia.

Fischer osserva infatti che per Socrate la realtà autentica si rivela attraverso i concetti, implicando che la scienza deve comprendere questi concetti per accedere alla vera natura della realtà¹²². I concetti sono mediatori tra la conoscenza umana e la realtà empirica. Nel discutere la logica di Platone, egli mette in rilievo l'insufficienza nella distinzione tra categorie e rappresentazioni, evidenziando il permanere in Platone di elementi eterogenei ed estranei alle categorie¹²³. Questa confusione tra il concettuale e il rappresentativo segna un punto di incrinatura nella logica platonica, che non riesce a fornire un sistema di categorie puramente logiche.

2.2.1. *Aristotele, la nascita del concetto e il sistema dello sviluppo*

In netta contrapposizione alla staticità degli Eleati e al fluire incessante di Eraclito, Aristotele stabilisce che la conoscenza autentica trascende la rappresentazione sensibile per radicarsi esclusivamente nel pensiero. Il concetto, in questa prospettiva, non si riduce mai a una mera rappresentazione soggettiva, bensì si costituisce come un principio oggettivo, connaturato tanto alle strutture della mente quanto alla realtà delle cose stesse, recuperando e potenziando l'eredità socratica e platonica. Tuttavia, lo Stagirita opera una critica decisiva al platonismo: affinché i concetti siano reali e conoscibili, essi non possono sussistere in un iperuranio di Idee separate, ma devono necessariamente realizzarsi nella concretezza degli enti. Questa immanenza della forma trasforma il concetto nell'elemento fondamentale della gnoseologia, il quale viene analizzato attraverso le categorie, intese come le strutture universali e ineludibili dell'essere e del pensiero.

La possibilità che il concetto astratto si traduca in realtà concreta è garantita dalla dinamica dello sviluppo [*Entwicklung*]. Secondo l'interpretazione di Hegel, Aristotele è un precursore dell'Idealismo Assoluto perché ha postulato per primo che nella realtà vi è sviluppo razionale. È attraverso questo processo che le forme concettuali si attualizzano progressivamente nella materia, generando la realtà effettuale secondo un principio teleologico, come esemplificato nel passaggio dalla potenza (ghianda) all'atto (quercia). Lo sviluppo non è dunque un semplice accadimento biologico, ma possiede un valore gnoseologico cruciale: esso illustra il meccanismo per cui la forma, agendo sulla materia, rende possibile la conoscenza dell'oggetto reale e struttura la genesi stessa della realtà¹²⁴.

Aristotele, poi, viene riconosciuto come fondatore della logica per aver fornito per la prima volta un sistema di categorie "pure" della logica¹²⁵. L'architettura logica aristotelica si fonda sulla rigorosa interazione di tre elementi cardine: le categorie, il

¹²² Fischer 1998 [1852], 26.

¹²³ Fischer 1998 [1852], 27.

¹²⁴ Fischer 1865, 37.

¹²⁵ Fischer 1998 [1852], 28.

giudizio e il sillogismo. Le categorie rappresentano le strutture pure – quali la sostanza, la quantità e la relazione – che organizzano tanto la realtà quanto il pensiero, configurandosi, secondo la lettura di Fischer, come le giunture logiche che connettono i concetti. Nell'*Organon* il pensiero logico è come un'architettura concettuale in cui categorie e concetti interagiscono per costruire la realtà del sapere. Aristotele connette infatti le categorie come analisi grammaticale, come abbiamo visto prima, e peraltro, come dimostra un autorevole esegeta di Aristotele quale Trendelenburg¹²⁶, esse sono una prima forma immediata di delimitazione della metafisica. Per Fischer lo sviluppo della logica aristotelica ha avuto un significato storico decisivo, che consiste nella connessione tra le categorie logiche e la riflessione linguistica, col risultato che però ha aperto un problema la cui soluzione è stata possibile solo dopo il lunghissimo interregno aristotelico¹²⁷, ossia quello di fondare le categorie su una troppo immediata identificazione di logica e linguaggio. Il giudizio, infatti, realizzando l'unione di soggetto e predicato, costituisce il luogo della verità o della falsità e rivela, attraverso l'analisi grammaticale, la profonda corrispondenza tra forma logica e struttura linguistica¹²⁸.

Cerchiamo di chiarire: in ogni giudizio, qualcosa deve essere pensato come soggetto e qualcosa come predicato, con i concetti di soggetto e predicato come elementi fondamentali del giudizio. Gli altri elementi del giudizio sono cosa e affezione. Sotto il concetto di cosa possono rientrare sia l'ente (singolare) sia il genere. Le affezioni (determinazioni) si distinguono in quelle che pertengono alla natura interna della cosa e quelle che riguardano le sue relazioni. Ogni ente è determinato attraverso affezioni, grandezze, spazio, tempo, realtà e sostanze.

Ogni giudizio rappresenta una relazione concettuale bilaterale; soggetto e predicato devono poter scambiarsi di posto, permettendo la conversione del giudizio da affermativo a negativo e viceversa. Attraverso l'antitesi e la conversione, un giudizio può essere modificato nella sua forma mantenendo intatto il contenuto concettuale. Aristotele sviluppa una teoria del sillogismo, legando la logica intesa come logica del concetto, insieme al concetto di evoluzione. Le figure del sillogismo derivano dal concetto di inferenza, e le modalità sillogistiche dalle figure stesse.

La svolta di Aristotele è quella di elevare il pensiero a forma "vera" di conoscenza. Sulla scia di Socrate, la conoscenza consiste nella individuazione del corretto concetto della cosa. La soluzione al problema della conoscenza, sia nel senso logico che metafisico, è quindi la logica come sviluppo dei concetti. Questa concezione è

¹²⁶ Fischer 1998 [1852], 29. Riguardo l'interpretazione di Trendelenburg, cfr. Trendelenburg 1994 [1844], 91 e sgg.

¹²⁷ Fischer 1998 [1852], 30.

¹²⁸ È interessante notare che alcuni aspetti di quest'interpretazione sono propri anche del classico di Wieland 2018 [1962], per il quale i "principi" aristotelici (materia, forma, privazione) non sono "cose" o "entità metafisiche" che esistono nel mondo come sassi o alberi, bensì sono concetti di riflessione. Per Wieland, Aristotele non sta descrivendo fisicamente il mondo (in modo errato, come direbbe un fisico moderno), ma sta analizzando le strutture linguistiche e concettuali con cui noi parliamo del movimento.

strettamente legata alla metafisica, e porta Aristotele a sviluppare la sua teoria del sillogismo e l'analitica dei concetti.

Aristotele distingue tra pensiero dialettico (ricerca dei concetti) e pensiero logico (determinazione dei concetti). La logica aristotelica ritiene che gli elementi ultimi della determinazione concettuale siano il concetto e le sue determinazioni, cioè le categorie. Ogni conoscenza è un giudizio, e ogni giudizio è vero o falso, dacché derivano le categorie dall'analisi delle sentenze di giudizio¹²⁹.

Con Aristotele nasce anche il pensiero scientifico: tutta la conoscenza avviene tramite prove, e ogni prova attraverso inferenze, il cui termine medio contiene il fondamento della prova. Ci sono due tipi di fondamenti: il motivo per cui la cosa è così (fondamento reale) e il motivo per cui sappiamo che la cosa è così (fondamento della conoscenza). La conoscenza avviene quindi o per fondamenti reali (deduzione) o per casi dati (induzione). La deduzione è universale, mentre l'induzione è particolare. Solo attraverso la deduzione è possibile una conoscenza apodittica, che consente la definizione. La definizione rende possibile la conoscenza e fonda la verità, stabilendo la scienza attraverso la definizione.

Quando la filosofia risolve il compito di una conoscenza concreta dell'essenza delle cose, essa cambia completamente prospettiva¹³⁰. La storia della logica non compie, in questo, passi decisivi da Aristotele a Kant.

Nell'esposizione della filosofia moderna, questo percorso analitico prosegue e diventa ancora più chiaro. Per Fischer, la rinascita della logica procede di pari passo con la rivitalizzazione della filosofia durante il Rinascimento. Tuttavia, emerge un'ambivalenza tra due aspetti caratteristici di questo periodo: ciò che Fischer identifica come il nuovo dogmatismo, ovvero un pensiero strettamente naturalistico tipico della prima età moderna, e l'elemento protestante. Quest'ultimo, in linea con l'insegnamento hegeliano, è intimamente legato all'idea di libertà, individualità e moralità¹³¹. Da un lato, la filosofia in questo periodo si fonde spesso con l'indagine scientifico-naturale, ma allo stesso tempo si assiste a una rinascita dell'indagine logica che torna a occuparsi dei principi della conoscenza, sebbene in chiave dogmatica. Questo naturalismo dogmatico si caratterizza per il fatto che la filosofia limita il proprio oggetto di conoscenza esclusivamente a ciò che è indubitabilmente conoscibile, sia dalla ragione sia dai sensi¹³². Fischer, infatti, accomuna da questo punto di vista sia l'approccio empiristico che quello dei grandi sistemi dell'idealismo seicentesco. A tale riguardo si rivela decisiva per il superamento definitivo di questo orientamento di ricerca la lezione di David Hume. Il pensatore scozzese è pertanto secondo Fischer classificabile come un pensatore critico, in quanto pone in discussione i presupposti dogmatici della conoscenza¹³³.

¹²⁹ Fischer 1865, 39-40.

¹³⁰ Fischer 1865, 77-79.

¹³¹ L'interpretazione del protestantesimo propria di Fischer si pone in continuità con quella di Hegel e di Erdmann. § 10 Fischer 1998 [1852], 33. Cfr. Erdmann 1866, II, 610-611, Löwith 1976.

¹³² Fischer 1998 [1852], 32-33.

¹³³ Vd. l'aggiunta al §10, Fischer 1998 [1852], 33.

È in tale contesto che Fischer elabora una distinzione destinata a essere *epoche-machend* nella storiografia filosofica, ossia quella tra empirismo e razionalismo¹³⁴. La transizione verso la filosofia moderna si ha con la concezione che la cosa non può essere oggetto di apprensione (*wahrgenommen*) senza essere anche pensata. Il naturalismo proprio della prima modernità consiste nel fatto che la natura viene intesa come il primo oggetto di conoscenza, come il principio. La dicotomia tipica del pensiero moderno, quella tra empirismo e razionalismo, giunge anch'essa a un'*impasse*. Sia l'empirismo sia il razionalismo vedono nella causalità il collegamento necessario tra le cose e quindi non escono dalla dicotomia tra esperienza e idee innate. Per tale motivo, come ricordato sopra, Hume è il primo pensatore critico, in quanto per la sua filosofia il concetto di causa non è né un concetto di ragione né un concetto di esperienza.

Quando nell'esposizione di Fischer si passa a considerare la dottrina kantiana, si percepisce che la storia della logica compie un salto enorme verso la corretta posizione del problema della conoscenza, ossia quale fulcro della speculazione filosofica. Kant è un cardine nella storia del pensiero occidentale e inaugura un approccio rivoluzionario all'indagine sulla conoscenza umana. Cosa caratterizza la logica kantiana come una svolta decisiva? La filosofia kantiana non presuppone la possibilità della conoscenza, ma la indaga, ossia non è dogmatica, ma critica. Essa esamina le condizioni che precedono la conoscenza, quindi non al di là dell'esperienza, ma all'interno della stessa, nella pura ragione. In questa prospettiva, la filosofia è trascendentale. Ogni vera conoscenza inoltre è un giudizio che collega diverse rappresentazioni in modo necessario e universale. Tale giudizio è una sintesi a priori, e richiede concetti sintetici o colleganti, validi in modo necessario e universale, cioè categorie. Senza categorie non c'è conoscenza: tante quante sono le forme di giudizio, tante sono le categorie¹³⁵.

La filosofia trascendentale, prodotto dell'ingegno di Kant, a differenza dei sistemi precedenti, con un salto logico decisivo, indaga non tanto l'oggetto della conoscenza quanto il processo attraverso cui essa si realizza. Le categorie a priori dell'intelletto organizzano la comprensione della realtà esterna da parte della mente umana¹³⁶.

La radicale novità dell'approccio kantiano viene fuori mediante un confronto analitico con Aristotele, di cui precedentemente abbiamo esaminato la metodologia. In netta discontinuità con le concezioni precedenti della conoscenza e della realtà, mentre la logica aristotelica si basa sull'analisi della grammatica e assume un carattere psicologico, quella kantiana, derivante dall'analisi della conoscenza umana, è

¹³⁴ Già la celebre immagine kantiana del campo di battaglia tra scettici e dogmatici aveva preparato il terreno per tale distinzione, ma la cristallizzazione di questa classificazione si deve alla *Geschichte der neuen Philosophie* di Fischer, nei primi due volumi, dedicati al pensiero moderno da Bacone ai successori di Cartesio. L'opera del suo allievo Windelband contribuirà poi ulteriormente a consolidare questo assunto storiografico.

¹³⁵ Fischer 1998 [1852], 33.

¹³⁶ §11, Fischer 1998 [1852], 33-34.

profondamente trascendentale. Questa novità contenuta nell'approccio trascendentale di Kant si manifesta attraverso tre aspetti fondamentali:

- a) la sistematizzazione delle pure forme del giudizio e delle categorie – Quantità, Qualità, Relazione, Modalità – che rappresentano le condizioni universali per l'organizzazione del pensiero,
- b) un esame critico delle categorie stesse, attraverso il quale Kant dimostra che esse sono valide solamente per i fenomeni, cioè le cose come appaiono a noi, e non per i noumeni, l'essenza reale e inaccessibile delle cose. Questo lo porta a distinguere tra una metafisica delle apparenze, legittima e realizzabile (come evidenziato nella matematica pura e nelle scienze naturali), e una metafisica degli oggetti sovrasensibili, che considera impossibile (escludendo così la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia naturale),
- c) la deduzione trascendentale delle categorie, elemento rivoluzionario nel pensiero di Kant. Quest'ultimo cerca di derivare le categorie direttamente dalla pura autocoscienza, evitando qualsiasi dipendenza dall'empirico, come emerge dalla "Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto"¹³⁷. È chiaro l'intento di Kant di fondare la conoscenza su basi razionali pure, contrariamente all'approccio empirico di Aristotele. La logica kantiana si distingue dalla logica aristotelica, che non espone il rapporto delle categorie con la conoscenza e quindi assume un rapporto ingenuo, non critico, con la metafisica, anticipando, secondo Fischer, le future direzioni della filosofia idealistica¹³⁸.

2.2.2. *Evoluzione della logica dell'idealismo*

Fischer ripercorre l'avanzamento dell'idealismo nelle sue tappe: la critica kantiana alla nozione dogmatica di sostanza porta alla conclusione che la cosa in sé, ovvero l'oggetto come esistente indipendentemente dalla percezione umana, non può essere conosciuta. Questo pone un limite insormontabile allo spirito teorico, che, se trasgredito, conduce ad antinomie irrisolvibili (come insegna la Dialettica trascendentale). Questa problematica apre la strada al superamento dei limiti del kantismo attraverso la filosofia di Fichte, che propone un'interpretazione più dinamica e sog-

¹³⁷ Si vedano le aggiunte Fischer 1998 [1852], 34-35.

¹³⁸ Riguardo l'evoluzione della logica idealistica, nella logica di Kant le categorie sono forme a priori della conoscenza umana, mentre nella *Scienza della Logica* di Hegel esse costituiscono momenti del pensiero all'interno del processo dialettico. Il punto logico in questione è spiegato in maniera puntuale da un interprete quale Chiareghin: «Hegel capovolge esattamente il significato che per Kant dovevano avere l'Analitica e la Dialettica: la pretesa dell'Analitica di offrire un radicamento a priori, e quindi universale e necessario, al sapere, è per Hegel votata allo scacco per la finitezza dell'apparato categoriale che la sostiene; mentre lo scacco della ragione nel tentativo di determinare il contenuto conoscitivo delle idee contiene nella sua causa, la contraddizione, la via d'uscita dalle astrazioni dell'intelletto. Ciò può accadere, secondo Hegel, se non ci si limita a vedere scaturire la contraddizione dall'applicazione delle categorie all'incondizionato e si riesce a scorgerla presente non solo nelle idee, ma in qualunque cosa esista determinatamente, in ogni determinazione di pensiero e, quindi, nelle categorie stesse, prese in sé e per sé, indipendentemente dalla loro applicazione ad altro» (Chiareghin 1984, 64).

gettiva della realtà, sottolineando l'attività creativa dell'Io ed evitando di ricadere nel dogmatismo¹³⁹.

Fichte supera, per Fischer, il dualismo kantiano mantenendo lo spirito della filosofia kantiana, proponendo che la base della conoscenza non debba essere cercata in un elemento trascendente (la cosa in sé), ma in uno trascendentale, l'autocoscienza¹⁴⁰. Quest'ultima, per Fichte, è considerata assoluta perché se fosse determinata esternamente, perderebbe la sua natura intrinseca di autocoscienza; essa esiste in modo assoluto o non esiste affatto.

L'autocoscienza assoluta diventa così il fondamento unico per la spiegazione della conoscenza, completando il concetto di scienza attraverso la sua propria comprensione, identificata con la dottrina della scienza. Fichte sostiene che la filosofia ha inizio con un atto di volontà o una risoluzione che eleva il soggetto da una coscienza trascendente (dogmatica) a una coscienza trascendentale (filosofica), marcando il passaggio da una conoscenza presupposta a una conoscenza critica e auto-riflessiva. Questo atto di volontà, o la produzione dell'autocoscienza, è il punto di partenza della filosofia, perché non si fonda né su assiomi né su dimostrazioni, ma sull'auto-produzione del principio e della capacità della conoscenza stessa¹⁴¹. L'autocoscienza poi, nel generarsi, porta alla formazione delle categorie o concetti sintetici che strutturano l'esperienza.

Per Fischer la relazione tra la filosofia di Fichte e quella di Kant è analoga al rapporto tra Spinoza e Cartesio, poiché in entrambi i casi si ha un'evoluzione critica del pensiero precedente. Tuttavia, nonostante la dottrina della scienza di Fichte affronti e risolva il problema della coscienza, lascia irrisolto il problema della realtà della coscienza stessa. Quindi, il dualismo proposto da Fichte, incentrato sull'autocoscienza, non riesce a superare completamente il problema della separazione tra logica e realtà consapevole. Il dualismo rimane irrisolto perché, pur essendo un avanzamento rispetto alla cosa in sé kantiana, il mondo esterno resta pur sempre definito in quanto "non-Io".

Le categorie sono azioni dell'intelligenza, originarie, poiché sono alla base di ogni conoscenza; costituiscono l'essenza dell'intelligenza. Quest'ultima non è un'entità completa con certe proprietà, né un soggetto completo con certe facoltà, ma

¹³⁹ Vd. §12, Fischer 1998 [1852], 36. Il confronto e l'integrazione tra Kant e Fichte offrono una prospettiva cruciale per il neokantismo del sud-ovest tedesco, che si sforza di reinterpretare questi filosofi alla luce delle sfide poste dalla scienza moderna e dalla riflessione contemporanea sulla logica e la metafisica. La rilevanza di questo dibattito non si limita alla sfera accademica ma tocca questioni fondamentali riguardanti la natura della realtà, la possibilità della conoscenza e il ruolo della soggettività nel processo conoscitivo, dimostrando l'importanza di un approccio critico e auto-riflessivo alla filosofia. Vd. Heinz 1994.

¹⁴⁰ Vd. §13, Fischer 1998 [1852], 37.

¹⁴¹ «Così si scopre l'unico possibile inizio della filosofia: essa non inizia né con un assioma né con una dimostrazione. Infatti, l'assioma non può essere l'inizio. La filosofia, quindi, non inizia con la conoscenza, ma produce prima il principio e la capacità della conoscenza, cioè l'autocoscienza» (Fischer 1998 [1852], 37).

un'attività originaria e auto-generante che non si arresta in un risultato finale ma consiste nell'azione viva stessa e, pertanto, l'intelligenza non è un dato fisso, ma un'azione, un processo.

Da quanto appena detto possiamo ricavare la domanda fondamentale della filosofia di Fichte. Essa è la seguente: quale tra le azioni che costituiscono l'essenza dell'intelligenza ha il primato logico? Le "azioni" di cui egli parla sono quelle modalità fondamentali con cui l'intelligenza si esprime e si realizza. Fichte considera l'intelligenza non come una facoltà statica, ma come un processo continuo e originario. In termini più generali: qual è il principio della filosofia? A essa Fichte risponde, com'è noto, che la filosofia è dottrina della scienza. Quando Fichte parla della prima azione, intende chiedere qual è la base fondamentale da cui tutto il resto origina, il principio che dà inizio a tutto il processo cognitivo e conoscitivo. Questo "principio" non è qualcosa che accade dopo altre azioni, ma è l'elemento che dà avvio all'intero processo di conoscenza e che costituisce l'essenza stessa dell'intelligenza. Non è un dato già definito, ma una causa prima, una sorta di iniziativa originaria.

Nella sua visione, la filosofia è una "dottrina della scienza", cioè un'indagine che cerca di comprendere i principi che regolano la conoscenza e la sua origine. L'intelligenza in questo contesto non è il risultato di qualcosa di esterno, ma la causa stessa del processo conoscitivo. In essa l'esperienza è un oggetto, un fatto della conoscenza, il quale, oltre essa, ha un altro fattore, ossia la rappresentazione della cosa esperita. Nella prospettiva idealistica di Fichte, l'intelligenza è il principio unico, non è effetto, ma causa prima, iniziativa. Il suo essere è la prima condizione di ogni conoscenza.

L'autocoscienza è un'azione, non un fatto, ma un atto: un'azione che può essere pensata solo come attività, non come cosa compiuta (azione della libertà)¹⁴². In quanto atto, l'inizio della filosofia è un postulato. Questa azione è originaria, necessaria e universale. Così come l'autocoscienza (Io) è (si pone), così devono essere le condizioni senza le quali non potrebbe essere. La dottrina della scienza si pone il compito di analizzare le condizioni nel loro intero ambito di applicazione e dedurre tutte le conseguenze che da esse si sviluppano.

L'esperienza regola di conseguenza l'indagine critica. Si intende cioè che l'indagine critica implica le condizioni senza le quali l'esperienza stessa non sarebbe possibile. Non appena l'eliminazione di una condizione esistente rende impossibile l'esperienza, la necessità di quella condizione è provata: così giungiamo ad avere una prova trascendentale. Procedendo in tale modo, viene fondata anche l'autocoscienza e, inoltre, risulta posta l'auto-differenziazione fondamentale del pensiero. Essa è quella tra Io e non-Io; da cui quella soggetto/oggetto e quella autocoscienza/mondo sono derivate.

Superando il punto debole del sistema kantiano, nell'opinione di tutti i membri del movimento idealista, ossia, la cosa in sé, Fichte è attento a differenziare nettamente essa dal non-Io, il quale è invece l'oggettivo. L'oggetto è già nella coscienza, nell'Io. L'Io pone il non-Io all'interno dell'Io, e questo per il motivo che Io e non-Io

¹⁴² Fischer 1865, 102.

non devono annullarsi, altrimenti l'autocoscienza sarebbe annullata. Nella differenziazione tra Io e non-Io si pongono pertanto le categorie fondamentali della logica: relazione, causalità, sostanzialità.

Tale traccia aperta da Fichte sarà un'acquisizione permanente della filosofia a lui seguente: anche Hegel e Herbart, ognuno in modo differente dall'altro, seguono nondimeno entrambi Fichte, perché cercano delle soluzioni alle contraddizioni apparentemente insolubili che si generano nell'autocoscienza produttrice. Come sappiamo, la via tentata da Hegel sarà quella dialettica, mentre Herbart demanderà tale compito alla metafisica, intesa, come egli la definisce, quale realismo critico¹⁴³.

Nel percorso storico-critico compiuto da Fischer la filosofia dell'identità, termine con cui egli indica le riflessioni di Schelling e Hegel, costituisce la tappa conclusiva. Questa filosofia postula che la realtà e il pensiero razionale siano espressioni di un unico principio assoluto, in cui soggetto e oggetto, pensiero ed essere, confluiscono in un'unità armoniosa e autocosciente. Tale concezione offre una risoluzione efficace al dualismo kantiano tra fenomeni e noumeni, proponendo una visione in cui il dualismo è riconciliato nel Sapere assoluto.

Per Fischer, dunque, la filosofia dell'identità rappresenta il culmine e la sintesi delle tensioni filosofiche antecedenti, costituendo non solo la metodologia di analisi, ma anche la teoria più compiuta dell'interconnessione intrinseca di tutto l'esistente. Schelling e Hegel, sotto questa luce, non sono meri eredi di una tradizione filosofica, ma piuttosto gli artefici di una visione in cui la dialettica si dipana dal suo ruolo logico fino a diventare l'espressione di una legge universale dell'identità, superando le divisioni e le aporie tradizionali del pensiero per abbracciare una piena fusione tra la legge razionale della necessità e lo sviluppo universale della realtà, ossia il divenire¹⁴⁴.

La filosofia di Schelling, in un certo senso, ribalta la prospettiva fichtiana. Schelling, con la sua filosofia della natura, postula che l'essenza ultima del reale risieda nell'unione indissolubile di spirito e natura. Se Fichte pone l'Io come creatore del Tutto, per Schelling l'Io fa parte e si differenzia a partire dal Tutto. Il movimento di pensiero è evidente nella domanda fondamentale di Schelling: come giunge la natura all'intelligenza? La natura giunge all'intelligenza nell'uomo; l'intelligenza giunge alla natura nel genio e nel prodotto del genio (opera d'arte). L'intero universo appare così come una scala, il cui prodotto più alto è l'arte, la perfetta manifestazione dell'identità tra spirituale e naturale (ideale e reale). Nessuno dei prodotti della scala separa il fattore spirituale dal naturale, ma in ciascuno di essi si uniscono ideale e reale¹⁴⁵. Schelling caratterizza in maniera peculiare e ben diversa da Hegel la sua filosofia dell'identità. Il principio d'identità tra natura e filosofia promuove un determinato principio di conoscenza e quindi stabilisce il proprio punto di vista logico. La vera conoscenza è quella il cui oggetto è l'identità. L'identità è la ragione

¹⁴³ Fischer 1865, 104.

¹⁴⁴ Fischer 1865, 104.

¹⁴⁵ §58, Fischer 1865, 107-12.

creatrice come incarnazione vivente dell'ideale, nella cui manifestazione si rivela il principio universale, la coincidenza di reale e ideale. L'ideale viene pensato, il reale mostrato corporalmente. La vera conoscenza è quindi né puramente pensiero né senso. La vera conoscenza è l'identità di pensiero e visualizzazione. La vera conoscenza è l'identità di pensiero e sensazione: intelletto intuitivo o intuizione intellettuale¹⁴⁶.

Il concetto fondamentale della filosofia di Schelling, quello di "intuizione intellettuale", per Fischer presuppone soltanto tale identità di spirito e natura. Proprio in quanto l'identità di spirito e natura è data come un presupposto, la speculazione schellinghiana, echeggiando una nota affermazione hegeliana¹⁴⁷, naviga perciò in un mare di concetti astratti senza toccare mai la sostanza delle cose. Questo metodo fa ricadere Schelling stesso in un punto di vista dogmatico, e limita la comprensione del concetto d'identità a una mera presupposizione. Fischer risolve così la critica di Schelling: l'intuizione intellettuale di Schelling non è giustificata criticamente né logicamente fondata, essa non riesce a fondare la ragione perché si regge in definitiva sulla capacità intuitiva del genio di cogliere l'identità di spirito e natura¹⁴⁸.

Hegel supera questa impasse elevando finalmente il discorso al livello della scienza. Attraverso la sua logica, Hegel districa l'identità ancora legata ai residui dogmatici di Schelling, proponendo una filosofia critica in cui l'identità si rivela non più come natura, ma come spirito. Finalmente essa raggiunge una formulazione idealisticamente compiuta: l'identità, per Hegel, non è statica ma dinamica, non è già data ma costruita. La logica hegeliana, quindi, non solo assorbe e sintetizza i punti di vista logici precedenti ma li trascende, attraverso il principio dell'identità, interpretato come autocoscienza assoluta.

La filosofia dell'identità di Hegel assorbe le limitazioni delle riflessioni precedenti, da Schelling a Kant, passando per Fichte. Fischer insiste su questo punto: il rapporto di Hegel con Schelling è del tutto analogo a quello di Fichte con Kant¹⁴⁹. Il concetto di identità sposta il fulcro dall'essere naturale all'essere spirituale, dal dogmatismo alla filosofia critica. Questa rielaborazione risolve il dilemma logico dell'identità ed esprime una concezione della realtà come processo sia auto-determinante sia auto-evolutivo.

Il risultato complessivo di questa riflessione, che vede la logica come cuore pulsante della filosofia dell'identità, rappresenta il culmine dell'indagine hegeliana: vale a dire un'interpretazione trascendentale dell'esistenza dove ogni dualismo viene superato e ogni scissione riconciliata. La filosofia di Hegel, così, non solo risolve il problema dell'identità ma lo eleva a simbolo dell'assoluto, dove lo spirito si manifesta come l'infinita autocreazione della realtà¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Fischer 1865, 111.

¹⁴⁷ Hegel 2008 [1807], 3-56.

¹⁴⁸ §59, Fischer 1865, 112.

¹⁴⁹ Fischer 1865, 113-116.

¹⁵⁰ Fischer 1865, 116.

Attraverso la ricostruzione della storia della logica nella *Logica e metafisica* abbiamo finalmente capito che cosa Fischer, quindi, intenda per filosofia dell'identità.

2.2.3. Dopo Hegel

A partire dalla seconda edizione della *Logik*, Fischer inserisce una trattazione degli oppositori della filosofia dell'identità¹⁵¹. Sono possibili due tipi di opposizione al principio di identità: per un primo tipo, essere e pensiero (logica e metafisica) non sono identici; per un secondo tipo, non lo sono alla maniera hegeliana.

Al primo tipo si ascrive Johann Friedrich Herbart, il quale nega l'identità di logica (come legge del pensiero) e metafisica, intesa come conoscenza degli enti veri. L'esperienza non può essere logica, contraddice la logica. Herbart – la cui posizione emerge chiaramente dalle sue opere principali come gli *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806) e *Allgemeine Metaphysik* (1828-29) – nega recisamente l'identità tra logica e metafisica. Per Herbart, mentre la logica esprime le leggi formali del pensiero, la metafisica concerne la conoscenza degli enti reali; l'esperienza sensibile, contraddicendo spesso i principi logici, richiede proprio alla metafisica il compito di risolvere tale conflitto. La metafisica nel suo sistema ha la funzione di risolvere la contraddizione tra logica ed esperienza. Schopenhauer è un esempio del secondo tipo. Per lui la volontà è il principio di identità. Per Schopenhauer i concetti derivano esclusivamente dalla riflessione sull'intuizione intellettuale, rendendo la ragione una facoltà vuota senza sostanza autonoma¹⁵², mentre l'intelletto organizza le rappresentazioni come oggettivazioni della Volontà onnipervadente. L'intelletto è in noi. Tutto è volontà. Tutte le apparenze sono solo forme in cui la volontà si manifesta e si rende visibile: la sua "oggettivazione"¹⁵³.

Tra gli oppositori della filosofia idealistica, Trendelenburg occupa un posto peculiare¹⁵⁴. Rimandiamo la trattazione del concetto fondamentale di quest'autore, ossia quello di movimento, alla discussione della sua critica alla logica hegeliana. Egli sostiene come Fischer l'identità di logica e metafisica, ma nega la filosofia dell'identità. Inoltre, prende posizione sia contro Herbart, affermando l'identità di logica e metafisica come prerequisito della reale conoscenza, sia contro Schopenhauer, sostenendo l'originarietà del pensiero. Egli sostiene un essere in sé (contro Kant) come oggetto della conoscenza.

Trendelenburg recupera inoltre la teoria aristotelica verità come corrispondenza (*adaequatio intellectus et rei*), insistendo su un essere in sé conoscibile – in netta antitesi al noumeno kantiano – ma precisando che pensiero e realtà non coincidono immediatamente. Egli si fa quindi sostenitore di una teoria della verità quale rispecchiamento. Non significa tuttavia una identificazione tra pensiero ed essere: essi, affinché sia possibile la conoscenza devono essere mediati.

¹⁵¹ §61, Fischer 1865, 116-117.

¹⁵² Fischer 1865, 123.

¹⁵³ Fischer 1865, 130.

¹⁵⁴ §65, Fischer 1865, 153 e sgg.

2.3. Posizione della logica nel sistema della filosofia. Sviluppo e dialettica

Il compito della logica è quello di fornire il fondamento epistemologico e gnoseologico dell'esperienza. Esso si può adempiere soltanto grazie al metodo dialettico, che solo permette un adeguato collegamento tra le categorie del pensiero e il reale. Per Fischer la logica inizia con un atto di astrazione. Si tratta di un passaggio di rimando del volume e dell'intero sistema di pensiero di Fischer, che ne marca la distanza tra le interpretazioni classiche dello hegelismo e che apre già alla stagione del neohegelismo. Egli teorizza, infatti, un "pensiero puro" (*reine Denken*) proprio della logica, che proviene da un'astrazione dal pensiero naturale.

Proprio come l'intuizione pura = lo spazio e il tempo (le determinazioni pure della grandezza) devono diventare legge, così il pensiero puro = concetti puri = le categorie¹⁵⁵.

Si deve considerare una circostanza determinante: questo atto d'astrazione spinge l'individuo a concepirsi come essenza particolare, riflettendo su se stesso come entità singolare che, pur nella sua individualità, è parte integrante di un tutto più vasto. L'individuo, nel corso della sua esistenza e delle sue interazioni, si determina come particolare attraverso l'atto del pensare, stabilendo così il postulato fondamentale della logica.

È fondamentale vedere nel dettaglio come egli pone il punto, perché sarà ripreso con diverse similitudini dal neoidealismo italiano, in particolare da Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile¹⁵⁶. Fischer caratterizza la prima categoria della logica, che

¹⁵⁵ Fischer 1865, 183.

¹⁵⁶ La riforma della dialettica hegeliana in Kuno Fischer si fonda su una decostruzione genetico-procedurale della logica hegeliana, che influenza la scuola hegeliana napoletana e Bertrando Spaventa. L'opera di questo interprete di Hegel assimila la lezione di Fischer, e trasfigura la mediazione hegeliana in un circolo autofondativo nel quale lo Spirito coincide con l'intero processo della sua esplicazione. Quest'opzione è sostenuta nei suoi scritti successivi al 1848 – per esempio ne *Le prime categorie della logica di Hegel* (1863) e nel *Frammento inedito* pubblicato da Giovanni Gentile in *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), testi in cui Spaventa fa coincidere lo Spirito con l'intero processo della sua stessa esplicazione, annullando ogni residuo di trascendenza. Questo slittamento dalla dialettica come struttura triadica a dinamica autopoietica prepara il terreno per Gentile, che radicalizza l'identità di pensiero ed essere nella figura dell'atto puro, dove la stessa distinzione tra soggetto e sostanza hegeliana viene dissolta nell'immediatezza del pensiero in atto. Questa rielaborazione, articolata in opere cardine quali il saggio *L'atto del pensare come atto puro* (1912) e la menzionata raccolta *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), trasforma la dialettica in una macchina ontogenetica, preludio al superamento della metafisica tradizionale e all'avvento di un nichilismo attivo. Nell'usare quest'ultima espressione si pensa qui soprattutto a un'interpretazione di Gentile quale quella di Emanuele Severino, per cui nell'attualismo si svolge la più consequenziale distruzione nichilistica di ogni Assoluto: «Nell'attualismo gentiliano la coerenza del nichilismo raggiunge un grado particolarmente avanzato e significativo» (vd. *Attualismo e "serietà" della storia* [1975], in Severino 2009, 152). La linea Fischer-Spaventa-Gentile assume così una forma di parabola che va dalla sistematicità hegeliana alla soggettività assoluta come *causa sui*. Mentre Fischer mantiene un'adesione formale alla struttura illustrata dall'*Enciclopedia*, Spaventa enfatizza il ritorno a sé dello Spirito attraverso l'esteriorizzazione (il celebre "ritorno in Italia" della filosofia), e Gentile compie

è, come è noto, l'essere, il puro essere, come un atto. Questo culmina nell'obbligo imprescindibile di "pensare", affermando la centralità del pensiero come elemento determinante dell'essere e del conoscere¹⁵⁷.

La logica fischeriana si concreta con l'affermazione della dialettica come metodo scientifico di sviluppo, sia in termini soggettivi, riguardanti l'ordine concettuale del mondo, sia in termini oggettivi, relativi all'evoluzione stessa del mondo. Questo approccio dialettico culmina infatti nella conoscenza speculativa, che rappresenta l'unione compiuta del pensiero con la realtà. Giungiamo in questo modo alla conclusione di un processo in cui l'individuo è invitato a pensarsi come parte integrante di un qualcosa più ampio, che poi è nient'altro che la vera e propria totalità, e a realizzarsi in questo contesto.

Facciamo un passo indietro: il concetto di dialettica vero e proprio viene esposto solo nella trattazione sul metodo, terza parte della propedeutica logica. La dialettica si trova nella trattazione sul metodo perché essa è il metodo. Come in Hegel, il metodo non è solo la struttura esteriore d'indagine, ma è interna alle cose stesse. La comprensione di questo punto diviene chiara con la tematizzazione, da parte di Fischer, della distinzione tra la dialettica soggettiva, vista come il metodo scientifico dello sviluppo, e la già citata dialettica oggettiva. La dialettica oggettiva è interpretata, infatti, come l'ordinamento del mondo stesso, espresso finalmente in concetti attraverso il metodo dialettico. Tale metodo rappresenta, quindi, sia il processo di evoluzione del pensiero (dialettica del pensiero), sia il riflesso di tale evoluzione nella realtà (dialettica della cosa), culminando nella conoscenza speculativa¹⁵⁸.

La soluzione del problema della conoscenza, che, riepilogando, per Fischer, è anche di carattere logico-metafisico, richiede la posizione dell'identità tra pensiero ed essere¹⁵⁹; infatti, un essere totalmente indipendente dal pensiero, in una posizione isolata, non può mai essere illuminato dal pensiero stesso ed è, di conseguenza, impensabile¹⁶⁰.

Nella terza sezione della parte propedeutica, dal titolo "il metodo della logica", Fischer riflette sulla posizione che spetta alla logica nel sistema della filosofia. Per comprendere la connotazione della dialettica fischeriana è importante la sua argomentazione sul concetto di sviluppo [*Entwicklung*] che è, senza alcun dubbio, la categoria più importante e rilevante della logica di Fischer. Essa sarà quella che lascerà il maggior influsso sul neokantismo del Baden, in particolare su quello di Wilhelm Windelband.

L'idea di sviluppo è intesa come un processo immanente di produzione, necessario per superare contraddizioni interne e realizzare pienamente la natura o il con-

il passaggio definitivo alla concretezza dell'atto come unico principio non mediato. Su questo tema vd. Morani 2015; Tuozzolo 1987.

¹⁵⁷ Fischer 1865, 193.

¹⁵⁸ Fischer 1865, 55.

¹⁵⁹ §67, Fischer 1865, 165.

¹⁶⁰ Contro Herbart, Fischer 1865, 165.

cetto di un ente. Tale concetto di *Entwicklung* ha una declinazione nel contesto della filosofia e della logica: ogni sviluppo rappresenta una serie progressiva di fasi connesse intrinsecamente, non semplicemente aggregate esteriormente. Questo sviluppo è visto come un'autoproduzione o autocreazione progressiva, dove l'essenza di un soggetto si manifesta attraverso una sequenza di fasi, ognuna delle quali deriva dalla precedente in un processo di innalzamento e compimento.

Sofferamoci ancora su questo concetto. Nell'impianto di pensiero di Kuno Fischer la logica è, come egli la definisce, una scienza onnipresente¹⁶¹. Essa è onnipresente nel senso che permea ogni branca della ragione, ossia della filosofia, sviluppandosi poi in filosofia della natura e filosofia dello spirito, seguendo il classico schema hegeliano. Questo avviene per il motivo che la logica stessa produce la conoscenza pura della ragione. Forse quanto intende Fischer diviene più chiaro se usiamo, per spiegare questo passaggio argomentativo, un lessico di stampo più propriamente neo-kantiano, che riflette meglio il ragionamento dell'autore: il materiale che ci giunge dai sensi, o anche qualsiasi contenuto di pensiero, riceve oltre alla sua organizzazione categoriale un'investitura da parte del logico, senza la quale sarebbe un mero grumo di sensazioni, mera *ὕλη*. È pertanto soltanto la logica che permette la conoscenza pura della ragione, ed è soltanto la logica che permette in definitiva la conoscenza¹⁶². Possiamo pertanto di conseguenza, avendo al contempo presente l'identificazione neohegeliana di logica e metafisica, riconoscere alla logica fischeriana una forte matrice antiempirista, e ancor più antimaterialista.

Perché Fischer tratta del concetto di sviluppo in questo punto? Un prerequisito è la comprensione che l'obiettivo è – come speriamo che a questo punto sia chiaro – fondare la possibilità della conoscenza. Si intende questo sia nel senso più immediato della formulazione di giudizi sulla realtà, sia nel senso più elaborato della conoscenza scientifica. Ci riferiamo pertanto a un ambito che pertiene strettamente al tema dell'elaborazione concettuale, della *Begriffsbildung*. Fischer non entra nell'esposizione di discussioni *stricto sensu* gnoseologiche ma dà conto di come le rappresentazioni dei fatti che osserviamo e conosciamo vengano organizzate dal nostro intelletto in maniera razionale.

Svolgiamo ancora alcune considerazioni di ordine generale. È proprio della ricostruzione scientifica trarre dalla serie di fatti di cui siamo osservatori una ricostruzione unitaria e sensata. Nella tradizione kantiana si direbbe che questo costituisca il compito del giudizio teleologico. L'approccio neohegeliano di Fischer ha fondamenti diversi, per quanto non sia completamente separato da questa matrice. Il concetto in senso hegeliano non è soltanto il risultato di una raffinazione di dati empirici dalle caratteristiche comuni, bensì è intrinsecamente legato alla dimensione dello svolgimento. Esso mostra in se stesso i germi del mutamento, vale a dire del divenire.

Avendo tuttavia un approccio idealistico, Fischer ha la necessità di individuare le categorie logiche (e – come detto – in un impianto di tipo hegeliano dire “logico”

¹⁶¹ Vd. aggiunta Fischer 1998 [1852], 47.

¹⁶² Fischer 1998 [1852], 47.

significa allo stesso tempo dire “metafisico” cioè soprannaturale, nel suo significato letterale, cioè non trascendente, ma investente anche la stessa natura) le quali permettono di individuare il carattere mutevole dei concetti, il che equivale a dire delle cose stesse. La categoria di sviluppo ha un ruolo dirimente in questo ragionamento.

Passiamo pertanto ora ad esaminarla: Fischer distingue con precisione tra una successione di concetti che dà luogo a uno sviluppo e una successione di concetti che dà luogo a una serie. Se, scrive Fischer, «ogni sviluppo presenta una serie, i cui membri si susseguono»¹⁶³, allora «questi membri però non sono soggetti diversi, disparati, che vengono solo esternamente concatenati». Questa circostanza non costituirebbe infatti uno sviluppo ma una serie semplice. La nozione di sviluppo ha a che fare invece con l'analisi di un processo intrinseco e progressivo, che sia caratterizzato dalla trasformazione continua di un soggetto o un'entità. Questo processo si manifesta attraverso una serie di fasi o gradini che si succedono in maniera logica e necessaria, delineando un percorso di auto-evoluzione che si concretizza in diversi ambiti, come lo sviluppo naturale di un organismo o il corso storico di una comunità o di un popolo¹⁶⁴. Quest'affermazione, che Fischer sembra inserire a fini meramente esemplificativi, è sintomo invece di come la logica dialettica sia per lui il rispecchiamento di un ordine ontologico. Da qui ne consegue che anche la sua interpretazione dei fenomeni storici e sociali è influenzata da una tale lettura dei processi di sviluppo.

La peculiarità di questo processo sta nella sua natura immanente, ovvero nella capacità di auto-produzione e auto-sviluppo, che si verifica attraverso una progressione internamente determinata: il concetto di sviluppo si articola in una sequenza di gradini che si definiscono in maniera reciproca come inferiori e superiori. Questa relazione gerarchica non è casuale ma segue un ordine progressivo, in cui il movimento ascensionale dall'inferiore al superiore risulta essere un'espressione del progresso. La progressione, a sua volta, non è data da un semplice succedersi di stati, ma piuttosto appare come il risultato di una dinamica interna, in virtù della quale il passaggio da uno stato all'altro costituisce un processo necessario. In questo senso, lo sviluppo si configura come una produzione immanente o, detto in altri termini, come un processo di auto-creazione progressiva.

Nelle riflessioni aggiuntive questo processo viene ulteriormente chiarificato. Lo sviluppo, per essere considerato tale, deve essere il risultato di una produzione, come detto, immanente e necessaria. Ciò implica che un vero sviluppo si verifica solo quando un ente o un soggetto produce da sé se stesso, realizzando pienamente il proprio concetto o destinazione [*Bestimmung*] originale. Questa esigenza di auto-produzione scaturisce da una condizione di imperfezione interna, ossia una mancanza, un non-essere, identificabile con una contraddizione immanente che agisce come motrice dello sviluppo stesso. La presenza di contraddizioni immanenti rende, quindi, la produzione e lo sviluppo non solo possibili ma necessari.

¹⁶³ §21, Fischer 1998 [1852], 50.

¹⁶⁴ Fischer 1998 [1852], 50.

La dimensione dialettica di questo processo viene ulteriormente approfondita da Fischer con l'affermazione che lo sviluppo supera sempre lo stato o il livello inferiore, elevandolo a uno stato superiore. Questo superamento non implica un'abolizione o una negazione del livello precedente; al contrario, il livello inferiore viene integrato nel superiore, venendo così elevato, unito e conservato. In questo modo, il livello inferiore assume la funzione di un "momento superato" all'interno del livello superiore, il quale rappresenta la "verità e idealità" del precedente. Attraverso questo meccanismo, lo sviluppo dialettico realizza un processo di trasformazione continua, dove ogni fase contribuisce all'evoluzione complessiva del soggetto o dell'ente verso la piena realizzazione del suo concetto originario¹⁶⁵.

Esaminiamo le due possibili conformazioni di un processo dialettico. Fischer opera una distinzione tra la "dialettica oggettiva" e la "dialettica soggettiva". La dialettica oggettiva è descritta come lo sviluppo del processo mondiale, che include la natura, la storia e la ragione, viste non solo come causa ma anche come fine. Questo concetto implica l'autosviluppo o la libertà. Al contrario, la dialettica soggettiva si riferisce al metodo scientifico di sviluppo, dove l'ordine del mondo è concepito nel concetto, rendendo il metodo dialettico l'evoluzione del mondo di idee. Questa distinzione mette in luce come la dialettica operi su due livelli: uno oggettivo, che riguarda il processo universale, e uno soggettivo, che si occupa del processo concettuale e metodologico. La dialettica oggettiva, come delineata nel §22 della 1. ed., descrive lo sviluppo inteso come un "processo mondiale" [*Weltproceß*]. Questo concetto rappresenta il percorso attraverso il quale la ragione manifesta il proprio auto-sviluppo sia nella natura che nella storia. Così costituita, la ragione non è limitata al ruolo di mera causa ma elevata a finalità ultima dell'esistenza. In tale concetto a un tempo teoretico ed etico è racchiuso il nucleo dell'idealismo di Fischer. Sottolineando il concetto di auto-sviluppo, o libertà, come nucleo centrale della dialettica, il processo delle categorie si dimostra a un tempo logico e storico.

Fischer contrappone questo concetto proprio della rivoluzione mondiale [*Weltrevolution*] (dove "rivoluzione" è inteso in senso traslatamente astronomico, di divenire temporale e contemporaneamente ritornare eguale), chiarito logicamente da Hegel, alle teorie dei sistemi filosofici precedenti¹⁶⁶. In particolare, viene evidenziato come il sistema aristotelico concepisse sì lo sviluppo in termini di potenzialità e atto, ma senza tuttavia superare la polarità tra un principio attivo e uno passivo, fallendo nel rappresentare l'universo come un auto-sviluppo della ragione. La monadologia di Leibniz introduceva invece una forma di auto-sviluppo, basata su un'armonia pre-stabilita, localizzando però la necessità di questo sviluppo in una forza esterna piuttosto che nel soggetto stesso. Seguendo questa traccia, emerge come il concetto di "fine" [*Zweck*] rappresenta la categoria più elevata nel sistema dell'auto-sviluppo¹⁶⁷. Viene tracciata così inoltre una distinzione tra il principio di causalità immanente di

¹⁶⁵ Fischer 1998 [1852], 51.

¹⁶⁶ Fischer 1998 [1852], 51.

¹⁶⁷ Fischer 1998 [1852], 51.

Spinoza, la teleologia esterna caratteristica della filosofia di Leibniz e del suo secolo illuminato, e la teleologia immanente che sta alla base del sistema di Hegel, risultato dell'attività immanente della ragione. Nella prima edizione, al §23¹⁶⁸, allorché viene affermato che l'auto-conoscenza costituisce la vera conoscenza, la quale trova la sua realizzazione poi nel sistema delle scienze, viene enfatizzata l'importanza dell'integrazione tra conoscenza e auto-conoscenza per una comprensione olistica del mondo.

Cerchiamo di ricapitolare: questi paragrafi offrono una visione complessiva della filosofia hegeliana riguardo allo sviluppo e alla dialettica, sottolineando il ruolo centrale dell'auto-sviluppo della ragione e della libertà, e distinguendo il pensiero hegeliano da quello dei suoi predecessori. L'auto-sviluppo della ragione si manifesta sia nella natura che nella storia, configurandosi come un processo mondiale che in Hegel sarebbe identificato con la dialettica della libertà. Questa concezione si distingue nettamente dalle precedenti, come l'aristotelismo, che non superava la dualità di potenzialità e atto, e la monadologia leibniziana, basata su un'armonia prestabilita da una forza esterna. Hegel, andando oltre il principio di causalità immanente di Spinoza e la considerazione della teleologia ancora esterna proprio dell'Illuminismo, introduce la nozione di teleologia immanente come fulcro del suo sistema, ponendo l'auto-conoscenza come realizzazione ultima della conoscenza, che si compie nel sistema delle scienze. La dialettica, sia in forma soggettiva come metodo scientifico sia in forma oggettiva come evoluzione del mondo, diventa il meccanismo attraverso il quale le categorie logiche sono interconnesse.

2.4. *La dialettica e i suoi critici*

Con l'esposizione che precede abbiamo delineato molti dei tratti fondamentali del pensiero logico di Kuno Fischer, tuttavia, in questo paragrafo occorre fare almeno riferimento a un altro punto specifico del pensiero di quest'autore. Non ci addenteremo nella parte che espone le vere e proprie categorie della logica, organizzate, così come per la scienza della Hegel, in dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto. Se ci fermassimo qui compiremmo tuttavia un taglio brusco nel ragionamento e non daremmo conto della riforma della dialettica hegeliana che Fischer propone con la sua affermazione che il postulato della logica consiste nell'atto di astrazione con cui il pensiero diventa pensiero puro.

La parte sistematica, si apre, come in Hegel, con la triade di Essere, Nulla e Divenire. Occorre a questo punto effettuare un'osservazione di carattere storico-filosofico. La *Logica* si colloca a valle della stagione in cui la scuola di Hegel era stata impegnata nella difesa della dialettica hegeliana dai suoi primi critici, in particolare Friedrich Schelling e Adolf Trendelenburg, che avevano messo in radicale discussione le basi e le principali implicazioni teoriche del suo sistema filosofico.

Il confronto tra Schelling e Hegel si svolge in numerose opere di entrambi gli autori: una prima critica di Schelling all'idealismo assoluto si trova già nella produ-

¹⁶⁸ Fischer 1998 [1852], 53.

zione metafisica “media” degli anni 1804-1820, in cui egli difende la dualità metafisica senza ricadere nel dualismo kantiano. Dato il loro rapporto di lunga data, le loro dispute coinvolgevano anche i rapporti personali tra i due pensatori, con Schelling che accusava in sostanza Hegel, che era stato suo allievo e collega, di aver peggiorato la filosofia dell’identità. Le critiche schellinghiane alla dialettica trovano una formulazione tra le più compiute negli scritti raccolti come *Filosofia della rivelazione* e nella prefazione che Schelling scrive alla seconda edizione tedesca del libro di Victor Cousin *Fragments philosophiques*, in cui sviluppa una riflessione profonda sul sistema filosofico hegeliano. Schelling riteneva che la filosofia dell’identità, come lui l’aveva sviluppata, rappresentasse solo l’aspetto negativo della filosofia, un aspetto che Hegel aveva elevato a filosofia assoluta. Il sistema di Hegel non affrontava adeguatamente la realtà dell’esistenza e il problema del male. Era la filosofia negativa a cui occorre affiancare una filosofia positiva. Egli accusava Hegel di aver ridotto l’assoluto a una mera dimostrazione logica, trascurando l’aspetto esistenziale e creativo di Dio, che Schelling considerava essenziale. Per Schelling il metodo dialettico di Hegel non poteva comprendere l’intera portata della libertà umana e della creatività del divino¹⁶⁹. La vera filosofia deve partire dal “potere puro dell’essere” come esistente solo nel pensiero, distinguendosi così dal sistema hegeliano che egli percepiva come limitato e riduttivo¹⁷⁰.

In una prospettiva opposta e convergente, Adolf Trendelenburg tentava di evidenziare nella sua critica alla logica hegeliana l’incapacità di ancorare le categorie logiche all’osservazione empirica. Egli rimproverava a Hegel, soprattutto, di aver utilizzato concetti derivati dall’esperienza empirica, ossia quelli di movimento e tempo, senza riuscire integrarli coerentemente nel suo sistema filosofico. La conclusione di Trendelenburg era che Hegel aveva fallito nel dimostrare che le categorie logiche emergano l’una dall’altra per una mera e stringente logica interna.

Focalizziamoci ora sui due aspetti principali delle obiezioni di Trendelenburg:

- 1) il problema del cominciamento logico: Trendelenburg contesta il punto di partenza della dialettica hegeliana. Secondo Hegel, la dialettica si sviluppa a partire dalla pura astrazione dell’essere, che si trasforma nella sua negazione, il nulla, per poi risolversi in un’unità superiore, il divenire¹⁷¹. Trendelenburg critica questa progressione logica con due argomentazioni complementari. Per un verso sostiene che la partenza da un concetto astratto come l’essere manca di un fondamento concreto nella realtà. Ogni processo logico o filosofico deve avere infatti un fondamento nell’esperienza sensibile o nella realtà empirica. Per il verso opposto, Hegel introdurrebbe surrettiziamente nella logica elementi estranei al puro essere indeterminato, sfuggendo quindi alla sua pretesa strettamente auto-teleologica¹⁷². La critica mira quindi da un lato a sottolineare la mancanza di una

¹⁶⁹ Schelling e Cousin, 2021. Vd. anche Whistler 2018.

¹⁷⁰ Schelling e Cousin 2021, 15.

¹⁷¹ Cfr. Morani 2015, 143.

¹⁷² Morani 2015, 143.

base empirica nel metodo dialettico di Hegel, dall'altro a mostrarne l'interna contraddittorietà.

- 2) il problema del movimento [Bewegung]: da quanto appena detto deriva l'altra principale critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana, che è legata al concetto di divenire. Trendelenburg sostiene che la logica di Hegel, pur pretendendo di essere un sistema completo e autosufficiente, non può spiegare adeguatamente il principio del cambiamento e del divenire delle categorie. Secondo la sua interpretazione, la logica hegeliana in realtà finisce per dedurre le proprie categorie dall'empiria. Egli argomenta che il movimento non può essere infatti dedotto logicamente ma deve essere osservato nella realtà empirica. Questa critica punta a evidenziare un limite fondamentale del sistema hegeliano, ovvero la sua incapacità di integrare adeguatamente l'aspetto dinamico dell'esistenza all'interno del suo quadro logico.

La proposta di Trendelenburg è un ritorno a una concezione aristotelica del movimento e della finalità nella natura come modo per superare i limiti della dialettica hegeliana. L'impatto di tale critica sul dibattito filosofico tedesco è difficilmente sottovalutabile. Essa ha influenzato diversi pensatori, contribuendo alla formazione di correnti filosofiche che cercavano di andare oltre l'idealismo hegeliano, come lo stesso nascente neokantismo e il realismo¹⁷³.

La risposta di Fischer consiste nell'affermazione dell'identità tra pensiero ed essere. Tale identità, tuttavia, non implica che il pensiero debba rinunciare alla propria originarietà, ossia alla sua capacità di costituirsi come atto autonomo e creativo. La difficoltà sorge quando il pensiero viene collocato nell'ambito del condizionato, vale a dire nella sfera del fattuale. Un pensiero determinato da fattori esterni non può divenire un pensiero propriamente discorsivo, poiché, in tal caso, risulterebbe impossibile qualsiasi forma di conoscenza pratica. E come potrebbe esistere una conoscenza priva di pensiero¹⁷⁴? L'identità tra pensiero ed essere viene compromessa ogniquale volta si opponga l'essere, inteso come realtà in sé, al pensiero; allo stesso modo, l'originarietà del pensiero viene meno sia quando lo si identifica con l'intuizione (o con il movimento), sia quando lo si assume come da essa condizionato¹⁷⁵. Trendelenburg, infatti, afferma l'essere contro l'originarietà del pensiero e cerca nel movimento l'identità di entrambi, tuttavia finisce, come Herbart e Schopenhauer, sostanzialmente per affidare la relazione tra essere e pensiero all'intuizione [*Anschauung*].

Le obiezioni di Trendelenburg alla dialettica hegeliana si possono collocare in una riflessione più ampia che investiva il rapporto tra pensiero e realtà, sollevando questioni fondamentali riguardanti la capacità della filosofia di riflettere adeguatamente sui molteplici aspetti della realtà, al di là della sua precisione filologica¹⁷⁶.

¹⁷³ Cfr. Köhnke 1993 [1986], 14.

¹⁷⁴ Contro Schopenhauer.

¹⁷⁵ Contro Trendelenburg.

¹⁷⁶ Morani 2015, 147.

Rispecchiano un contesto in cui a essere messa in dubbio era la pretesa idealistica di poter interpretare l'intera realtà come un *unicum* razionale, inglobando nella categoria di "spirito" anche l'elemento naturale, come pretendeva soprattutto quella che col lessico di Fischer possiamo chiamare "filosofia dell'identità".

Possiamo considerare centrale nella speculazione fischeriana la critica verso l'astrattezza della logica e la necessità di un'interpretazione che tenga conto della realtà concreta e della dinamica del pensiero. Fischer propone quindi una logica che, pur radicandosi nella tradizione, si apre a nuove prospettive di comprensione dell'*atto del conoscere*, del ruolo degli individui nel processo di apprendimento e della logica come strumento vivo e dinamico di esplorazione della realtà.

Attraverso l'esame delle condizioni della conoscenza e l'integrazione tra *Transzendentalphilosophie* e *Identitätsphilosophie*, Fischer propone un approccio che valorizza l'identità tra pensiero e realtà, un tema che egli ritrova in Hegel e che utilizza per superare le limitazioni delle interpretazioni precedenti. Fischer riformula la logica hegeliana evidenziando come la differenza tra Essere e Nulla sia intrinsecamente generata dall'atto del Pensare. Rifiutando l'idea di attribuire la differenza a fonti esterne, come l'intuizione, egli pone l'accento sulla natura dinamica dell'Essere e del Non-essere, visti come esiti dell'attività del Pensare che distingue e al contempo unifica. Questo approccio, con cui Fischer si differenzia da Hegel tenta di dar conto del dinamismo interno ad ogni pensiero ed esistenza, come atto continuo di auto-differenziazione e auto-realizzazione. L'atto di pensiero per Fischer è addirittura creatore del pensiero puro, che corrisponde alle categorie¹⁷⁷. Dall'atto di astrazione consegue innanzitutto che il pensiero sia: esso è ora in concetto, in termini hegeliani c'è un'identificazione di idea e realtà. Il pensiero diventa quindi essere solo con la sua concettualizzazione, che dà ora avvio al suo sviluppo [*Entwicklung*]¹⁷⁸.

Fischer tenta di coniugare questo approccio allo stesso tempo con l'esigenza idealistica di porre avvio alla logica a partire dal contenuto più immediato. Esso non può essere che il pensiero puro e indeterminato, come puro atto di pensare e non ha altro contenuto che il proprio stesso essere.

La logica di Hegel prende invece le mosse dall'idea che l'essere puro, nella sua assoluta indeterminatezza, sia identico al nulla, in quanto privo di qualsiasi determinazione specifica. Questa identificazione dell'essere con il nulla introduce immediatamente il concetto di divenire, inteso come sintesi dialettica dell'essere e del nulla. Nella logica hegeliana, il passaggio dall'essere al divenire non deve essere concepito come un movimento tra entità separate o come una relazione tra oggetti distinti, ma come un processo intrinseco al pensiero, in cui l'essere e il nulla sono momenti astratti che si negano reciprocamente, generando così il divenire. Questo processo non è meramente una relazione oggettiva, ma un'attività dialettica che si svolge all'interno del pensiero stesso¹⁷⁹. Questo punto di partenza, definito come

¹⁷⁷ Fischer 1865, 195.

¹⁷⁸ Fischer 1865, 195.

¹⁷⁹ Fischer 1998 [1852], 70-71.

pura immediatezza e base della consapevolezza di sé nel pensiero puro, segna l'atto iniziale da cui si dipanano tutte le ulteriori determinazioni logiche. Per Hegel, l'Essere rappresenta sia il punto di partenza che il risultato del pensare.

Fischer approfondisce questa tematica sottolineando l'importanza del Pensare non solo come processo, ma come vero e proprio *atto* di pensiero. È l'imperativo «*denke!*» che dà origine alla distinzione tra Essere e Non-essere. Egli afferma che il pensiero si mostra come atto di astrazione da un contenuto esterno e già dato¹⁸⁰. Questo atto del Pensare, generando differenze dall'interno, stabilisce non solo la distinzione tra Essere e Nulla ma anche la loro unità come momenti di un unico processo dialettico¹⁸¹.

A questo punto, vediamo come egli riesca a dare conto della negazione, del concetto di *Nichtsein* (non-essere), che, secondo Hegel, deve essere complementare all'Essere e contenere in sé il processo del Divenire. Questo non-essere è essenziale per la dinamica dialettica: non è semplicemente la negazione o l'assenza dell'Essere, ma è una componente attiva del Divenire stesso. Per Fischer, l'essere segue un elemento precategoriale, il pensiero come atto originario che dà avvio alla logica, che si può quindi definire come il punto di partenza di ogni conoscenza del reale, in un approccio radicalmente idealistico. L'idealismo di Fischer, quindi, è radicale. Tuttavia, un tale essere, concepito come atto stesso del pensiero, deve contenere in se stesso il concetto di non-essere come sua assenza. È chiaro che un tale non-essere, concepito come assenza di atto di pensiero, può rispettare soltanto un puro non-essere logico, come "contraddizione dell'essere", posta però dal concetto di essere stesso.

Il ruolo del pensiero è cruciale. Il pensiero non solo costituisce il punto di partenza di ogni conoscenza, ma anche il fondamento dell'essere stesso. Rispetto a Hegel, Fischer riprende l'idea propria di Fichte di una dialettica che origina da una *Tathandlung* del pensiero, ma il non-Io non è una pura negatività, bensì, come in Hegel, un momento interno e costitutivo dell'atto primario di pensiero stesso. La dialettica hegeliana implica che il pensiero è intrinsecamente legato al processo di negazione e divenire. Il non-essere, quindi, non è semplicemente l'opposto dell'essere, ma è un momento necessario nel processo dialettico del pensiero, che permette il passaggio dall'essere al divenire.

Abbiamo con tutta evidenza qui una riproposizione dello schema fichtiano. Consideriamo infatti inoltre che Fischer afferma che l'essere segue al pensare: egli scrive in maniera perentoria che esso «è l'atto di pensare!¹⁸²». Possiamo di conseguenza osservare qui il senso più profondo della riforma della dialettica operata da Fischer.

Egli contesta la concezione hegeliana del non-essere¹⁸³. Essa è considerata da Fischer una tautologia, in quanto se la distinzione tra essere e nulla fosse soltanto

¹⁸⁰ Fischer 1998 [1852], 63.

¹⁸¹ «Il pensiero puro contiene gli stadi precedenti dell'ordine del mondo (naturale e spirituale) come momenti sussistenti in se stesso, ed è quindi per sua natura riempito dall'essenza delle cose.» (Fischer 1998 [1852], 63).

¹⁸² «Es ist die Handlung des Denkens!». Fischer 1998 [1852], 64.

¹⁸³ Fischer 1998 [1852], 64.

determinata dalla posizione dell'essere, il quale, nella sua pura indeterminatezza, si rovescia in un puro nulla, ci troveremmo di fronte all'impossibilità di compiere un movimento dialettico. Fischer segue su questo proposito la critica di Trendelenburg alla lettera¹⁸⁴. Il nulla deve a suo avviso porsi quale la contraddizione logica dell'essere: è l'essere che contraddice se stesso come pensiero che si astrae attraverso un atto del puro essere (είναι).

Facciamo qualche ulteriore osservazione: nel contesto della logica hegeliana, come noto, il *Werden* (Divenire) è interpretato come l'integrazione dialettica tra *Sein* (Essere) e *Nichtsein* (Non-Essere). Tale integrazione manifesta il movimento dialettico per il quale ogni stato di Essere intrinsecamente incorpora l'elemento del suo contrario, il *Nichtsein*, e reciprocamente. Tale dinamica perpetua tra Essere e *Nichtsein* articola il processo dinamico della realtà, caratterizzato da una trasformazione e sviluppo incessanti, piuttosto che da una condizione di staticità definitiva. Hegel enfatizza la necessità di trascenderne la percezione statica, favorendo un'interpretazione nel senso del cambiamento e dello sviluppo, sia nella natura sia nella storia. Il Divenire rappresenta, dunque, la realtà vivente in quanto tale, sfuggente a qualsiasi definizione statica o essenza immutabile, e si manifesta come la risultante di questa tensione dinamica; esso incarna sia l'Essere sia il Nulla, senza essere completamente identificato con l'uno o con l'altro. Per Hegel, il Divenire non è semplicemente il procedere da uno stato A a uno stato B, ma piuttosto una continua esistenza in transizione; è un principio cruciale per la sua logica, poiché illustra il modo primario attraverso il quale la realtà si rivela e si auto-comprende.

Fischer, dal canto suo, interpreta il Pensare non soltanto come un'attività o processo, ma come un atto fondativo dell'essere stesso. Tale visione pone l'atto di pensiero al centro della dialettica, un principio che autonomamente origina le categorie¹⁸⁵. Qui emerge l'influenza decisiva di Fichte nell'approccio interpretativo della logica e della metafisica. Da questo atto di pensiero emerge anche il non-essere, e, come la dialettica antica già suggeriva¹⁸⁶, il concetto di divenire, ovvero dell'essere altro. «Il pensare» – scrive Fischer – «chiarezza: “io sono il divenire”»¹⁸⁷. Il divenire è la verità dell'essere e del non-essere, il sorgere e il dileguare¹⁸⁸. Il Pensare si rivela pertanto come il principio originario, il vero “primo”, che non solo concepisce la differenza ma la genera, conferendo a ogni momento della realtà la sua specificità e dinamicità¹⁸⁹.

L'errore nella dialettica denunciato da Trendelenburg, di attribuire la differenza a una fonte esterna al Pensare viene pertanto emendato da Fischer, che vede nella natura immanente del Pensare l'unica vera fonte di differenziazione. L'Essere e il Nulla sono dunque intesi come risultati di un'attività dinamica, un atto di Pensare

¹⁸⁴ Fischer 1998 [1852], 64-65.

¹⁸⁵ Cfr. Werder e Spaventa, in Morani 2015, 209.

¹⁸⁶ Si pensi al *Sofista* di Platone, in cui viene distinto per la prima volta un non-essere assoluto da un non-essere qualcosa, ossia il non-qualcosa, vale a dire il “diverso”.

¹⁸⁷ Fischer 1998 [1852], 66.

¹⁸⁸ Fischer 1998 [1852], 66.

¹⁸⁹ Sfuggendo in tal modo alla critica di Trendelenburg. Cfr. Fulda 1975.

che simultaneamente distingue e unifica. Questo atto del Pensare funge anche da chiave per decifrare la comprensione dell'intera realtà, rivelando che al nucleo dell'esistenza e del pensiero vi è un dinamismo interno, un continuo processo di auto-differenziazione e auto-realizzazione.

2.5. Riflessioni conclusive sulla logica

Possiamo formulare in conclusione due domande rispetto a problemi storiografici postici dalla logica di Fischer:

a) Emerge un'idea di progresso dalla storia della logica?

Tale domanda è fondamentale per capire la filosofia della storia propria di Fischer, come possiamo dedurla dalla sua esposizione storica presente nelle due edizioni di *Logica e metafisica*. Il concetto sempre più onnicomprensivo sviluppato dai diversi pensatori nell'evoluzione della storia della logica ha un contraltare sul lato filosofico-storico? Si può affermare di sì, per il motivo che l'idea di sviluppo risulta strettamente correlata a quella di progresso, che ne definisce però uno slittamento semantico non indifferente. Nella storia della logica noi abbiamo una concezione in senso hegeliano per cui lo sviluppo della logica corrisponde al progresso sempre maggiore della libertà. Tale libertà procede non soltanto sul piano logico, ma anche storico.

Ora, come esposto, Fischer attribuisce già al concetto logico la caratteristica della piena autocoscienza, la quale quindi nella natura e nello spirito trova la sua realizzazione, già "prevista" dal momento logico. Un tale impianto concettuale però si distanzia da quello di Hegel, in quanto apre una frattura, anche se soltanto accennata e non pienamente compresa nelle sue implicazioni, tra il mondo ideale dei concetti logici puri e le loro incarnazioni. Quanto appena detto vale già per l'edizione del 1852 della *Logica*, precedente quindi la più sostanziale svolta degli scritti su Kant del 1860. Siamo infatti già in un ambiente concettuale neokantiano, seppure in misura ancora non consapevole e con strumenti ancora grezzi. In Fischer Hegel ha ancora, per così dire, il ruolo di padre della dialettica, ma divide questa paternità con Fichte, il quale è più propriamente il teorico di una progressiva ma mai raggiunta incarnazione della dialettica nella storia verso un ideale, la cui principale *Bestimmung* è etica. Il sistema fischeriano, pur dichiarando l'eguale importanza di ogni tappa del processo dialettico (eredità della struttura kantiana in cui si muove), mantiene l'idea hegeliana per cui la logica contiene già *in nuce* le determinazioni successive. Già nella distanziazione tra dialettica oggettiva e dialettica soggettiva di cui parla Fischer possiamo sospettare in realtà un preponderante ruolo del soggettivo nel movimento dialettico, che è sintomatico di un elemento individualistico che ha quantomeno una sfumatura etica differente da quella hegeliana¹⁹⁰.

¹⁹⁰ La tensione tra l'impianto hegeliano e lo hegelismo "di centro" di Fischer, che proponeva riforme parziali del sistema hegeliano mantenendone la connotazione logico-metafisica, emerge nel

- b) Da un punto di vista politico quanto questa visione di progresso ha a che fare con il liberalismo?

Da un punto di vista politico questa visione di progresso ha a che fare con il liberalismo tedesco? Per fare considerazioni a tal proposito il punto di riferimento bibliografico resta tuttora la fondamentale monografia di Klaus Christian Köhnke¹⁹¹. Una risposta definitiva a tale problema richiederebbe una indagine approfondita non soltanto della bibliografia fischeriana e della sua biografia ma anche un esame politico e sociologico dei partiti liberali tedeschi a cavaliere del 1848 e dei decenni che portarono poi all'unificazione tedesca. Possiamo affermare con relativa sicurezza che Fischer non ha avuto legami personali con un partito come la *Deutsche Fortschrittspartei* o il partito liberal-nazionale tedesco e tuttavia anche a livello biografico la sua battaglia per un "hegelismo moderato", che ha portato al suo allontanamento dalla cattedra di Heidelberg negli anni '50, ha delle affinità con il programma liberale. Il suo Hegel, sia quello proposto nelle sue analisi logiche degli anni '50 e '60 del diciannovesimo secolo e poi di nuovo al principio del seguente, è sicuramente un Hegel di stampo progressivo e ben diverso dalla figura che ci verrà descritta da lì ad alcuni decenni da Dilthey e Nohl, o era stato descritto da Haym nel 1857¹⁹².

L'ennesimo riferimento alla data di composizione non è ridondante¹⁹³. Si vuole qui far notare che esso richiama un periodo di repentino cambiamento sociale e di sviluppo scientifico. Tradizionalmente la storiografia insiste (giustamente) sul ruolo della cesura rivoluzionaria del 1848 nella storia del pensiero europeo, e tedesco in particolare¹⁹⁴. Occorre però porre attenzione a due condizioni: per un verso non si può assolutizzare tale rottura, come se il 1848 costituisse una sorta di anno zero. Se è

modo in cui Fischer, pur attingendo alla dialettica hegeliana, ne enfatizzi il ruolo attivo del soggetto nel realizzare (mai compiutamente) l'ideale etico. Questo elemento individualistico rimarca l'influsso della rielaborazione neokantiana della dialettica, in particolare nella linea di pensatori come Kuno Fischer stesso e Wilhelm Windelband, per i quali l'eticità si configura come un imperativo regolativo che trova un'effettualità storica sempre *in fieri*. Si vd. Beiser 2014a, 36-38, che sottolinea l'abbandono operato da Fischer dell'oggettivismo hegeliano. Per un confronto critico con l'interpretazione hegeliana della *Sittlichkeit* come superamento della moralità kantiana, si rimanda a Pinkard 1994, 176-202. Sulle implicazioni nel neohegelismo resta fondamentale Kroner 2020-2021 [1921-24], in particolare il vol. II, dove si critica la "riduzione psicologista" della dialettica in autori come Fischer. Ci si riferisce alla tendenza a interpretare la dialettica come un processo mentale anziché ontologico, tema affrontato anche da Lukács nella critica all'irrazionalismo contenuta ne *La distruzione della ragione*.

¹⁹¹ Köhnke 1993 [1986], 195 e sgg.

¹⁹² Dilthey 1970. Già Rudolf Haym, nel suo studio sulla scuola romantica e in quello su Hegel avrebbe identificato in questa forma di ricapitolazione sistematica — costruita a posteriori e intessuta di elementi retorici — il segno di un'estetizzazione del pensiero speculativo. Haym 1870, 1962 [1857], dove emerge inoltre una critica alla tendenza della storiografia idealista a fondere in un unico grande disegno retrospettivo sistemi in realtà incompatibili.

¹⁹³ Cfr. Pinkard, 2002 per un esame della svolta epocale nel pensiero costituita dai sistemi idealistici.

¹⁹⁴ Beiser, 2014 per un primo esame, ma la letteratura è sterminata.

vero che il pre- e il postrivoluzione vedono un clima culturale e filosofico totalmente mutato e una forte repressione degli elementi liberali presenti con molta importanza nel *Vormärz*¹⁹⁵, non è possibile affermare che essi “scompaiano” e smettano di operare. Molti pensatori, anche rappresentanti di un hegelismo “ortodosso” – etichetta che va comunque usata *cum grano salis* – continuano, infatti, a operare con rilevanza anche non trascurabile; si pensi tra gli ambienti hegeliani a un Michelet o un Rosenkranz, o all’opera storiografica del maestro di Fischer, Erdmann. Attraverso l’analisi del *System der Logik und Metaphysik* di Kuno Fischer, abbiamo mostrato la centralità della “logica” all’interno dell’impianto concettuale fischeriano, e illustrato il motivo per cui essa implichi la riflessione sul ruolo della filosofia. Ricordiamo ancora che l’elaborazione del sistema fischeriano data proprio nell’immediato seguito alla svolta sociale e politica di metà XIX secolo.

Non si può neppure limitare a un aspetto politico in senso stretto la frattura del pensiero al bivio di metà secolo XIX. Il ruolo del repentino sviluppo scientifico e tecnologico della Germania del secondo Ottocento non è per nulla secondario. Esso ha portato a profondi rivolgimenti anche nella gerarchia delle scienze e all’affermazione di nuove scuole di pensiero anche nell’ambito accademico¹⁹⁶. Già nel corso degli anni ’40 notiamo un sempre maggiore cambiamento di prospettiva nel mondo dell’accademia, in ogni ambito di ricerca, inclusa quella di ambito umanistico. Usando strumenti di forgia lakatosiana, tale cambiamento di interessi scientifici, ha sia avuto un’influenza sui cambiamenti sociali¹⁹⁷, sia è stato da essi influenzato. Non va trascurata, inoltre, la parte fondamentale giocata dalla coeva filosofia empiristica inglese, in cui decisivo è il ruolo di John Stuart Mill. Se nella sua puntuale ricostruzione storiografica Köhnke confuta in maniera convincente il “mito” del ruolo *epochemachend* della traduzione di Mill a opera di Schiel¹⁹⁸, rilevando che tale filosofia inglese aveva avuto gioco facile a radicarsi in Germania anche a causa di un già presente substrato empiristico latente nel mondo tedesco¹⁹⁹, si può ciononostante affermare la ricezione

¹⁹⁵ Vedi ancora Köhnke 1993 [1986].

¹⁹⁶ Si vd. Schiera 1987, soprattutto i primi capitoli, e Koselleck 1962 per la Prussia nello specifico.

¹⁹⁷ Quest’osservazione è ispirata dal fecondo spunto del classico saggio di Bloor 1978, che si richiama a sua volta a Lakatos e Mary Douglas. Riferendosi più direttamente all’ambito dell’accademia tedesca, desta sicuramente interesse l’indagine di stampo sociologico di Köhnke 1993 [1986], che rileva il cambiamento repentino nel numero di iscritti alle facoltà filosofiche e scientifiche tra l’immediato pre- e post-rivoluzione del ‘48.

¹⁹⁸ Sulle traduzioni di Mill fatte da Schiel e Gomperz si vd. Köhnke 1993 [1986], 137 e sgg.

¹⁹⁹ Cfr. Köhnke 1993 [1986], 384-7. Si veda ad es. una figura quale Ernst Laas, filosofo tedesco del XIX secolo, noto per il suo rigido empirismo, e oppositore fermo del trascendentalismo di Kant. Laas critica la distinzione kantiana tra fenomeni e noumeni, ritenendo che la conoscenza debba basarsi esclusivamente su dati empirici, osservabili e verificabili. Per Laas, l’accesso diretto agli oggetti attraverso l’esperienza sensoriale è l’unico fondamento valido della conoscenza. Contrariamente a Kant, che postula categorie a priori per la comprensione della realtà, Laas sostiene che tali categorie non hanno basi empiriche e quindi non dovrebbero giocare alcun ruolo nella teoria della conoscenza. Egli enfatizza la necessità di una metodologia scientifica rigorosa nella filosofia, insistendo sul fatto che tutte le affermazioni devono essere sottoposte a verifica empirica.

di Mill innerva con facilità il pensiero di scienziati e intellettuali, certamente a causa del terreno fertile che trova, ma nondimeno rappresenta essa stessa un fenomeno culturale di assoluto rilievo.

Si può escludere ovviamente con certezza che all'interno della filosofia, e in particolare della logica, di Kuno Fischer sia rintracciabile un influsso dal contemporaneo empirismo sia inglese sia tedesco, ma questo non ci impedisce di ribadire che il suo lavoro può essere interpretato anche come un tentativo di rispondere alla domanda su come potesse la filosofia, e in particolare la logica, riorganizzarsi nel periodo post-hegeliano, rispondendo alle necessità ideologiche generate dallo sviluppo rapidissimo delle scienze²⁰⁰.

rica. Laas ha dedicato inoltre una sua opera importante all'esame delle analogie dell'esperienza in Kant e ben tre volumi a fornire uno schizzo della storia della filosofia intorno alla dicotomia tra idealismo ed empirismo. Questo approccio segna un netto distacco dalla filosofia speculativa e idealista prevalente nel suo tempo e pone le basi per un'epistemologia più strettamente legata alle scienze naturali, che poi avrebbe avuto alla lunga una sua influenza anche sulla filosofia del circolo di Vienna. Laas ha certamente influenzato il suo allievo Hans Vaihinger, indirizzandolo a un approccio rigoroso verso le prove empiriche e a uno scetticismo verso le speculazioni metafisiche. Questa base potrebbe aver influito sullo sviluppo da parte di Vaihinger della "Filosofia del come se", che, pur utilizzando elementi fittizi, mantiene una posizione critica verso le affermazioni metafisiche non osservabili. Il concetto di finzionalismo di Vaihinger, sostiene infatti che usiamo costrutti teorici come se fossero reali per dare senso al mondo, potrebbe essere visto come un'estensione dell'enfasi di Laas sulla verifica empirica. Vaihinger ne accetta l'utilità ma da una prospettiva critica, come se fosse reale. Inoltre, nel suo monumentale commentario a Kant (Vaihinger 1922, II 310), egli, seppure a malincuore, ha sostenuto la posizione di Friedrich Adolf Trendelenburg nel dibattito sull'estetica trascendentale, e questo rende possibile ipotizzare una sfumatura interessante del pensiero di quest'ultimo autore, che si collega con la sua filosofia del "come se". Trendelenburg aveva sollevato quello che viene chiamato l'argomento della "alternativa trascurata" contro l'interpretazione di Kant dello spazio e del tempo come forme puramente soggettive della sensibilità. Lui sosteneva che Kant aveva ignorato la possibilità che lo spazio e il tempo potessero essere sia fenomeni (come Kant sostiene) sia proprietà o relazioni delle cose in sé, una posizione che non era stata adeguatamente esclusa dalla critica kantiana. Si può supporre che Vaihinger preferiva questa critica di Trendelenburg perché mette in discussione l'assolutismo delle categorie kantiane di spazio e tempo, introducendo una flessibilità che si allinea bene con la filosofia del "come se" di Vaihinger. Nella filosofia del "come se", le nozioni come spazio e tempo possono essere considerate "finzioni utili" che aiutano a strutturare la nostra esperienza del mondo, pur non essendo necessariamente vere in un senso ontologico.

²⁰⁰ Cerchiamo qui di dare una definizione "minima" di empirismo, per dare significato concreto a quanto si intende sostenere. Come sostenuto in maniera efficace da Sellars 2004 [1956], l'empirismo è tradizionalmente inteso come la teoria che riconosce nella conoscenza umana un'origine esclusiva nell'esperienza sensoriale, rifiutando l'esistenza di idee innate e privilegiando i dati immediati della percezione. Tuttavia, Sellars sostiene che questa concezione ingenua, il cosiddetto "Myth of the Given", è fallace poiché i dati sensoriali non possono fungere da fondamento epistemico autonomo: la conoscenza richiede sempre una mediazione concettuale che struttura e interpreta l'esperienza sensibile, rendendo impossibile separare la percezione pura dai processi inferenziali e concettuali. L'empirismo contrasta nelle sue pretese il razionalismo, che vede la ragione come la fonte ultima della conoscenza. Tuttavia, a proposito di questa dicotomia, che lo stesso Kuno Fischer ha contribuito a fissare nella storiografia, Sellars completa la riflessione mostrando come la netta separazione

Le prese di posizione teoretiche di Fischer, tra le quali abbiamo finora affrontato alcune delle più importanti, sono comprensibili nel proprio contesto epocale, anche confrontandosi con quello che recentemente Christian Damböck ha proposto di identificare col nome di “empirismo tedesco”, ossia una tradizione filosofica assai variegata, ma specificamente tedesca, che emerge dopo la morte di Hegel, rifiutando le sue indagini metafisiche e a favore di un empirismo *sui generis*. Questo interprete vuole individuare dei *Leitmotiven* nella produzione filosofica della Germania nello scorcio temporale dal *Nachmärz* al primo dopoguerra, assumendo come tratto distintivo della ricerca filosofica tedesca di questo lungo e complesso periodo la presenza di una tradizione di pensiero che propone una sintesi accorta alla storicità e alla contestualità della conoscenza e crede in una relazione dinamica, storicamente e culturalmente determinata tra soggetto e mondo. Questo “empirismo” non corrisponde all’empirismo nel senso classico o all’empirismo logico: esso si distanzia anche dalle forme di empirismo di David Hume o di autori quali August Comte e John Stuart Mill, che presuppongono una corrispondenza statica e rigida tra il mondo e il soggetto. La lettura di questo interprete contemporaneo, ascrivibile alla formazione attuale del circolo di Vienna, se assunta come pungolo per una riflessione meno legata alle categorie storiografiche tradizionali, fornisce una cornice utile per mostrare come l’empirismo tedesco offrisse una via alternativa che rifiutava sia il rigido empirismo classico sia l’idealismo metafisico di Hegel, proponendo un approccio filosofico basato su un’analisi storico-culturale e sul tentativo di fondare la filosofia su una comprensione più dinamica e contestualizzata dell’interazione tra soggetto e mondo, contribuendo così a delineare ulteriormente il contesto filosofico nel quale si muoveva Fischer²⁰¹.

tra esperienza e ragione sia insostenibile, poiché la conoscenza si sviluppa in un continuum in cui l’esperienza è sempre già concettualmente mediata, superando così la divisione tra sensazione e intelletto. Un classico saggio di Quine 1951 sui “due dogmi dell’empirismo moderno” mostra, inoltre, una radicalizzazione della critica all’empirismo moderno, incluso quello ottocentesco. Esso si fonda su dei dogmi, due dei quali almeno sono ampiamente infondati: ci riferiamo la distinzione tra verità analitiche e sintetiche e il riduzionismo. L’abbandono di questi dogmi – sostiene Quine – porta a una visione più pragmatica della conoscenza, sfocando il confine tra metafisica speculativa e scienza naturale. La filosofia di Fischer coglie in parte questi problemi: cercando di andare oltre la dicotomia tra empirismo e idealismo (nel senso precritico), essa può essere vista come un tentativo coerente con la tradizione speculativa dell’idealismo tedesco, già da Kant, che prova ad affrontare e superare i vari unilateralismi del pensiero. Fischer risponde all’esigenza di integrare l’esperienza sensoriale, così come viene descritta con precisione e raffinatezza sempre maggiore dalle scienze naturali, con i principi dell’idealismo tedesco, cercando di dare un futuro alla filosofia idealista dopo i dibattiti sulla logica di Hegel ed eventi storici dirimenti come la rivoluzione del 1848 e lo sviluppo impetuoso sul piano tecnologico, scientifico-naturale e sociale.

²⁰¹ Qui ci si riferisce a Damböck, 2017, 42, ma spunti sono presenti in tutto il testo.

3. *La disputa con Trendelenburg sull'Estetica trascendentale*

La configurazione assunta dalla ricezione di Kant nel secondo Ottocento tedesco si è definita anche attraverso intensi conflitti esegetici, nei quali non erano in gioco soltanto divergenze interpretative, ma la stessa identità della filosofia critica nel mutato quadro post-idealista. Tra tali confronti, la controversia tra Kuno Fischer e Friedrich Adolf Trendelenburg rappresenta un osservatorio agevolato per cogliere le tensioni che segnano il passaggio dalla sistematica hegeliana alla sua successiva rielaborazione in chiave neocritica.

Il dibattito tra questi due interpreti riguarda la ricostruzione della posizione di Kant sull'idealismo trascendentale, in particolare sulla questione della soggettività e oggettività dello spazio e del tempo. Fischer sostiene che Kant ha correttamente riconosciuto in spazio e tempo una duplice natura: essi sono empiricamente oggettivi (ossia reali sul piano dell'esperienza), ma trascendentalmente soggettivi (e quindi non reali in senso trascendentale). A suo giudizio, Trendelenburg non avrebbe compreso appieno tale distinzione, che continua tuttora a costituire un nodo centrale del dibattito esegetico sull'idealismo trascendentale. La critica trendelenburghiana si concentra sull'esposizione kantiana dell'Estetica trascendentale, accusata di presentare una "lacuna" fondamentale, denominata dallo stesso Trendelenburg "l'alternativa trascurata". Egli ritiene infatti che, pur avendo Kant dimostrato l'"idealità" o "soggettività" di spazio e tempo, non abbia però escluso che essi possano essere al contempo anche "oggettivi" o "reali". L'obiezione è che Kant avrebbe assunto indebitamente l'incompatibilità tra soggettività e oggettività: una volta stabilito che spazio e tempo sono soggettivi, avrebbe cioè concluso senza ulteriore argomento che non possano essere, in alcun senso, anche oggettivi.

Hermann Cohen, che al confronto tra Kuno Fischer e Adolf Trendelenburg ha dedicato negli anni '70 dell'Ottocento un ampio contributo, ha affermato che pochi altri confronti intellettuali della sua epoca abbiano avuto risonanza ampia come questo²⁰². Tale disputa, svoltasi tra i due grandi pensatori alla fine degli anni '60 del XIX secolo, si è incentrata sulla corretta interpretazione di Immanuel Kant e sulle implicazioni della sua filosofia, generando una serie di scritti polemici tra i due filosofi, che evidenziano divergenze significative nelle loro interpretazioni del pensiero kantiano²⁰³.

Questa disputa ruota principalmente intorno alla pubblicazione da parte di Trendelenburg del saggio *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung* (Leipzig 1869)²⁰⁴, a cui Fischer rispose con il suo *Anti-Trendelenburg. Duplik* (Jena 1870)²⁰⁵. Il dibattito non ha riguardato infatti solo una questione di divergenze interpretative su Kant, ma è stato il riflesso anche di tensioni più ampie all'interno della filosofia tedesca dell'epoca, con implicazioni che vanno oltre la semplice esegesi dei testi kantiani.

²⁰² Cohen 1928 [1871], 229.

²⁰³ Cohen 1928 [1871], 229.

²⁰⁴ Friedrich Adolf Trendelenburg 1869.

²⁰⁵ Fischer 1870.

Trendelenburg tratta approfonditamente i concetti di movimento e spazio-tempo, insieme al ruolo della percezione e dell'attività cognitiva nel processo di conoscenza. Nella sua "dottrina del movimento" sosteneva che la filosofia kantiana trascurava l'importanza del movimento e della temporalità come mediatori fondamentali dell'esperienza umana. Egli riteneva che la mancanza di una dimensione temporale concreta nell'analisi kantiana portasse a una visione limitata della realtà, che non teneva adeguatamente conto dell'interazione dinamica tra soggetto e oggetto²⁰⁶. Cos'è il movimento? Esso è l'unione di spazio e tempo, è il prodotto di questi due fattori. Il movimento è il principio originario dell'esperienza umana. Esso è un fatto produttivo (*produktive Tätigkeit*), i suoi prodotti necessari sono spazio, tempo e durata (*Zeitgröße*). Trendelenburg ipotizza una relazione tra il movimento, considerato come una capacità generativa intrinseca, e la sua manifestazione nell'ambito dello spazio e del tempo, i quali non sono visti semplicemente come contenitori passivi, ma come elementi attivi e interconnessi che contribuiscono alla costituzione della realtà percettiva e cognitiva. Trendelenburg esplora anche la dimensione epistemologica di questa relazione, suggerendo che la capacità di riconoscere e interpretare il movimento è centrale per il processo di conoscenza. Il movimento e la percezione sono intrinsecamente legati alla comprensione e alla concezione della realtà, profondamente radicata nella nostra interazione con questi principi fondamentali.

Fischer, difendendo la sua interpretazione di Kant, enfatizza l'importanza del metodo critico e trascendentale, che vedeva come essenziale per comprendere le condizioni di possibilità della conoscenza. Per Fischer, la critica di Kant alla metafisica tradizionale e la sua analisi delle categorie della mente sono cruciali per stabilire un fondamento solido per la scienza e la moralità. Egli difende pertanto nella sua interpretazione dell'estetica trascendentale l'unità essenziale della dottrina kantiana. Fischer considera d'altra parte lo spazio e il tempo come prerequisiti indipendenti per il movimento, laddove per Trendelenburg quest'ultimo è intrinsecamente legato alla manifestazione dello spazio e del tempo. Ciò implica una visione in cui il movimento non è solo un cambiamento fisico o una transizione, ma un aspetto fondamentale della struttura stessa dell'essere e della conoscenza.

La disputa si concentra dunque su differenze metodologiche ed epistemologiche fondamentali: da un lato, l'approccio di Trendelenburg, che richiede un'analisi più concreta ed empirica della realtà, definibile come realista, seppure *sui generis*, basato sul movimento e il cambiamento; dall'altro, la difesa di Fischer dell'approccio kantiano, che pone l'accento sull'analisi a priori delle condizioni che rendono possibile la conoscenza. La strategia della critica fischeriana è dimostrare l'impossibilità del *Bewegung* come principio logico o la contraddizione a cui conduce. Nella sua risposta alle critiche, Fischer ribadisce la sua interpretazione della filosofia di Kant, difendendo la propria lettura e sottolineando l'importanza di un approccio che rispetti la coerenza e l'unità del sistema kantiano. Il dibattito ha esplorato in profondità svariati temi dell'interpretazione della *Critica della ragion pura* di Kant, in particolare sull'ar-

²⁰⁶ Fischer 1870, 231 e sgg.

gomentazione nella estetica trascendentale, ma si è espanso in molte direzioni: ha coinvolto discussioni sulla visione kantiana della matematica e la sua soluzione alle antinomie, entrambe associate ai paradossi derivanti dall'infinità dello spazio e del tempo. Trendelenburg ha descritto il problema come «un mostro non addomesticato da mito o metafisica [kantiana]²⁰⁷», mentre Fischer credeva che la terapia idealista trascendentale di Kant funzionasse.

Trendelenburg critica l'approccio di Fischer a Kant, in particolare riguardo alla questione dello spazio e del tempo come forme a priori della sensibilità. Secondo Trendelenburg, Fischer non avrebbe tenuto in debito conto l'aspetto empirico e la dimensione storico-concreta della conoscenza umana, posizioni che secondo lui erano fondamentali per una corretta interpretazione di Kant. Trendelenburg enfatizza l'importanza della "dottrina dello spazio e del tempo" come condizioni a priori dell'esperienza sensibile, argomentando che Fischer aveva mal interpretato Kant riducendo eccessivamente il suo pensiero a un idealismo astratto.

Kuno Fischer sostiene un'interpretazione della *Critica della Ragion Pura* che enfatizzava l'aspetto idealistico della filosofia kantiana. Fischer vede Kant principalmente come un idealista trascendentale, il cui lavoro poneva le basi per una comprensione completamente nuova della realtà, centrata sull'attività costitutiva della mente. Secondo Fischer, Kant aveva superato il dualismo tra fenomeno e noumeno, stabilendo una fondazione solida per la scienza e la moralità sulla base delle strutture a priori della mente umana.

Il significato storico di questa disputa risiede nella sua capacità di riflettere le divisioni più ampie nella filosofia tedesca dell'epoca. Mentre Fischer rappresenta una corrente di pensiero che vedeva nell'idealismo trascendentale il culmine del progetto illuministico di autonomia e razionalità, Trendelenburg cerca di ancorare più saldamente la filosofia alla terra dell'esperienza sensibile e della concretezza storica. Questa disputa evidenziava quindi non solo divergenze interpretative riguardo al lavoro di Kant ma anche visioni contrastanti sul compito e la natura della filosofia stessa.

Fischer è considerato da alcuni commentatori, come Bird²⁰⁸, un interprete più accurato della posizione di Kant rispetto a Trendelenburg. Quest'ultimo, influenzato dall'idealismo tradizionale, non ha apprezzato pienamente la deviazione radicale di Kant da tale tradizione, vedendo ancora la sua posizione attraverso il prisma di un idealismo con idee scettiche sul mondo esterno. Secondo Trendelenburg, Kant non avrebbe considerato adeguatamente la possibilità che lo spazio e il tempo potessero essere sia soggettivi sia oggettivi. Fischer, nonostante le sue inclinazioni hegeliane, è lodato per aver localizzato correttamente in Kant l'origine di quella tradizione, offrendo una visione che pone Kant come un riformatore radicale piuttosto che un tradizionalista idealista.

La critica di Trendelenburg sulla presunta lacuna nell'argomentazione di Kant non tiene conto, infatti, dell'approccio di Kant che differenzia tra l'oggettività empi-

²⁰⁷ Trendelenburg 1869, 28.

²⁰⁸ Bird 2007.

rica e la soggettività trascendentale di spazio e tempo. Kant sostiene che lo spazio e il tempo sono empiricamente oggettivi (reali) ma trascendentalmente soggettivi (non reali trascendentalmente), il che significa che, mentre le nostre esperienze spaziali e temporali sono reali e oggettive nel contesto della nostra esperienza sensoriale, queste dimensioni non hanno una realtà indipendente al di fuori di tale contesto esperienziale. Fischer sostiene che questa distinzione è stata adeguatamente considerata da Kant e che, di fatto, Kant ha anticipato e risposto alla critica di Trendelenburg. Egli argomenta che Kant ha effettivamente contemplato la possibilità che lo spazio e il tempo fossero sia soggettivi sia oggettivi, ma in sensi diversi: empiricamente reali ma trascendentalmente ideali²⁰⁹.

In altre parole, la critica di Trendelenburg riflette un malinteso fondamentale dell'idealismo trascendentale di Kant, non riconoscendo che questi ha sviluppato un quadro filosofico innovativo che supera le dicotomie tradizionali di soggettività e oggettività. Kant non ignora o nega la questione sollevata da Trendelenburg; piuttosto, la sua filosofia offre una risposta complessa che riconosce diverse modalità di realtà e conoscenza.

4. Conclusioni

Per una riepilogazione comprensiva dei molteplici punti della filosofia di Fischer affrontati in questo capitolo, schematizziamo quanto emerge dai testi analizzati:

- 1) L'interpretazione di Fischer della Critica della ragion pura di Kant, fa perno su un'ermeneutica sistematica del criticismo. Il metodo induttivo di Kant si rivela essenziale in questa lettura. Il punto di partenza della riflessione kantiana, secondo Fischer, include i concetti di spazio e tempo e il ruolo della matematica come modello di vera scienza. Fischer afferma che Kant sostiene il carattere sintetico della conoscenza matematica, contrariamente a Hume che la considerava analitica.
- 2) L'importanza del tema della libertà nella *Metafisica dei costumi*, ancorata al fondamento della Critica della ragion pura. Fischer evidenzia come il concetto di libertà e l'etica si fondino sull'estetica trascendentale, sostenendo che il sistema kantiano è stato il primo a rendere possibile il concetto di libertà attraverso la distinzione tra fenomeni (rappresentazioni) e cose in sé (noumeni).
- 3) Fischer critica l'interpretazione dello Spirito Assoluto di Hegel, sostenendo essa non avrebbe in debito conto tutto lo svolgimento storico dello Spirito stesso, fissandosi solo sui risultati finali. Secondo Fischer, le concrete manifestazioni storiche diventano mere tappe verso l'Assoluto, perdendo così la loro importanza come vere manifestazioni dello spirito. Fischer ritiene che questa visione trascuri la complessità e la dinamicità del reale, riducendola a un processo che culmina

²⁰⁹ Fischer 1870, 67.

nell'Assoluto senza valorizzare adeguatamente i momenti intermedi dei processi di sviluppo.

- 4) La sostituzione dell'*Aufhebung* della logica hegeliana: nel pensiero di Fischer, la complessa macchina dialettica del superamento hegeliano viene sostituita dal concetto di "sviluppo", garantito dalla soggettività trascendentale kantiana e fichtiana. Fischer cerca di superare le difficoltà presenti nel lavoro di Hegel attraverso un'approfondita analisi e reinterpretazione della filosofia kantiana, e post-kantiana cercando di farne risaltare rilevanza nel contesto del pensiero moderno. Questa strategia riflette l'ambizione di Fischer di aggiornare e rendere accessibili i concetti hegeliani, senza però ridursi a un semplice ritorno al kantismo di vecchia scuola.

Queste considerazioni non hanno una funzione meramente sintetica, ma servono anche a evidenziare il tentativo di Fischer di bilanciare l'ammirazione per la profondità del pensiero hegeliano con la necessità di una critica costruttiva che permetta alla filosofia di evolversi oltre le posizioni stabilite da Hegel. Fischer percepisce il sistema di Hegel come parzialmente superato dall'importanza crescente del concetto di "sviluppo", rielaborato criticamente, e quindi già indirizzato verso una meta ben diversa rispetto al sistema hegeliano. Per Hegel, lo sviluppo è un processo dialettico necessario, immanente alla logica dello Spirito Assoluto, che si realizza attraverso la mediazione di contraddizioni storiche e concettuali. L'*Entwicklung* hegeliana è teleologica ma strutturalmente chiusa: ogni fase è superata (*aufgehoben*) in modo deterministico, in una progressione razionale verso l'autotrasparenza dello Spirito, dove libertà e necessità coincidono nel compimento del sistema. In Fischer il fulcro diventa l'autocoscienza creatrice nel senso di Fichte. Egli rielabora il concetto di sviluppo alla luce di un sincretismo tra idealismo oggettivo e istanze post-kantiane. Influenzato da Kant – interpretato come precursore di una visione "evolutiva" della realtà, capace di conciliare unità di natura e spirito in un sistema dinamico – e da Fichte, Fischer trasforma l'*Entwicklung* in un processo aperto, centrato sull'autocoscienza creatrice. Questa sostituzione mira a una riforma del pensiero hegeliano in una direzione che possa accogliere le sfide poste dai primi critici della dialettica, e aggiornare e rendere i concetti hegeliani più accessibili per le esigenze della filosofia nel quadro mutato sul piano sia culturale sia sociale del *Nachmärz* prima e della Germania guglielmina poi. Integrando Kant (con la sua enfasi sulla critica come metodo) e Fichte (con l'io creativo), Fischer ridisegna la filosofia hegeliana in una forma accettabile in un'epoca di positivismo e crisi delle metafisiche tradizionali. Egli propone una piattaforma teorica alternativa, che tenta di sintetizzare e superare le limitazioni percepite nel sistema hegeliano attraverso un sincretismo della tradizione idealistica tedesca. Tale rilettura agirà come un fiume carsico nel neokantismo sud-occidentale.

Capitolo 2.

Gli anni di apprendistato di Wilhelm Windelband

La notorietà di Wilhelm Windelband è stata legata a lungo alla sua opera storiografica, che gli ha conferito di diritto un posto tra i principali storici della filosofia dell'età moderna. Il suo manuale di *Storia della filosofia*, che vanta diciannove edizioni in lingua originale e numerose traduzioni in tutte le principali lingue europee (e non solo¹), testimonia il suo impatto sulla storiografia filosofica del Novecento. Già questo lavoro legittima la sua collocazione tra i massimi esponenti della *Philosophische Geschichtsschreibung* di area tedesca, in un'epoca definita nella letteratura recente come *From Hegel to Windelband*². Accanto a Hermann Cohen, Windelband è riconosciuto come figura cardine del neokantismo, in particolare come iniziatore della scuola sud-occidentale, la cui fisionomia teorica si distinguerà per una riflessione originale sul rapporto tra conoscenza, valore e storicità.

Egli è stato maestro di diverse generazioni di studiosi. Tra essi si contano, oltre Heinrich Rickert ed Emil Lask, altri protagonisti nel neokantismo, quali Bruno Bauch, Jonas Cohn o Julius Ebbinghaus, solo per menzionarne alcuni³. Due tra le principali caratteristiche del movimento neokantiano sud-occidentale si devono alla

¹ Si conta infatti anche un'edizione in giapponese pubblicata nel 1930/31 e basata sulla dodicesima edizione tedesca del 1928 rivista da Erich Rothacker, e una cinese uscita a Taipei nel 1993 e a Pechino nel 1998.

² Tale è il titolo di un rilevante volume collettaneo di riflessione sulla storiografia filosofica (Hartung e Pluder 2015).

³ Heinrich Rickert (1863-1936), tra i principali esponenti della scuola sud-occidentale, autore di opere fondamentali quali *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) e *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896-1902), in cui perfeziona la teoria dei valori e la distinzione metodologica tra scienze naturali e scienze della cultura; Emil Lask (1875-1915), allievo di Rickert, caduto in guerra, il cui innovativo interesse logico – esposto in lavori come *Die Logik der Philosophie* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912) – esercitò una rilevante influenza sui giovani Lukács e Heidegger; Bruno Bauch (1877-1942), studioso di logica e teoria del valore, attivo nella *Kant-Gesellschaft*, autore fra l'altro di *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923), la cui figura è tuttavia controversa per le posizioni antisemite e il sostegno accordato al regime nazionalsocialista; Jonas Cohn (1869-1947), rilevante per la riflessione estetica, autore di *Allgemeine Ästhetik* (1901) e *Wertwissenschaft* (1932), costretto all'esilio negli anni Trenta; e Julius Ebbinghaus (1885-1981), esponente “liminare” e più tardo, noto in seguito quale interprete del kantismo, attivo dopo il 1945 anche nel rinnovamento degli studi kantiani a Marburgo.

sua riflessione: l'indagine sulla logica della storia e la concezione della filosofia come scienza di norme e indagine sui valori. Sotto il profilo storico-intellettuale, la sua opera si colloca in modo esemplare nell'età guglielmina, non solo in senso cronologico ma soprattutto in senso strutturale: essa si confronta infatti con quella peculiare combinazione, tipica della cultura tedesca dell'epoca, di fiducia nel progresso scientifico, esigenza di fondazione normativa dell'ordine culturale e volontà di conciliare rigore sistematico e autonomia delle scienze particolari.

Come hanno osservato Lukács e altri interpreti⁴, il pensiero di Windelband incarna una fase di transizione in cui la filosofia tedesca, dopo la crisi dell'idealismo classico, tenta di riconfigurare la propria funzione pubblica e scientifica all'interno di uno Stato nazionale consolidato e di un campo accademico in via di professionalizzazione. La sua traiettoria biografica ne è testimonianza: nato a Potsdam nel 1848, all'alba dell'età guglielmina, esordisce con la dissertazione *Die Lehren vom Zufall* (1870), pubblicata nell'anno della guerra franco-prussiana e dell'unificazione tedesca, mentre il suo ultimo scritto, la *Kriegsvorlesung* sulla filosofia della storia, appare postumo nel 1916, nel pieno della catastrofe della Grande Guerra.

Sono necessarie altre due osservazioni preliminari, nell'avvio della seconda parte del lavoro. In primo luogo, è noto che Windelband, nonostante un certo afflato sistematico, non produsse mai qualcosa che possa essere considerato un sistema di pensiero compiuto⁵. L'opera che più si avvicina a tale intento, l'*Einleitung in die Philosophie*⁶ del 1914, è, insieme alla stessa *Geschichte der Philosophie*, solo una propedeutica a un sistema⁷. Nella sua filosofia, la storia e a maggior ragione la storia della filosofia, sono più che un oggetto di studio⁸. Esse rappresentano un campo in cui verificare la correttezza e testare le proprie idee filosofiche. Per comprendere in pieno le soluzioni che egli propone e far emergere le tensioni interne al suo pensiero, è quindi necessario considerare il complesso della sua produzione storiografica, non come qualcosa di avulso, bensì come tutt'uno con la riflessione filosofica e metodologica che la sottende.

Una seconda osservazione riguarda quanto sostenuto da diversi interpreti, secondo i quali l'assenza, nella produzione di Windelband, di un'opera propriamente sistematica conferirebbe alle sue riflessioni un carattere in qualche misura "sperimentale"⁹. A giudizio di chi scrive, almeno alcune delle oscillazioni riscontrabili nel suo lessico e nella sua argomentazione riflettono, più che autentici mutamenti sul piano

⁴ Ci si riferisce in particolare alle interpretazioni esposte in maniera diffusa nei testi di Köhnke 1993 [1986] e Lukács 2011 [1954].

⁵ Alcune considerazioni interessanti a tal proposito sono in Flach 1980, 40; Páez Bonifaci 2023, 77.

⁶ Windelband 1920 [1914].

⁷ Come afferma Windelband 1920 [1914], VI.

⁸ Bruno Bauch, nel suo breve ricordo "a caldo" di Windelband sulle *Kant-Studien*, sostiene una continuità tra i primissimi scritti e quelli maturi della produzione del suo maestro (Bauch 1915b, VIII).

⁹ Mehlich 2016; Morrone 2017; Páez Bonifaci 2023. Si fa riferimento alla monografia di Páez Bonifaci soltanto in relazione alla sua enfasi sulla non sistematicità del pensiero di Windelband.

teoretico, l'esigenza di mettere in rilievo prospettive differenti in funzione dei contesti e degli scopi specifici dei singoli scritti. Con questo non si vuole, naturalmente, negare l'evoluzione del suo pensiero né lo slittamento semantico effettivamente subito da concetti centrali della sua filosofia nel corso degli anni. Il tentativo sarà piuttosto quello di ricondurre tali variazioni entro un quadro interpretativo unitario.

Un suo interesse costante è l'analisi della modernità e della cultura contemporanea. Egli fa risaltare nei suoi studi quella che ritiene sia la frammentazione culturale del presente, e svolge un'indagine critica in chiave formale dei valori culturali. La sua teoria dei valori va di pari passo con la ricerca di una composizione che bilanci una tensione tra le mutevoli circostanze storiche e il rischio di cadute nel relativismo. Si comprende pertanto che la meditazione sul pensiero di Hegel diventa per Windelband sempre più inaggirabile, dati gli interessi dell'ultimo scorcio della sua produzione, ossia la teorizzazione di un'indagine filosofica sulla cultura e la determinazione rigorosa di ruolo e compiti della storia della filosofia. Emerge al tempo stesso che la riflessione di Windelband sulla *Geschichtsschreibung* e le considerazioni di carattere cultural-filosofico sono inseparabili dall'interesse *erkenntnistheoretisch* e trovano in esso una fondazione. In virtù di questo intreccio tra storia della filosofia, epistemologia e filosofia della cultura il pensiero di Windelband è una buona chiave di lettura per interpretare l'intero neokantismo sud-occidentale.

Nei prossimi tre capitoli seguiremo l'evoluzione del pensiero di Wilhelm Windelband, isolando i motivi teorici che rendono possibile individuare nella sua opera un punto di contatto privilegiato tra il neokantismo sud-occidentale e la tradizione hegeliana. In particolare, si mostrerà come tali motivi si distribuiscano con intensità e funzione diverse lungo l'intero arco della sua produzione, dalla fase psicologico-empirica degli anni '70 alla sistematica dei valori.

Ci concentreremo innanzitutto sulla prima parte della produzione filosofica di Windelband, seguendo il percorso che inizia con la sua dissertazione di dottorato, *Die Lehren vom Zufall*, discussa sotto la guida di Hermann Lotze, e culmina con la pubblicazione della prima edizione del suo lavoro più rappresentativo, i *Präludien*, nel 1884. La scelta di focalizzarsi su questo periodo è motivata da due considerazioni: una è interna allo sviluppo del pensiero di Windelband, l'altra è funzionale all'obiettivo specifico della nostra indagine. La pubblicazione dei *Präludien* segna la conclusione della fase giovanile di maturazione intellettuale di Windelband, inoltre, questo periodo vede una veloce evoluzione delle proposte teoriche via via elaborate, che, pur mantenendo una coerenza tematica e di fondo, mostrano una varietà di soluzioni innovative.

Chi dovesse confrontarsi per la prima volta con le produzioni di questo periodo del nostro autore, avendo in mente l'immagine olimpica ed elegante del filosofo della teoria dei valori e della normatività delle leggi storiche, troverebbe un autore diverso, alle prese con la difficoltosa questione di come l'essere umano giunge, a partire dall'emergere alla coscienza delle proprie sensazioni, a rendere tale grumo di impressioni conoscenza, conoscenza certa, e infine verità. Lo stesso lettore troverebbe un pensatore appassionato, che prende posizione nello scottante dibattito di

quegli anni sullo statuto della psicologia, e che inizia a fornire le prime, provvisorie, risposte al problema che lo impegnerà per larga parte della sua riflessione. Ci riferiamo alla domanda se la filosofia sia una scienza, e che posto abbia, se scienza, tra le altre scienze. La decisione di fermare alla soglia degli anni '80 l'esposizione in questo capitolo rispecchia l'intento di seguire l'evoluzione delle risposte elaborate su questo tema dal suo sorgere alla sua prima sistemazione.

1. *Tendenze più recenti della ricerca storiografica*

A lungo confinato l'interesse per Windelband alla storia della storiografia filosofica, la letteratura recente ha adeguatamente evidenziato l'importanza delle riflessioni sulla cultura della sua epoca, soprattutto nella fase matura della sua produzione¹⁰. Sarebbe fuorviante non tenere in considerazione che Windelband non ha mai trascurato le questioni logiche e gnoseologiche, che risultano nel suo pensiero assolutamente connesse. La sua indagine sulla logica della storia pertiene all'elaborazione di un concetto di scientificità capace di comprendere anche le scienze storiche, una volta determinato con precisione il peculiare ambito di oggettività che a esse pertiene¹¹. Un indizio soltanto in apparenza marginale si trova in una sezione di *Was ist Philosophie?* in cui Windelband ricostruisce le grandi fasi del ruolo culturale svolto dalla filosofia nel corso della sua evoluzione¹². Egli spiega qui, in coerenza con quanto aveva detto pochissimi anni prima nella *Geschichte der neueren Philosophie*, che il cambiamento rivoluzionario apportato da Kant deve essere individuato nella sua *Erkenntnistheorie*. Lungi dall'essere riducibile a una generica rivalutazione critica del sapere o una svolta metodologica, la rivoluzione kantiana caratterizza la filosofia come una riflessione sulle strutture trascendentali che condizionano ogni forma di esperienza. Essa si costituisce quale atto di rottura che trasforma l'intero impianto della filosofia tradizionale, passando dal primato dell'essere al primato del valere, una tematica che Windelband radicalizza nella sua fondazione delle scienze della cultura. Questo suggerimento conferma che nel neokantismo di Windelband la riflessione metodologica si regge su una costruzione gnoseologica preliminare. Le sue fondamenta reggono su un'interpretazione complessiva del pensiero kantiano. Di conseguenza, anche nelle sue opere più tarde, persistono interrogazioni logiche

¹⁰ Cfr. almeno Chang 2012; Ferrari 1998; Kemper 2006; Morrone 2017.

¹¹ La ricezione italiana è stata a lungo legata, soprattutto a opera di autori quale Nicola Abbagnano e Pietro Rossi a una lettura dello storicismo (includente anche Windelband e Rickert!) quale "cassetta degli attrezzi" della ricerca storico-filosofica, ossia come pura metodologia della storiografia filosofica. Si considerino le numerose raccolte antologiche di Rossi sullo storicismo tedesco, nonché la voce *Storicismo* del *Dizionario di Filosofia* di Abbagnano, in particolare Abbagnano 1971, 842. In tutte queste ricostruzioni si esamina in modo pressoché esclusivo la classificazione delle scienze sviluppata dai due autori neokantiani.

¹² Windelband 1882b, 27-29.

ed epistemologiche che impediscono di ridurre Windelband a semplice filosofo della storia¹³.

La letteratura odierna ha colto solo parzialmente questi aspetti, non considerando le interpretazioni storiografiche di Windelband come costitutive della sua teoresi, come campo in cui ritrovare le sue idee filosofiche. Non si è rilevata, inoltre la continuità di alcune interpretazioni, dalle prime prove storiografiche fino all'ultima fase della sua produzione; sia qui un esempio quella, per ovvi motivi centrale, su Kant, coerente in tutto l'arco della sua opera.

Consideriamo alcuni dei principali studi apparsi negli ultimi anni. Il recente rigoroso studio di Páez Bonifaci, *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy*, identifica una "svolta verso la storia" nella produzione windelbandiana del XX secolo, e fa uso in modo puntuale di molte fonti, ma rischia di enfatizzare le svolte a scapito delle continuità, sottovalutando alcuni punti fermi della sua concezione storico-filosofica e logica¹⁴, ben ricostruiti invece da un ormai classico studio in lingua italiana su quest'autore, quale quello di Rossella Bonito Oliva¹⁵. La tesi principale del libro di Páez Bonifaci è quella di una svolta netta nel percorso filosofico di Windelband, che corrisponde alla sostituzione della disciplina "primariamente" deputata al ruolo di anello di congiunzione tra elemento valoriale e soggetto della conoscenza, che dalla psicologia diviene la storia. Tale ricostruzione ha effettivamente un'eco in alcuni toni dell'"ultimo" Windelband¹⁶; occorre rilevare, tuttavia, che la psicologia non perde mai completamente il proprio ruolo, come mostra in maniera evidente l'*Einleitung in die Philosophie*¹⁷. In questo lavoro la storia viene collocata tra i problemi morali, mostrando un approccio di tipo kantiano nella ricostruzione di un senso nella storia. Nella costituzione storica dell'individuo è presente sia un elemento filogenetico sia ontogenetico, e per quest'ultimo è importante la dimensione psichico-storica, quale appunto la conformazione individuale, l'appartenenza a una cultura determinata, a una "comunità di volontà" [*Willensgemeinschaft*] e l'educazione¹⁸. Windelband, in-

¹³ Si pensi ai *Prinzipien der Logik* (Windelband 1912a) o al corso, di cui conserviamo solo gli appunti, *Geschichte und System der Erkenntnistheorie* (Windelband 1909c).

¹⁴ Ad esempio, Páez Bonifaci 2023, 136 sembra descrivere in maniera mutuamente esclusiva l'uso della storia o della psicologia quali materiali dell'indagine di Windelband.

¹⁵ Bonito Oliva 1990.

¹⁶ Oltre ai saggi che saranno oggetto di trattazione nel prosieguo dell'esposizione, si pensi ai testi, presenti a partire dalla quarta edizione (1911) dei *Präludien, Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben e Bildungsschichten und Kultureinheit*. In particolare, nel secondo dei due, Windelband ricostruisce in breve l'evoluzione storica dell'educazione nel contesto culturale tedesco dell'età contemporanea e collega l'analisi culturale-filosofica alla ricostruzione storica della funzione di un complesso di idee. Egli intende mostrare che la coscienza culturale contemporanea ha una sua caratteristica peculiare nell'autoriflessività sul proprio carattere di costruito storico-sociale (in un senso ulteriore rispetto alla storicità dell'essere umano). Per tali ragioni l'unità della cultura contemporanea è un'unità soltanto funzionale, e non sostanziale (Windelband 1908a, 503).

¹⁷ Ruge rileva come in Windelband l'intento di una filosofia trascendentale, ma radicata nel concreto, non eluda mai del tutto il problema del ruolo della psicologia (Ruge 1916, 203).

¹⁸ Rinvio ai miei Danzilli 2023, 2026.

tendiamo dire, non nega mai che ogni “soggetto collettivo” sia costituito da individui e che tra “spirito soggettivo” e “spirito oggettivo” ci sia sempre un’azione reciproca.

Similmente, la lettura di Katherina Kinzel, che, come vedremo, pone una forte enfasi sulla polemica anti-relativista di Windelband, rischia di soffermarsi eccessivamente sulla pars *destruens* del suo pensiero, oscurando l’ambizione più profonda e costruttiva del progetto sud-occidentale. L’insistenza sull’anti-psicologismo e sulla difesa della validità normativa contro il relativismo certamente coglie un aspetto cruciale del contributo windelbandiano, ma non rende pienamente giustizia al carattere sistematico e teleologico della sua filosofia, che non si limita a reagire contro le derive relativistiche, ma si propone di fondare una logica della storia e della cultura capace di giustificare, in senso critico, l’oggettività delle scienze dell’individuale. La sua distinzione tra metodi nomotetico e ideografico, lungi dall’essere una mera classificazione metodologica, incarna il tentativo di integrare le scienze storiche in un quadro normativo più ampio, ancorato alla filosofia dei valori. Questa prospettiva non è soltanto difensiva, ma soprattutto costruttiva: mira a riscoprire un fondamento comune alle scienze e alla cultura, radicato nell’idea di una normalità della coscienza in cui i valori assoluti trovano espressione.

Se da un lato Kinzel sottolinea giustamente il rifiuto windelbandiano di ogni riduzione empirista, dall’altro la sua analisi appare meno attenta al fatto che questa critica è solo il preludio a una ricostruzione normativa e teleologica che abbraccia la totalità della cultura. La filosofia, per Windelband, non è un semplice argine contro il relativismo, ma il luogo in cui si rivelano le basi razionali di un ordine culturale che collega la storia, l’etica e l’estetica in un sistema coerente¹⁹.

Se osserviamo infine le informate ricostruzioni di Frederik Beiser, notiamo che esse colgono correttamente alcuni punti centrali del pensiero di Windelband, come il rifiuto dello psicologismo e di uno storicismo integrale, ma non sembrano dare conto delle continuità teoretiche che caratterizzano l’intero progetto windelbandiano. Beiser mette in luce alcune tensioni irrisolte, dovute in definitiva al fallimento del tentativo di Windelband di fondare sulla base della filosofia dei valori una logica della scienza storica, ossia di descrivere il corso storico fattuale secondo lo schema della teoria dei valori. È più che condivisibile la sua affermazione che:

For Windelband, unlike Hegel, history is essentially contingent in the sense that none of its facts are logically necessary; history conforms to causal laws, to be sure, but not necessarily to logical ones, because the non-existence of its laws would not be self-contradictory²⁰.

Allo stesso tempo, tuttavia, egli sembra concedere troppo allo “hegelismo” di Windelband qualche riga dopo:

¹⁹ Si vd. la sua voce *Wilhelm Windelband* per la Stanford Encyclopedia of Philosophy (Kinzel, Katherina, “Wilhelm Windelband”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/wilhelm-windelband/>>.) (Kinzel 2024) e Kinzel 2017.

²⁰ Beiser 2014b, 638.

The attraction grew to such an extent that the older Windelband nearly became a Hegelian. It was Hegel who helped to convince him that history should be “the organon” of the critical philosophy (i.e. the instrument by which it comes to know the principles of reason), and that the critical philosophy should become a philosophy of culture²¹.

Tale affermazione non risulta condivisibile perché la filosofia della cultura di Windelband resta sempre una filosofia critica, e perché il suo “hegelismo” riguarda una parte circoscrivibile del suo pensiero, come si tenterà di dimostrare in questo capitolo e nei seguenti.

Occorre leggere con equilibrio le tensioni critiche e costruttive nel pensiero di Windelband, evitando sia l'enfasi eccessiva su rotture e svolte sia la riduzione della sua opera a una mera reazione anti-relativista, come suggerisce Kinzel. Una comprensione più adeguata della filosofia sud-occidentale richiede di coglierne la continuità strutturale e la fedeltà a un progetto critico-normativo che, pur aperto alle suggestioni della storia e della cultura, non cede mai a una sintesi hegeliana o a uno storicismo integrale.

Si inizierà con un'analisi della *Geschichte der neueren Philosophie*, perché è in quest'opera pubblicata tra il 1878 e il 1880 che emergono con particolare evidenza alcune strutture concettuali e metodologiche che prefigurano l'elaborazione di una teoria normativa della conoscenza. Da questo punto di vista privilegiato potremo esaminare retrospettivamente le opere di natura gnoseologica e psicologica della metà degli anni '70, cui dedicheremo attenzione nei paragrafi successivi.

2. L'inizio della produzione storiografica: la Storia della filosofia moderna

La *Geschichte der neueren Philosophie* rappresenta il primo contributo significativo di Windelband come storico della filosofia. Windelband ricostruisce in quest'opera la storia della filosofia dal Rinascimento fino ai suoi tempi. Egli dedica il primo volume al periodo che va dall'inizio dell'età moderna fino all'illuminismo. Il secondo volume tratta della *Blütezeit* della filosofia tedesca²², con un'ampia trattazione su Kant, che occupa quasi metà di questa seconda parte, e i filosofi post-kantiani, come quelli dell'idealismo tedesco, oltre a Herbart, Fries e Beneke. Originariamente, egli aveva pianificato anche un terzo volume dedicato alla filosofia post-illuministica delle altre principali tradizioni europee, ma non portò a compimento questo progetto²³.

²¹ Beiser 2014b, 638-639.

²² Windelband 1878; 1880. Da segnalare che il titolo del secondo volume è *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, volume secondo *Von Kant bis Hegel und Herbart*, di *Die Geschichte der neueren Philosophie, in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. In questa fase quindi Windelband affianca, almeno programmaticamente, Hegel al suo rivale Herbart, tra le possibili vie della filosofia post-kantiana. Si può supporre che tale accostamento sia suggerito a Windelband dalla *Völkerpsychologie*. Vd. su tale accostamento programmatico alla psicologia dei popoli almeno Klautke 2010.

²³ Windelband 1880, VI.

Dalla prefazione della *Geschichte der neueren Philosophie* emerge una continuità tra Windelband e i suoi immediati predecessori, le cui opere sono richiamate espressamente²⁴. Windelband definisce i compiti che egli si propone con la sua opera e indica come modello le opere di Erdmann, Ueberweg, ma soprattutto Fischer, distanziandosi però da quest'ultimo per la diversa destinazione e la diversa dimensione dell'opera²⁵. La trattazione dei singoli autori evidenzia invece una dipendenza dalle ricostruzioni storiche di Fischer, che si presenta quindi come il riferimento più diretto²⁶.

Sin da questa prima impresa storiografica, Windelband si impegna a individuare in ogni periodo storico la caratteristica principale, il *fil rouge* che tiene insieme gli elementi epocali. Egli dimostra la capacità di individuare le caratteristiche principali di ogni periodo storico e di integrare tali intuizioni in un quadro unitario e coerente. Il sottotitolo, inoltre, *Zusammenhänge mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, mette in relazione la filosofia con la cultura e le scienze specialistiche e precisa anche l'orientamento programmatico. Questa metodologia lo distingue dall'approccio di Fischer, che ricostruisce minuziosamente "vita e dottrina" dei maggiori pensatori, dedicando a ognuno di essi ampî medaglioni, riservando invece solo sintesi di raccordo ai periodi di transizione tra di essi. La successione degli autori nella narrazione di Windelband segue inoltre un duplice criterio: quello causale in relazione alle reciproche linee d'influenza; quello teleologico in merito alle finalità complessive che ogni pensatore si propone. L'intento della storiografia di Windelband, almeno all'altezza della *Geschichte der neueren Philosophie*, è quello di

²⁴ «I nostri eccellenti compendi di Erdmann e Ueberweg non sono una "lettura" per conquistare il profano alla filosofia: le nostre presentazioni scientificamente più importanti, come l'edizione più ampia di Erdmann e ancor prima la trattazione di Kuno Fischer, che è altrettanto brillante nella concezione e nello svolgimento, sono purtroppo ancora una volta troppo dettagliate e troppo estese perché la maggior parte delle persone possa farlo con il poco tempo a disposizione. Ai nostri giorni, esso rimane di solito limitato per soddisfare il bisogno di studiare in maniera curricolare la filosofia in maniera opportuna al proprio valore, in una cerchia più ampia sistematicamente. Oltre i lavori precedenti, abbiamo pertanto necessità di un'elaborazione che, con non troppa estensione, presenti i risultati maturi della ricerca storica in una forma che soddisfi le esigenze di un lettore che ragiona scientificamente ma che è finora lontano dalla filosofia. Quello che ho in mente non è affatto una presentazione popolare: la filosofia non può essere affatto popolarizzata, nemmeno nei cosiddetti "risultati generali"; essa presuppone in ogni suo aspetto tutta la serietà dell'approfondimento scientifico: ma deve essere possibile avvicinarlo a questo senso scientifico, indipendentemente dal campo in cui si è sviluppato per la prima volta. Come è noto, Zeller si collocò in questo spazio per il campo più limitato della filosofia tedesca ponderando nella maniera più felice i vari compiti.» Windelband 1878, III–IV.

²⁵ «L'intenzione di questa pubblicazione era quella di "mostrare le cuciture dell'opera"; e così ho creduto di poter sviluppare la mia concezione dell'origine e del valore dei sistemi della filosofia moderna in un flusso indisturbato, e il più possibile senza richiami e polemiche, senza riferimenti positivi e negativi: devo tanto in entrambe le direzioni alle elaborazioni generali, specialmente a quelle di Kuno Fischer, e in parte anche alle ricerche specialistiche degli ultimi tempi.» Windelband 1878, V–VI.

²⁶ Cfr. Bohr and Hartung 2020, 125.

ricostruire ogni filosofia nel contesto culturale in cui essa è sorta, per comprendere come da questo terreno le forme del pensiero possano trascendere il contesto della loro genesi storica e assumere quindi una pretesa di validità universale.

Vediamolo con le parole di Windelband: nella prefazione, già sopra richiamata, egli illustra in maniera puntuale gli obiettivi del suo lavoro, oltre alla sua idea della ricerca filosofica all'altezza della conclusione degli anni '70 dell'Ottocento:

Qui non ho [...] dunque perseguito altro che il compito di descrivere il carattere generale delle masse di pensiero moderne, il modo in cui, in parte nelle scienze particolari, in parte in altre sfere culturali, esse cercano la loro elaborazione metodologica nei sistemi filosofici, e in queste connessioni caratterizzano la posizione e il valore delle singole dottrine. I sistemi filosofici non crescono con necessità logiche, ma con necessità psicologiche: ma rivendicano una validità logica. Vogliono quindi essere allo stesso tempo pragmatici e critici, allo stesso tempo causali e teleologici; possono essere compresi e spiegati solo a partire dalle associazioni di idee, che in questo caso non sono solo di carattere individuale, ma storico-universali; e devono essere giudicati solo in base alla misura in cui queste associazioni sono state in grado di sottomettersi alle leggi logiche²⁷.

La peculiarità dell'esposizione di Windelband risiede nel tracciare la «necessità psicologica, e non logica, e che però reclama una validità logica» dei sistemi filosofici. Per essere più chiari, prima di procedere a «un'analisi pragmatica e critica», Windelband distingue la derivazione storico-empirica di un sistema dal suo valore normativo: solo attraverso una riflessione critica che parta dalla genesi culturale è possibile isolare, per via trascendentale, il suo nucleo di validità. In tal modo, per mezzo di progressive raffinzioni, un sistema filosofico eccede la propria genesi contingente e aspira alla validità logica²⁸.

²⁷ Windelband 1878, V.

²⁸ Nello sviluppo delle sue argomentazioni Windelband sottintende le riflessioni della psicologia associazionistica di John Stuart Mill e Alexander Bain, oltre che William Hamilton. Costoro, pur con differenze, hanno concepito i processi mentali e la nostra comprensione dei fenomeni, e quindi della realtà, in forma di derivazione da associazioni di idee, che si unificano in conformità a leggi logiche. L'affermazione che le associazioni di idee devono conformarsi alle leggi logiche è coerente con l'approccio sistematico di Hamilton, a cui sembra richiamarsi Windelband anche quando sostiene che queste associazioni hanno un carattere che non è meramente individuale bensì storico-universale. Cfr. in particolare con le leggi dell'associazione delle idee esposte in Bain 1855, 451-454; Hamilton 1859, 223-238. Che Windelband avesse piena contezza della produzione di questi autori, oltre che essere facilmente inferibile dai suoi interessi primari in questo decennio, è testimoniato da una lettera del 1877, anno precedente all'uscita della *Geschichte der neueren Philosophie*, al suo principale confidente di quegli anni, il filosofo e giurista Georg Jellinek, in cui, discutendo del lavoro di Franz Brentano sulla *Psicologia da un punto di vista empirico*, vengono citati espressamente Bain e Hamilton. Egli afferma, infatti, inoltre di prevedere di concludere per la Pasqua del 1878 un volume metodologico sulla psicologia, di cui non abbiamo altre tracce e che si colloca cronologicamente nel periodo di uscita del primo volume della *Geschichte der neueren Philosophie*. Wilhelm Windelband sosteneva nella lettera del 1877 a Georg Jellinek del 28.12.1877 che «il mio orientamento [è] scientifico-naturale, psicologico-epistemologico (il culmine dei miei studi!)» (in Bohr e Hartung 2020, 234). Si tratta di una vicinanza tematica a tali autori, specialmente nel tentativo di integrare la dimensione individuale con quella storico-universale all'interno di un sistema filosofico coerente.

Prendiamo ora in esame l'introduzione del primo volume. In rispetto delle sue considerazioni programmatiche, la sua analisi non si limita a una cronaca di eventi filosofici, ma cerca di comprendere le principali correnti di pensiero nelle proprie radici storiche e culturali. Windelband anticipa in questa sua prima prova storico-filosofica una mossa teorica che sarà più evidente nei decenni successivi, ossia il riferimento alla storia quale matrice dei contenuti e dei valori indagati dalla filosofia²⁹. Seppure si possa affermare che la storia e la cultura a cui egli fa riferimento nelle indagini di questo lavoro rimangano confinate all'ambito della storia delle idee (la cultura di un popolo, le sue idee politiche, i suoi sistemi istituzionali), la sua visione è che queste forme siano il contenuto concreto – si può dire “storico” – da cui poi la filosofia deve sceverare il razionale, separandolo dall'empiria.

In una rapida trattazione nella prima parte del primo volume, Windelband descrive gli elementi caratteristici delle principali linee di tendenza della filosofia al trapasso dall'età medievale all'età moderna, attribuendo alla cultura del Rinascimento italiano il ruolo di terreno di avvio della filosofia della *Neuzeit* e all'Italia l'appellativo di patria [*Mutterland*] del movimento da cui ha preso origine lo spirito moderno, in quanto «sintesi grandiosa della cultura antica e del poderoso sviluppo della cultura cristiana»³⁰. Tale esito ha radici anche nella peculiarità della storia politica italiana, la quale è caratterizzata dalla decentralizzazione, «prerequisito del libero sviluppo»³¹, così marcata da portare alla specificità di ogni città, spesso in competizione aspra con le altre nei più diversi campi della vita umana. In tale situazione, Windelband vede terreno fertile per la concezione che fu cifra dell'età moderna, ossia l'individualismo [*Individualismus*], condizione di nascita dell'individuo moderno.

Evidenziamo aspetti caratteristici dell'approccio adottato da Windelband in quest'opera: emerge un elemento “hegeliano” nella sua classificazione della filosofia moderna. Windelband stabilisce un legame tra filosofia, cultura e scienze, il quale si riflette in una visione peculiare della storia della filosofia. Essa è a pieno titolo parte integrante del movimento storico e culturale che plasma le formazioni statuali. Egli attribuisce a ogni contesto culturale nazionale la propria filosofia: la filosofia naturale all'Italia, la filosofia della Riforma alla Germania, l'empirismo all'Inghilterra, il razionalismo alla Francia e ai Paesi Bassi (Spinoza), e vede l'Illuminismo come un fenomeno con componenti inglesi, francesi e tedesche. Il tentativo è di rintracciare le radici dei movimenti spirituali nel plesso storico e culturale in cui sono nati, delineando un legame forte tra il sistema di vita di una nazione, sia politico sia culturale in senso ampio, e il suo sistema di pensiero. In questo senso, egli si colloca nella tradizione storiografica che ha il suo capofila in Hegel, la quale cerca di ricostruire il

Il suo interesse si rivolgeva allo studio della formazione delle idee sulla base delle leggi del pensiero. Si veda per un quadro generale anche Young 1970.

²⁹ Vedremo nel quarto capitolo che questo riferimento alla storia assumerà particolare rilievo nella fase pienamente matura della sua produzione, quando la storia sarà definita come la sorgente da cui i valori culturali emergono alla realtà.

³⁰ Windelband 1878, 7.

³¹ Windelband 1878, 7.

Volksgeist specifico di una nazione. Occorre tuttavia allo stesso tempo precisare che questo elemento può essere considerato “hegeliano” solo se la storia viene riconosciuta non come una mera successione di eventi bensì nella sua razionalità. Windelband tenta di mostrare un progresso della ragione nella storia della filosofia, ma al contempo intende separare tale strumento euristico dal suo contorno metafisico. Anticipiamo che, come esamineremo nei prossimi paragrafi, la soluzione di Windelband risente anche della *Völkerpsychologie*, con cui si era confrontato nelle sue riflessioni sul legame tra *Erkenntnistheorie* e psicologia.

L'esposizione dell'opera di Kant occupa metà dello spazio dedicato alla filosofia tedesca nel secondo volume della *Storia della filosofia moderna*. L'importanza delle dimensioni espositive risponde a una scelta ben precisa in quanto, a opinione di Windelband, il pensiero di Kant «divide la storia della filosofia contemporanea in due parti, delle quali una termina prima di lui, l'altra comincia dopo di lui³²». Windelband scrive che «l'universo di pensiero di un tale uomo contiene esso stesso una concentrazione così prominente di tutti i pensieri fondamentali dell'età moderna da avere per il pensiero odierno ancora un significato massimamente ragguardevole»³³. L'interpretazione del pensiero kantiano proposta segue da vicino quella del suo maestro Kuno Fischer. Quest'ultimo interpretava infatti Kant presentandolo non solo come il fondamento critico della filosofia moderna, ma anche come la soluzione alle questioni epistemologiche e morali nell'epoca dello sviluppo delle scienze specialistiche³⁴. Windelband, ispirandosi a questa lettura, sottolinea l'importanza della filosofia nella storia del pensiero tedesco, evidenziando Kant come una figura di transizione decisiva, che sistema-

³² Windelband 1878, 56.

³³ Windelband 1878, 56.

³⁴ «Il modo in cui [Kant] concepì il proprio compito è degno di ammirazione, poiché è questo che veramente conta; ed è proprio in tale formulazione che egli stesso trovò il primo tratto caratteristico della sua opera. Prima di lui ogni speculazione pretendeva di essere una spiegazione delle cose: ciascuna, a suo modo, mirava a un'immagine del mondo e offriva un progetto più o meno compiuto che abbracciava il tutto dei fenomeni. Finché, accanto a tale conoscenza universale, non esistevano ancora scienze particolari approfondite nei singoli ambiti delle cose, la filosofia dominava senza forte opposizione ed estendeva il proprio dominio su un vasto territorio, le cui manifestazioni erano prive di padrone. [...] Essa era superflua quando si limitava a produrre il doppiopio delle scienze dell'esperienza e a ripetere ciò che queste avevano scoperto e conosciuto; diventava invece dannosa quando voleva investigare in modo indipendente dall'esperienza i medesimi oggetti, e con speculazioni incerte o arbitrarie contraddiceva risultati solidi. La filosofia doveva quindi cedere il passo all'esperienza e non poteva mai perderla di vista: doveva dapprima delimitare il campo dei problemi dell'esperienza, stabilire l'ambito della conoscenza delle cose e assumere come proprio problema la possibilità stessa dell'esperienza, la possibilità della conoscenza delle cose in generale, da cui dipendeva la soluzione che diede luogo alla nuova concezione del mondo. Questa era l'unica via necessaria, richiesta dal compito della conoscenza allo spirito umano. Si vede così come, nella riforma della filosofia che Kant avrebbe dovuto fondare, il rapporto tra speculazione ed esperienza dovesse costituire una delle questioni fondamentali, destinata a determinare il carattere e la direzione della sua dottrina» (Si cita qui dalla quarta edizione del volume su Kant, il cui nucleo sono i già esaminati *Vorträge* del 1860, Fischer 1898, I, 3-4, ma, come si è visto nel capitolo precedente, tale interpretazione è tra le più costanti e caratteristiche dell'opera di Fischer).

tizza le tradizioni filosofiche preesistenti nel pensiero moderno³⁵. Nella parte specificatamente dedicata al pensatore di Königsberg, egli sostiene che:

Non c'è problema della filosofia moderna che egli non abbia affrontato, nessuno in cui non abbia impresso l'impronta peculiare della sua mente anche quando vi ha toccato la soluzione occasionalmente. Ma questa universalità è solo il contorno esteriore e non ancora il nucleo della sua grandezza; piuttosto, esso risiede nell'ammirevole energia con cui è stato in grado di portare a una penetrazione uniforme e di elaborare l'abbondanza del materiale di pensiero. L'ampiezza e la profondità sono di uguale grandezza nella sua mente, e il suo sguardo abbraccia l'intero cerchio dell'immaginazione umana e penetra in ogni punto fino all'essere più intimo. In questo abbinamento di qualità, altrimenti raramente congiunte, risiede il fascino che la personalità e l'opera di Kant hanno sempre esercitato, e che gli faranno sempre occupare il primo posto tra i filosofi³⁶.

Egli è allo stesso tempo «il compimento e il superamento dell'illuminismo»³⁷. Seguendo Kuno Fischer, Windelband sottolinea che Kant ha elevato la teoria della conoscenza a punto di vista fondamentale della filosofia, affermando che il concetto di filosofia critica si radica precisamente in questo compito *erkenntnistheoretisch*³⁸. Kant ha compiuto ciò che Locke, Leibniz e Hume non erano riusciti a fare, ovvero unire filosofia e scienza per mezzo di un'analisi critica dei fondamenti della conoscenza³⁹. La *Critica della ragion pura* realizza questo obiettivo epocale dell'intero movimento di pensiero dell'età moderna, integrando i principi della fisica newtoniana nell'estetica trascendentale e assimilando il giudizio a priori proprio delle matematiche, rendendo così la teoria della conoscenza il fulcro della filosofia stessa⁴⁰. Kant pertanto non è solo un pensatore tra gli altri, ma il vero perno della storia del pensiero occidentale, il punto verso cui la filosofia occidentale culminava, realizzando la tendenza moderna a fare della teoria della conoscenza il nucleo stesso della filosofia.

Il pensiero di Kant è interpretato in quest'opera in maniera unitaria, ed è in risalto la coerenza tra le varie parti della sua opera. Una tale interpretazione lo porta a difendere il filosofo del criticismo dall'accusa di soggettivismo gnoseologico che gli era stata rivolta molto spesso dai suoi successori⁴¹. Windelband spiega che:

Per la filosofia teoretica, l'attività dell'immaginazione con le sue forme legali è l'assoluto. Non può parlare di un soggetto immaginativo come di un essere metafisico che svolge questa attività, ma solo come di un contenuto dell'attività di rappresentazione. La ragione, quindi, costituisce un sistema di forme, il circolo completamente autonomo da cui la filosofia teoretica non può sfuggire. La critica non si interroga né sulla sua origine,

³⁵ Windelband 1880, 2.

³⁶ Windelband 1880, 2.

³⁷ Windelband 1880, 2.

³⁸ Windelband 1880, 49.

³⁹ Windelband 1880, 50.

⁴⁰ Windelband 1880, 50.

⁴¹ Windelband 1880, 107. Egli si riferisce probabilmente alle tradizionali critiche idealistiche alla filosofia di Kant.

né sul suo rapporto con quella realtà problematica, che considera solo come qualcosa di completamente sconosciuto al di là dei limiti che la ragione è in grado di porsi⁴².

La grandezza di Kant sta nel non fermarsi tuttavia qui, come farebbe il realista ingenuo, che deriverebbe da questi risultati uno scetticismo insuperabile; sta precisamente nel riuscire a dimostrare la necessità del giudizio morale e la validità generale delle norme [*Normen*] del comportamento e della volontà dell'uomo⁴³.

Windelband sottolinea nel suo volume del 1880 quindi il compito *erkenntnistheorisch*, laddove come vedremo tra poco, nei suoi contributi su Kant di poco successivi, come quello per il centenario della prima *Critica* del 1881, accentuerà il carattere epocale del pensiero kantiano per la *Kulturphilosophie*. Tuttavia, a nostro avviso già nella *Geschichte der neueren Philosophie* troviamo linee di fuga della trattazione storiografica verso temi cultural-filosofici, come ad esempio nell'esame sulla coerenza e l'unità dei sistemi post-kantiani⁴⁴. L'epoca posteriore a Kant è descritta da Windelband come un'età illuminata in cui la filosofia tedesca si assume il compito di continuare quanto iniziato dal proprio più grande esponente, un'epoca felice per il pensiero, paragonabile all'Atene di Socrate o alla Francia del diciottesimo secolo⁴⁵, nella quale «come mai nella storia lo spirito filosofico e quello poetico di una nazione sono andati avanti di pari passo»⁴⁶.

Prima di concludere questo paragrafo rimarchiamo la forte dipendenza di Windelband dalla proposta interpretativa fischeriana anche per quanto riguarda il pensatore a cui il suo maestro di Jena ha destinato più attenzione, ossia Hegel. Il filosofo di Stoccarda è inserito nella sua opera del 1880 come una figura rimarchevole, ma insieme ad altre, nello sviluppo del pensiero nazionale tedesco dell'epoca post-kantiana. Il suo influsso è rinvenibile nel modo in cui Windelband si propone di ricostruire le produzioni culturali dell'epoca contemporanea. Laddove noi saremmo portati a considerare, sulle orme di una storiografia consolidata, Hegel come il rappresentante dell'"idealismo assoluto", nella descrizione di Windelband tale appellativo è attribuito a Schelling. In maniera coerente Hegel è definito esponente dell'"idealismo logico"⁴⁷, in quanto rappresenta il «completamento» dello sviluppo del pensiero logico-concettuale dell'idealismo tedesco. Con tale definizione, che segue molto da vicino (anche nelle "etichette" utilizzate) la bozza di storia della filosofia proposta da Schelling nelle sue *Lezioni monachesi*⁴⁸, e quindi le accuse di "panlogismo" molto

⁴² Windelband 1880, 107-8.

⁴³ Windelband 1880, 109.

⁴⁴ Windelband in questa sua ricostruzione della filosofia post-kantiana ha senz'altro come riferimento *Kant e gli epigoni* di Otto Liebmann, anch'egli allievo di Kuno Fischer e suo predecessore a Strasburgo.

⁴⁵ Windelband 1880, 175.

⁴⁶ Windelband 1880, 176.

⁴⁷ Windelband 1880, 295.

⁴⁸ Nella fase matura del suo pensiero, Schelling sviluppa una rilettura radicale della modernità filosofica, dalle origini cartesiane fino alla sintesi hegeliana, attraverso due opere fondamentali: le *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (tenute nel 1827, ma pubblicate dall'editore

spesso rivolte al sistema hegeliano, riprese con grande approvazione, e diffuse nel 1869 anche da un autore molto influente in quei decenni quale Eduard von Hartmann⁴⁹,

Cotta di Stoccarda nel volume X delle opere complete, apparse tra il 1856 e il 1861) e l'*Esposizione dell'empirismo filosofico*. Schelling critica qui il sistema hegeliano come mero "idealismo negativo/idealismo logico", riduttivamente fondato sulla logica dialettica, incapace di rendere conto della realtà concreta e della libertà. In altre parole, Hegel è accusato di aver ridotto l'Assoluto a una mera astrazione concettuale, annullando l'irriducibilità dell'*Existenz* – l'esistenza concreta – entro il sistema dialettico. In opposizione, propone un "idealismo positivo" (o "filosofia della rivelazione") che integri una rigorosa attenzione al dato empirico con una riflessione metafisica sui temi della *Mitologia* e della *Rivelazione*. Anche il modulo interpretativo di Hegel quale "nuovo Wolff" ha origine schellinghiana, e più precisamente nella violenta critica di Schelling alla logica hegeliana pubblicata nel 1834 come prefazione alla seconda edizione tedesca dei *Fragments Philosophiques* di Victor Cousin. Vd. Schelling 2019 [1856-1861], 2021 [1834].

⁴⁹ «Se la ragione non può riconoscere la realtà da sé, essa può ancor meno produrla da sé. Dopo che la ragione, a partire dal puro pensiero e attraverso di esso, ha esaurito tutti i gradi del suo sviluppo e si è compresa come il vertice del compimento del Logico (Idea assoluta), essa, quantunque nel regno della realtà (nel dominio della natura e dello spirito) non ci possa essere alcuna fase che essa non abbia già idealmente percorso, nondimeno si mantiene altrettanto lontana dalla realtà stessa, quanto lo era all'inizio del suo processo logico; per quanto essa vada e venga, per quanto le piaccia prendere grandi rincorse, non può assolutamente fuoriuscire dalla sua propria sfera, il regno delle pure idee, dal quale nessun ponte la conduce alla realtà, all'esistenza. Nell'idea tutto è necessità logica, ma "è chiaro che in base alla semplice necessità della natura divina, e dunque anche in base alla necessità in generale non si potrebbe mai giungere a un'esistenza reale" (SWI/8, 232) "Se, dunque, la divinità si è interessata dell'essere, se si è di fatto rivelata attraverso l'essere (e noi dobbiamo ammettere che ciò sia realmente accaduto), la decisione in tal senso poté avere la sua origine solo nella suprema libertà" (SWI/8, 300). Ma la libertà non ha alcuno spazio nell'idea, dove tutto è logicamente necessario; la libertà della "decisione" (cfr. Hegel, *Enciclopedia*, I edizione, § 191) si addice soltanto all'alogico, alla volontà. Ma in fin dei conti "la conoscenza di ciò che è è propriamente ciò che viene ricercato in filosofia. L'essere non ha importanza, l'essere è in ogni caso solo un accessorio, un qualcosa da aggiungere a ciò che è" (SW II/2, 34). Neanche il puro razionalista può liberarsi da questa necessità di approssimarsi all'esistente stesso; egli ammette che la logica *esige una conferma*, vale a dire che il *filosofo* non può essere soddisfatto di essa senza vederla confermata dalla realtà constatata empiricamente (cfr. SW I/10, 153). Ora, se nondimeno il principio del panlogismo deve venire conservato come l'unico valido, allora si deve necessariamente "ammettere che la ragione, senza alcun motivo impellente (che comunque dovrebbe essere presupposto nella ragione), quasi per rompere la monotonia della sua eternità, proprio *pour faire du temps*, per *far passare il tempo*, trapassi nel suo contrario, per togliersi poi il gusto di ritornare in sé dalla non-ragione, dal suo contrario" (SWI/10, 253). Schelling esprime ancora meglio la stessa cosa in II, 1, 584: "se da un lato la semplice *volontà* divina non spiega ciò che è necessario e universale nelle cose, è allora impossibile spiegare con la pura e semplice *ragione* la *contingenza* e la *realtà* delle cose. Alla fine non rimarrebbe nient'altro che ammettere che la ragione diventi infedele a se stessa" (cioè che la pura ragione secondo certe direzioni si comporti in modo semplicemente irrazionale) "rinneghi se stessa. Analogamente dovremmo ammettere che quella stessa Idea che fu presentata innanzitutto come ciò che vi è di più perfetto e come ciò che *nessuna* dialettica potrebbe più intaccare, – che questa Idea, senza avere in se stessa una minima ragione per fare ciò (o, come dicono giustamente i francesi, *sans rime ni raison*) si frantuma in questo mondo di cose accidentali, impenetrabili alla ragione e recalcitranti al concetto. Questo tentativo di spiegazione, qualora venisse compiuto, sarebbe un esempio notevole di ciò che si può offrire a un'epoca confusa. Come possiamo giudicarlo? Certamente con le parole di Terenzio: *haec si tu postules* (un tale allontanamento da se stessa della ragione) *certa ratione facere, nihilo plus agas*,

Windelband vuole enfatizzare la pretesa autocomprendensiva del concetto logico hegeliano. I presupposti di tale concezione risiedevano nell'universalità logica di Wolff che, attraverso un lungo giro, conduce fino all'universalità logica di Hegel, il quale ha elaborato i frutti della riflessione di Kant⁵⁰. Proprio perché ha un tale bagaglio a disposizione, Hegel è «infinitamente superiore» al suo remoto predecessore, avendo alle spalle tutto l'impetuoso sviluppo della filosofia tedesca nel corso del XVIII e del XIX secolo⁵¹.

D'altra parte, è proprio in questo campo dell'astrazione che il difficile linguaggio di Hegel si perde nella più grande oscurità, e c'è solo da sperare che la *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer, che ora si trova di fronte a questo più difficile dei suoi compiti, traduca nella comprensione del presente la profondità e la ricchezza con cui lo spirito di Hegel ha intessuto questo sistema di categorie⁵². Per quanto poco ci si possa aggrappare alla costruzione del tutto, nessuno che comprendesse questa logica avrebbe potuto non riconoscere che essa contiene un'abbondanza infinita delle frasi più belle e delle connessioni ingegnose, spesso delle cose apparentemente più eterogenee, per cui le luci sorprendenti cadono quasi ovunque sui campi più diversi del sapere umano. Ed è stata proprio questa la forza feconda con cui questa logica ha operato sulle altre scienze. Il principio di Hegel, secondo cui la logica deve svilupparsi contemporaneamente alle

quam si des operam, ut cum ratione insanias (il paradosso diventa ancora più profondo, per il fatto che il processo cosmico deve essere inoltre riconosciuto come un mezzo del prevalente dolore). Il panlogismo di Hegel si trova però nel suddetto caso. La filosofia dell'identità si era definita idealismo assoluto, perché “non tratta affatto la questione dell'esistenza” (*SW* I/10, 148-149 [nota]); essa resta sempre *ipotesica* anche nella considerazione della natura e dello spirito, ossia si mantiene nella mera possibilità (cfr. *SW* II/3, 89), afferma solamente che questo sta così e così, *nel caso in cui* esso esista; essa “ignora come Hegel un doppio divenire, uno logico e uno reale; ma, partendo dal soggetto astratto, dal soggetto nella sua astrazione, è, sin dal suo primo passo, nella natura, e quindi non ha bisogno, dopo, di alcuna ulteriore spiegazione del passaggio dalla sfera logica alla sfera del reale” (*SW* I/10, 146) “Hegel inizialmente sembrò riconoscere la pura natura logica di quella scienza” (*SW* II/3, 88) e in modo conseguente egli avrebbe dovuto esporre la logica – nella quale per lui comunque avevano trovato accoglienza già molte figure della filosofia della natura e dello spirito – così che tutta la scienza puramente razionale fosse in essa contenuta e il panlogismo fosse con essa concluso. Tuttavia, dopo che l'Idea si era compiuta logicamente, egli pretese che la medesima Idea si compisse anche realmente. Mentre la filosofia dell'identità si accontenta, e non tocca il suo limite, cioè l'esistenza, il panlogismo di Hegel vuole superare questi suoi limiti naturali ed essere l'intera filosofia, di cui è invece solo un aspetto. E qui giunge quel *salto mortale* della ‘decisione’ assunta dall'idea assoluta di licenziarsi per la natura, lasciandosi scomporre nei suoi momenti» (von Hartmann 2013 [1869], 12-15). Con la sigla *SW* si indica il riferimento nell'edizione Cotta (1856-1861) in 14 volumi dei *Sämtliche Werke* dei passi schellinghiani riportati da von Hartmann.

⁵⁰ Wolff definisce la filosofia come “scienza dei possibili in quanto tali” e delle ragioni della loro realizzazione, fondata su principi logici universali come non-contraddizione e ragion sufficiente, che privilegiano la pensabilità logica come criterio di realtà. Schelling considera questa impostazione wolffiana nella sua bozza di storia della filosofia, criticandola come “panlogismo” ante litteram: vede Wolff come iniziatore di un approccio enciclopedico e deduttivo che riduce l'essere a mera possibilità logica.

⁵¹ Windelband 1880, 301.

⁵² Come visto nel capitolo precedente, Fischer svolgerà poi effettivamente questo compito, pubblicando tra il 1899 e il 1901 i volumi su Hegel della sua *Geschichte der neueren Philosophie*.

forme anche il contenuto più prezioso della conoscenza, non è certo ancora la forma in cui può rimanere la “logica epistemologica” fondata dall’analisi trascendentale di Kant. Ma solo aderendo al principio di quest’ultimo, che tutte le forme di pensiero hanno il loro significato solo in relazione ai compiti del contenuto, la logica può rimanere in connessione con la realtà vivente dell’attività cognitiva umana. *Dopo Aristotele e Kant, Hegel è il più grande logico che la storia abbia conosciuto, nonostante tutta l’arbitrarietà della sua costruzione*⁵³, ed egli, come gli altri due, è la prova che un trattamento veramente originale e creativo della logica è possibile solo per colui che, con una ricca esperienza scientifica, ha acquisito una visione dell’intero frutto della conoscenza umana⁵⁴.

Estremamente ricca di sfumature sottili e connessioni geniali: viene considerata così da Windelband l’opera logica di Hegel. Nonostante oscurità di linguaggio e arbitrarietà varie, essa è la maggiore impresa compiuta in campo logico, inferiore soltanto a quelle di Aristotele e Kant. La grandezza di Hegel sta nella profondità e fecondità di pensiero, il cui influsso si è esteso a molte altre scienze. Il metodo dialettico e le idee di Hegel hanno avuto cioè un impatto significativo ben oltre la filosofia, in quanto hanno contribuito allo sviluppo di diverse discipline scientifiche. Per un volume, quello di Windelband, che si propone in maniera programmatica di ricostruire il rapporto tra filosofia, cultura generale e scienze specialistiche si tratta di un’affermazione notevole⁵⁵. Hegel ha intravvisto connessioni inedite tra i concetti e ha tentato di sviluppare una logica che abbracciando sia il pensiero sia la realtà ha permesso una trasposizione feconda delle sue idee in campi come la sociologia, la psicologia, la politica, persino le scienze naturali. La logica di Hegel non va compresa pertanto come un semplice schema di ragionamento, ma include una serie di intuizioni che hanno svolto un ruolo attivo nello sviluppo di nuove concezioni nelle più diverse discipline.

La logica hegeliana – afferma Windelband – prende in esame in maniera unitaria lo sviluppo delle forme e del contenuto della conoscenza. Questo diverge dalla «logica epistemologica» di Kant, che separava le forme del pensiero dai contenuti della conoscenza⁵⁶. Al contrario le strutture logiche e concettuali devono essere sempre considerate in connessione con i contenuti che intendono comprendere e spiegare. La logica è pertanto una scienza vivente e dinamica, non un semplice insieme di

⁵³ Corsivo mio.

⁵⁴ Windelband 1880, 315.

⁵⁵ Nel suo esame della filosofia della natura hegeliana, un interprete contemporaneo come Bodei 2014, 153 afferma che «è ormai venuto il tempo di leggere seriamente la *Filosofia della natura* nella sua integrità, in rapporto alle scienze dell’epoca», cioè alla luce di quella fisica, chimica e biologia ottocentesche che Hegel interpretava in senso critico e dialettico e delle quali era tutt’altro che digiuno. Occorre superare quindi i pesanti pregiudizi verso questa parte del sistema hegeliano, che in Italia, paese per il resto con una ricca e variegata tradizione di studi hegeliani, prendono origine dal giudizio di Croce, che la riteneva nel suo *Ciò che è vivo e ciò che è morto* “farneticante” (Croce 1967 [1913], 117 e sgg.). Basta del resto una rapida scorsa e un esame anche meramente quantitativo dei titoli delle nuove pubblicazioni e ai temi dei principali eventi nella ricerca hegeliana attuale per ritenere soltanto preconcetto il disinteresse o la svalutazione di questa parte del sistema di Hegel.

⁵⁶ Windelband 1880, 315.

regole astratte, slegate dal reale. Mentre Kant vede le forme come strumenti immutabili applicati al reale, Hegel le concepisce come parti integranti di un divenire storico e ontologico, inseparabili dai contenuti che plasmano e da cui sono plasmate.

Possiamo dedurre quindi che già nel 1880, nella *Geschichte der neueren Philosophie*, Windelband apprezza e valorizza l'opera hegeliana per aver posto il problema che si rivelerà sempre più centrale nel corso della produzione del filosofo neokantiano, ossia quello di dare all'analisi della conoscenza un contenuto concreto, possibile solo se si tiene insieme l'aspetto formale e quello contenutistico della conoscenza stessa. Seppure con sfumature e giudizi di merito diversi da quelli visti per Fischer, anche Windelband, in quest'opera, attribuisce al problema della conoscenza un ruolo dirimente nella sua interpretazione della filosofia hegeliana.

Infatti, per Windelband «il metodo dialettico persegui l'ideale assoluto di tutto il sapere umano; è il tentativo di capire perché il mondo sia come appare alla nostra conoscenza, e crede di risolvere questo compito considerando il mondo come lo sviluppo necessario dello spirito divino e indicando il ruolo e il valore che ogni forma di vita dell'universo merita all'interno di questo sviluppo»⁵⁷. E se è vero che «questo tentativo di Hegel è fallito»⁵⁸, tale fallimento non è solo di Hegel⁵⁹. A fallire è stato anche «l'ideale che apparteneva a Kant e Fichte, la cui essenza implica l'impossibilità» e pertanto è «superficiale quanto economico prendersi gioco di Hegel, che ha affrontato questo compito con tutta la forza di un genio ricco e potente»⁶⁰. Hegel, genio di stampo umanistico, ha dovuto capitolare, ricadendo con la sua logica in concezioni di tipo metafisico⁶¹, ma che non inficiano il giudizio sulla sua grandezza intrinseca, perché è proprio il suo tentativo ancora classico a essere irrealizzabile⁶². Kant e Fichte hanno un afflato simile: lo spirito universalistico e idealistico teso a individuare nella conoscenza del tutto la concreta e definitiva fondazione della conoscenza. Hegel riprende in questo lo spirito della *Wissenschaftslehre* di Fichte⁶³, ma è figlio anche della filosofia dell'identità di Schelling, da cui si distacca nella *Fenomenologia dello Spirito*, opponendo il duro lavoro del concetto alla genialità che intuisce il mondo⁶⁴.

Windelband non riconosce però soltanto il valore logico-metafisico della filosofia hegeliana, ma valorizza forse ancor di più il carattere cultural-filosofico del suo pensiero. Parole di apprezzamento sono rivolte alla sua decisione di «trattare l'etica

⁵⁷ Windelband 1880, 307. Tale schema interpretativo, piuttosto comune nella storiografia filosofica tedesca di fine Ottocento, sarà, come vedremo, proprio anche dell'interpretazione di Hegel quale «emanatista logico» sviluppata da Lask nel suo *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902).

⁵⁸ Windelband 1880, 307.

⁵⁹ Windelband 1880, 308.

⁶⁰ Windelband 1880, 308.

⁶¹ Cfr. Windelband 1880, 305.

⁶² Cfr. Windelband 1880, 305.

⁶³ Windelband 1880, 303.

⁶⁴ Windelband 1880, 302. Probabilmente, qui Windelband ha in mente, come già Fischer, la hegeliana *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* del 1801.

non dal punto di vista soggettivo, ma da quello oggettivo; è proprio il soggettivismo della filosofia morale kantiana e fichtiana che ha dimostrato che il principio dell'etica va ricercato al di sopra dell'individuo»⁶⁵. Egualmente apprezzato da Windelband è il piano politico della speculazione hegeliana, che – ponendosi qui in opposizione a Fischer – è visto come conservatore⁶⁶, in quanto ricostruisce un modello di Stato etico sul modello antico⁶⁷, innestato però sullo spirito del popolo tedesco⁶⁸. «Quello contro cui Hegel combatte – scrive Windelband – non è la riforma, ma la rivoluzione, l'illusione che si possa sostituire la necessità del processo storico con i decreti di arbitraria volontà dottrinale»⁶⁹. L'opzione politica che ne deriva ha strettamente a che fare col nesso hegeliano tra logica e spirito oggettivo:

L'individuo si potenzia al di là di se stesso alla ragione di specie. Kant aveva dichiarato che la perfetta costituzione dello Stato è lo scopo del processo storico; Herder aveva replicato che questo era solo uno dei momenti di tutto lo sviluppo della cultura che costituiscono l'essenza dello storico. Hegel unisce questi opposti considerando lo stato perfetto come l'organizzazione in cui l'intera attività culturale dell'uomo trova la sua realizzazione centrale, e lo "spirito universale" la sua realizzazione esteriore. A questo proposito, la teoria dello Stato di Hegel segna il momento nella storia dello spirito tedesco in cui si ritorna all'apprezzamento del valore morale della vita dello Stato⁷⁰.

Il Windelband del 1880 sembra apprezzare questa conclusione a cui giunge l'analisi hegeliana dello spirito oggettivo, così come, seppur con i necessari distinguo teorici, condivide e rielabora il nesso tra cultura e stato nazionale. Egli però rileva che «lo spirito assoluto di Hegel è in realtà lo spirito umano. Questa è la vasta distanza che lo separa da Kant. La dialettica con le sue contraddizioni e la sua trasformabilità indefinita del contenuto concettuale è il carattere necessario della natura del pensiero umano»⁷¹. Il metodo dialettico hegeliano compie una trasfigurazione che egli non può condividere, in quanto esso confonde il «processo psicologicamente necessario con quello logico. In questo modo, il movimento psicologico dei concetti viene trasformato in un processo reale di lotta e riconciliazione del contenuto concettuale»⁷². La formazione dei concetti, contestualmente a quanto affermava nella prefazione sopra menzionata, è un processo che muove dalla necessità psicologica. Pur riconoscendo la profondità del sistema logico di Hegel, Windelband si distacca pertanto dall'idealismo assoluto cercando di distinguere tra la necessità logica e quella psicologica. Questa distinzione è fondamentale per evitare l'errore di confon-

⁶⁵ Windelband 1880, 320.

⁶⁶ Windelband aveva affermato del resto nella lettera a Jellinek del 28.12.1877 di voler tornare in Germania e lasciare la democratica Zurigo per poter vivere quella «vera libertà che si può avere solo in una monarchia» (in Bohr e Hartung 2020, 232-234).

⁶⁷ Windelband 1880, 321.

⁶⁸ Cfr. Windelband 1880, 322-323.

⁶⁹ Windelband 1880, 323.

⁷⁰ Windelband 1880, 322.

⁷¹ Windelband 1880, 330.

⁷² Windelband 1880, 330.

dere il movimento concettuale interno alla logica con un processo reale di sviluppo storico, come accade nella dialettica hegeliana.

Per concludere questo paragrafo occorre anticipare una considerazione su cui occorrerà tornare. Bisogna comprendere che lo slittamento del principale interesse di Windelband dalla teoria della conoscenza all'indagine storico-culturale non implica una "rottura teorica". Windelband muove semmai verso l'indagine storica, cercando in essa un *experimentum crucis* delle riflessioni logico-epistemologiche. Vedremo nel corso della trattazione vedremo come esso fallirà. Per comprendere tutte le implicazioni di questo fallimento e il legame con la nostra ricerca, occorre però fare alcuni passi indietro ed esaminare più nel dettaglio le prime tappe della formazione del pensiero windelbandiano.

3. Tra epistemologia e psicologia

Nei prossimi paragrafi prenderemo in esame le prime produzioni intellettuali di Windelband al fine di ricostruire l'itinerario che lo ha portato a maturare la sua visione storico-filosofica. Non abbiamo documenti che ricostruiscano in maniera precisa come Wilhelm Windelband si sia avvicinato al criticismo; tuttavia, è certo che Kuno Fischer abbia avuto un ruolo cruciale nella sua formazione.

La storiografia sulle origini intellettuali di Windelband ricalca a grosse linee la direzione lasciata dalla testimonianza del suo illustre e più famoso allievo, nonché successore in cattedra, Heinrich Rickert, che scrive in occasione della morte del maestro nell'ottobre 1915. Rickert sostiene che Fischer e Lotze, i due mentori di Windelband, conosciuti rispettivamente a Jena nel 1866, e a Göttingen nel 1869, abbiano ispirato i due corni della ricerca windelbandiana, ossia il suo interesse per la storia e la filosofia dei valori⁷³. Con Fischer Windelband ha in effetti seguito il corso di "Philosophie und Geschichte", che poneva un'enfasi significativa sull'interazione tra idee storiche e sviluppi culturali⁷⁴. Lotze ha al contrario sviluppato la sua produzione contribuendo alla definizione stessa di filosofia dei valori. Windelband ha studiato con lui, in aggiunta, psicologia, nonché "theoretische und practische Studien der Physik"⁷⁵. Ha avuto inoltre un ruolo rilevante per il neokantismo di Windelband Otto Liebmann, anch'egli allievo di Fischer. Come giunse ad affermare Windelband, Liebmann aveva sviluppato un'interpretazione genuinamente critica di Kant, né psicologica né metafisica⁷⁶.

Iniziando il capitolo con la *Geschichte der neuen Philosophie* abbiamo esaminato subito la relazione tra Windelband e il suo maestro Fischer, anche in riferimento

⁷³ Rickert 1915b, 1-5.

⁷⁴ Bohr e Hartung 2020, 18.

⁷⁵ Bohr e Hartung 2020, 18. Che Lotze sia in effetti una figura chiave nella psicologia di quello snodo storico emerge anche dal suo rapporto con Brentano, cfr. Kriegel 2017, 16.

⁷⁶ Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907 [1904], 203.

all'interpretazione di Hegel. Il testo del 1878-1880 giunge in realtà a valle di un decennio in cui Windelband aveva dedicato la massima parte della sua produzione a scritti di carattere *erkenntnistheoretisch* e psicologico, di cui tracce chiare si trovano ancora nella *Geschichte der neuen Philosophie*. Come ribadito, il "problema della conoscenza" è stato il tema centrale della produzione di Kuno Fischer, laddove la psicologia era, come detto, tra gli interessi principali di Hermann Lotze. Cosa ancor più rilevante, tutto il movimento neokantiano in quello snodo storico si distingue per il suo forte orientamento epistemologico⁷⁷.

Autori quali Kuno Fischer e Otto Liebmann, o Eduard Zeller, hanno posto l'epistemologia al vertice della ricerca filosofica. Convinti che i sistemi filosofici post-kantiani, come quelli di Fichte, Schelling e Hegel, avessero distorto il progetto originale del criticismo kantiano, i neokantiani cercarono di separare un "vero" Kant dalla sistematicità idealistica. L'interpretazione della filosofia idealistica fatta da Fischer mostrava in tal senso un'ambivalenza. Per un verso egli, come visto nel capitolo precedente, tentava una ricostruzione unitaria della filosofia classica tedesca sotto il profilo logico-epistemologico, per un altro mostrava nei suoi lavori su Kant un'incompatibilità dei filosofi post-kantiani, come Fichte, Schelling e Hegel, con lo spirito della critica kantiana della ragione. Nel volume 4 della *Geschichte der neueren Philosophie*, dedicato all'analisi della filosofia di Immanuel Kant, egli discute in dettaglio la *Critica della Ragion Pura* e le sue implicazioni teoretiche ponendo particolare enfasi sulla natura critica e antimetafisica del sistema kantiano, programma che fu ribaltato dalla tradizione idealistica⁷⁸. L'effetto, quindi, fu di presentare questi pensatori in quanto autori di una deviazione rispetto al criticismo kantiano autentico.

L'opzione interpretativa di Fischer ha separato la storia dell'idealismo dalla storia del kantismo, dando al movimento neokantiano la possibilità di riaffermare un'interpretazione più "pura" del pensiero di Kant, che riportasse la filosofia al suo scopo critico originario⁷⁹. Caratteristica comune del primo movimento neokantiano era infatti la concezione che la filosofia dovesse limitarsi a indagare le condizioni della conoscenza piuttosto che fornire una teoria della totalità⁸⁰.

L'influenza di Kuno Fischer sul pensiero di Wilhelm Windelband, specialmente durante le fasi iniziali della sua carriera, è stata approfondito di rado nella letteratura esistente. Horst Gundlach, nella sua opera sulla psicologia di Windelband, accenna brevemente alla relazione tra i due, limitandosi a menzionare l'iscrizione di Windelband all'Università di Jena per i suoi primi tre semestri e il ruolo di Fischer nella sua

⁷⁷ Beiser 2014b, 270-271.

⁷⁸ In particolare Fischer 1909, 333-357.

⁷⁹ «Fischer's response was to present those philosophers whom we now call 'Post-Kantians' on one horn of a dilemma and, in so doing, to prepare the way for their removal from the history of Kantianism» (Harrelson 2015, 59).

⁸⁰ «The need to defend epistemology as an independent endeavor required a rejection of the methods pursued by Fichte, Schelling, and Hegel – it also required a link between the Kantian notion of *Vernunftkritik* and the new concept of *Erkenntnislehre*» (Harrelson 2015, 59).

successiva nomina a Heidelberg come professore ordinario⁸¹. D'altro canto, Hermann Glockner, un protagonista della rinascita hegeliana nel Novecento, fornisce alcune riflessioni interessanti nel suo *Hegelbuch* degli anni '60, pur senza sviluppare un'analisi sistematica del legame tra Windelband e Fischer⁸². Il recente lavoro di Páez Bonifaci offre invece un contributo più significativo, esaminando i rapporti personali e intellettuali tra Windelband e Fischer in modo più dettagliato, andando oltre l'immediata evidenza testuale per investigare le concezioni di storia della filosofia elaborate dai due autori su snodi storici cruciali⁸³.

Nel medesimo periodo un altro storico della filosofia, quale il sopra menzionato Eduard Zeller, sosteneva che «l'epistemologia costituisce il fondamento dell'intera filosofia»⁸⁴, ritenendo che una filosofia autenticamente critica deve partire dall'epistemologia per determinare i fondamenti di tutte le altre discipline. Anche l'insistenza di Zeller sull'epistemologia ha contribuito alla centralità della teoria della conoscenza nel neokantismo.

Negli stessi anni delle prime produzioni windelbandiane Hermann Cohen, nel suo *Kants Theorie der Erfahrung* del 1871, poneva le basi per l'apertura di una nuova fase nella storia del neokantismo. Cohen sosteneva infatti che l'epistemologia dovesse focalizzarsi sulle condizioni logiche e trascendentali che rendono possibile la conoscenza, piuttosto che sulle cause psicologiche che la determinano⁸⁵. La sua opera permetteva un discorso sull'epistemologia che si allontanasse dalla predominante prospettiva psicologica dell'epoca⁸⁶, nella direzione di un approccio logico. I decenni '70 e '80 del XIX secolo vedono pertanto sia Cohen sia Windelband sviluppare una forma di "idealismo critico". Essi interpretano la filosofia di Kant, infatti, come un'analisi immanente delle condizioni dell'esperienza. Questa reinterpretazione non è aliena a una riflessione sul ruolo normativo e critico dell'epistemologia.

Sebbene l'influenza di Fischer e Lotze su Windelband sia preponderante, sarebbe pertanto riduttivo limitare le fonti ispiratrici della sua ricerca filosofica a questi due riferimenti. Il pensiero di Windelband si distingue per una pluralità di spunti e orientamenti, spesso eterogenei, che non possono essere ricondotti a una sola matrice. Questa diversità di influenze è particolarmente evidente nel periodo della sua produzione che stiamo esaminando⁸⁷.

⁸¹ Gundlach 2017, 22, 155.

⁸² Glockner 2016 [=1963], 508.

⁸³ Vd. in particolare Páez Bonifaci 2023, 180 e sgg.

⁸⁴ Zeller 1877, 483.

⁸⁵ Cfr. Cassirer 1912, 252-273.

⁸⁶ Stang 2018 in Damböck 2018, 13-40.

⁸⁷ La prima parte di Chang 2012 offre un'ampia disamina della costellazione filosofica in cui si inserisce il lavoro di Windelband, menzionando correttamente l'influenza di autori quali Sigwart e Herbart, o Lazarus, seppur limiti a Zeller la svolta della filosofia verso la teoria della conoscenza e obliteri completamente il ruolo di Fischer.

4. Über die Gewissheit der Erkenntnis: *la certezza della conoscenza*

Windelband ha conseguito la *Promotion* sotto la guida di Hermann Lotze, dal cui pure mostra autonomia di pensiero con la dissertazione *Die Lehren vom Zufall* (1870), in cui esamina il concetto di “caso” e le sue possibili declinazioni in rapporto al concetto antitetico di necessità, ed esplora il suo ruolo nei processi causali e nelle leggi naturali. Data la situazione da “crisi di paradigma”, la seconda metà del XIX secolo aveva visto un fiorire di opera di logica, tra cui quella di Lotze. La logica formale aristotelica non era stata sostituita da parte del kantismo da una teoria altrettanto completa. In questo contesto Windelband, nella sua dissertazione dottorale enfatizza la necessità di comprendere la causalità nel suo rapporto con la contingenza.

In questo scritto, la causalità è il risultato dell'intersezione di molteplici serie causali indipendenti, che possono dar luogo a eventi casuali. Il “caso” non è inteso pertanto come una mera negazione del principio di causalità, ma come qualcosa che incarna la complessità delle relazioni tra serie causali che, pur coincidendo nello spazio e nel tempo, non sono legate da un rapporto diretto⁸⁸. Windelband distingue quindi tra caso assoluto e caso relativo.

Il lavoro di abilitazione *Über die Gewissheit der Erkenntnis* (1873) si dedica invece a questioni di natura psicologica ed epistemologica. In quest'opera, egli riflette sulla relazione tra percezione e verità. L'indagine verte sul significato di certezza, su cosa la garantisca e al rapporto col concetto di verità. Egli cerca inoltre i fondamenti della conoscenza scientifica, ponendo in rilievo la distinzione tra necessità logica e meccanismi psicologici. La riflessione del testo si gioca sulla tensione tra una verità oggettiva e l'influenza delle condizioni soggettive del pensiero. Si tratta di un tema classico della speculazione filosofica, alimentata da un profondo desiderio umano di sicurezza, di reazione alle paure di un'epoca segnata da un radicale scetticismo, in le convinzioni della nostra esistenza possono sembrare illusorie⁸⁹.

Con questo lavoro sulla *Gewissheit* come fondamento della conoscenza, Windelband non solo getta le basi per il suo futuro sviluppo teorico, ma dimostra anche una significativa continuità tematica con i suoi maestri: certo, con gli interessi psicologici di Lotze, ma pure – meno intuitivamente – con l'approccio storiografico ereditato da Kuno Fischer. Definire il significato di *Gewissheit* gli servirà infatti a integrare la dimensione critica con una visione storicamente situata della filosofia nella sua esplorazione sia della normatività sia della realizzazione storica dei valori.

L'indagine sulla *Gewissheit* è affrontata con approccio fondazionalista: l'obiettivo epistemologico è quello di ancorare la conoscenza su assiomi fondamentali e indiscutibili. L'epoca in cui la filosofia perseguiva «il fantasma di una conoscenza completamente creativa nell'aria blu dell'immaginazione»⁹⁰ è ormai tramontata. La

⁸⁸ «Intendiamo con il concetto di caso relativo questa coincidenza spazio-temporale di azioni tra le quali non sussiste nessun rapporto di causa ed effetto». (Windelband 1870, 22-23).

⁸⁹ Windelband 1873, 2.

⁹⁰ Windelband 1873, 5.

«cera sulle ali di Icaro si è sciolta»⁹¹, e la filosofia, caduta a terra, deve ora imparare a radicarsi nel «regno dei fatti»⁹². Bisogna che anche i filosofi prendano atto dei risultati delle scienze sperimentali, procedano mano nella mano con esse⁹³, e abbandonino le aspirazioni di un sapere puramente autonomo e si mettano al livello del rigore scientifico. In tale contesto occorre ripensare la speculazione filosofica come «indagine sui fondamenti ultimi dell'essere e del pensiero»⁹⁴, che soddisfi «un bisogno più profondo di un fondamento deduttivo della conoscenza»⁹⁵. A Windelband risulta chiaro che non si può ottemperare tale compito a modo dell'idealismo speculativo, il cui tentativo di fondare la filosofia interamente su basi a priori è un eccesso da criticare.

Non bisogna vedere tuttavia in queste constatazioni la rinuncia del pensiero filosofico al suo compito critico. I metodi, i presupposti e i risultati delle scienze naturali non si devono accettare come verità assolute e incontestabili, come erroneamente sostiene il positivismo, con il suo fare delle scienze particolari un dogma, considerandole immuni da qualsiasi critica. Questo è anche il problema di natura epistemologica che affligge le versioni psicofisiologiche del kantismo, riducendo la conoscenza a una questione di psicofisiologia, sebbene anche tali letture confermino a modo loro che la percezione sia modellata sulle forme della mente⁹⁶. Di conseguenza, sulla scia di Fischer porre la questione sul fondamento della conoscenza deve essere ancora una volta il compito della filosofia. Windelband si domanda inoltre come si potrebbe assicurare l'oggettività della scienza se la mente costruisse tutto il contenuto percettivo⁹⁷.

Windelband si dichiara, tuttavia, contro la riduzione della filosofia a *Erkenntnislehre*, per due motivi: innanzitutto una filosofia così intesa non potrebbe porsi le domande culturali centrali in *Über die Gewissheit*, in secondo luogo la nostra considerazione del vero non è soltanto logica, bensì è influenzata da necessità intrinseche della formazione del pensiero e dalla coscienza morale. Per Windelband occorre considerare infatti anche l'elemento psicologico e quello metafisico⁹⁸. Le nostre percezioni avvengono secondo leggi psicologiche intrinseche che rendono certe idee necessarie sul piano psichico. La principale tra queste è quella per cui l'intelletto esige una coerenza interna e affidabilità di costanza percettiva. Ma Windelband non si limita a questa constatazione, ancora compatibile con una riflessione empirista. Questa coerenza è, infatti, ulteriormente rafforzata dalla necessità etica, che aggiunge un livello di validità morale alla certezza delle nostre percezioni⁹⁹. Si vede

⁹¹ Windelband 1873, 5.

⁹² Windelband 1873, 5.

⁹³ Windelband 1873, 5.

⁹⁴ Windelband 1873, 3.

⁹⁵ Windelband 1873, 4.

⁹⁶ Windelband 1873, 4.

⁹⁷ Windelband 1873, 68.

⁹⁸ Cfr. Windelband 1873, 10-12.

⁹⁹ Windelband 1873, 46-47.

all'opera quanto affermato nel paragrafo precedente, sulle incongruenze di letture che vogliano enfatizzare troppo il lato *erkenntnistheoretisch* della produzione windelbandiana.

Esaminiamo per esempio il seguente punto: Windelband discute il *Trieb nach Einheit* [impulso verso l'unità] delle attività di pensiero della mente, a cui ci siamo riferiti, come attività principale della coscienza. Egli sostiene che questo impulso si realizza cercando la conoscenza oggettiva. La mente, nel suo sforzo di mantenere l'unità delle sue rappresentazioni, deve collegarle in base al loro ordine oggettivo. Questo impulso psicologico verso l'unità delle rappresentazioni si manifesta nella ricerca della conoscenza oggettiva.

L'impulso psicologico verso l'unità dell'attività dell'immaginazione si realizza nella ricerca della conoscenza oggettiva. L'anima, che in origine si sforzava solo di mantenere l'unità della sua attività di fronte alla molteplicità delle idee, può realizzare questo sforzo solo cercando il nesso oggettivo del suo contenuto mentale. Se questo fatto fosse riconosciuto, vorremmo vedere in esso il centro di gravità di tutte le indagini epistemologiche¹⁰⁰.

Continua inoltre Windelband più avanti:

Infatti, se la natura del processo del pensiero richiede che l'anima, nel cercare l'unità delle idee, debba tendere alla conoscenza oggettiva, allora la conseguenza per lo stato psicologico di certezza è che l'anima deve considerare il compimento del suo sforzo per l'unità come un raggiungimento della conoscenza oggettiva. Ma con ciò non è detto che ogni realizzazione della tensione verso l'unità sia realmente una conoscenza oggettiva, ma che esso appaia all'anima come tale¹⁰¹.

L'organizzazione delle attività della mente punta in maniera psicologicamente necessaria all'unità del contenuto rappresentato. L'anima, concentrata inizialmente a garantire l'unità delle proprie rappresentazioni, realizza l'obiettivo di una conoscenza oggettiva attraverso la connessione unitaria del proprio contenuto rappresentativo. Tale connessione sta pertanto a principio essenziale di tutte le indagini epistemologiche. Da quanto detto, Windelband distingue in maniera netta tra certezza soggettiva e verità oggettiva: la prima è uno stato psicologico che riflette la percezione individuale della verità, mentre la seconda richiede criteri e verifiche che superano la semplice convinzione personale.

L'unificazione delle rappresentazioni può portare a uno stato di certezza psicologica, ma ciò non garantisce necessariamente un'oggettività della verità. Windelband, in linea con Kant, associa questa certezza al libero gioco delle facoltà cognitive, dove la soddisfazione dell'anima nel percepire l'armonia tra di esse si riflette nella realizzazione del desiderio di conoscenza¹⁰². Tuttavia, questa soddisfazione psicologica

¹⁰⁰ Windelband 1873, 8-9.

¹⁰¹ Windelband 1873, 10.

¹⁰² Si vd. in particolare, la 'Deduzione dei giudizi estetici puri' ai §§ 30-36 della *Critica del Giudizio* (Kant 1997 [1790], 234-255).

non implica automaticamente l'accesso alla verità oggettiva, che richiede un esame più rigoroso e una conferma indipendente dalla semplice percezione individuale.

Occorre pertanto constatare che in *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis* ci troviamo di fronte a una teoria della mente che potremmo definire "stratigrafica"¹⁰³. Troviamo cioè livelli via via più elevati di certezza, dalla certezza percettiva alla costruzione della coscienza come unità delle facoltà psicosensoriali e alla costruzione di una verità in senso soggettivo e oggettivo, livello quest'ultimo che richiede un ancoraggio ulteriore di livello morale e metafisico. Vediamo in maggior dettaglio questi ultimi livelli. Windelband afferma che la certezza può essere attribuita solo ai giudizi, non ai concetti. Un giudizio è certo quando il suo contenuto può essere affermato con sicurezza come corrispondente alla realtà. La certezza implica una direzione che va dal pensiero all'essere, richiedendo un secondo giudizio che confermi la realtà del contenuto del primo giudizio¹⁰⁴. La nostra certezza in ciò che percepiamo è pertanto radicata nella necessità psicologica dei nostri processi cognitivi. Questa certezza è il risultato del modo in cui la nostra mente organizza e interpreta gli input sensoriali secondo leggi psicologiche intrinseche. Tali leggi sintetizzano le percezioni in un modo che appare necessario e attendibile, creando un'esperienza coerente e consistente a partire dalle informazioni sensoriali¹⁰⁵. In questo senso, la coscienza gioca un ruolo centrale nel ricreare l'unità della vita interiore. C'è quindi una centralità della coscienza nel garantire la verità dei contenuti, evidente nella sua capacità di organizzare e unificare le percezioni sensoriali in modo coerente e attendibile. La certezza soggettiva emerge dai processi mentali che sintetizzano le informazioni sensoriali secondo leggi psicologiche intrinseche, e necessarie. Il passaggio al livello della verità oggettiva richiede un ulteriore livello di verifica esterna. Serve un esame critico trascendente la pura esperienza individuale che vada oltre la coscienza.

La realtà è ciò che esiste indipendentemente dalle nostre percezioni soggettive e dai processi cognitivi, è il mondo oggettivo che i nostri pensieri e percezioni mirano a rappresentare accuratamente. Conoscere la realtà comporta il riconoscimento degli attributi oggettivi che generano le nostre esperienze soggettive. Per essere considerate vere o reali, le nostre percezioni e idee devono corrispondere a questi attributi. La corrispondenza tra pensiero e realtà costituisce quindi la verità oggettiva (distinta dal piano soggettivo). Le leggi morali aggiungono un livello di validità morale alle nostre percezioni, rafforzando con una lente etica la certezza delle nostre percezioni¹⁰⁶.

Le riflessioni appena esposte presentano significative affinità con la posizione di Hermann Lotze, in particolare con la *Logik* del 1874. In tale opera, Lotze si oppone fermamente alla tendenza, diffusa all'epoca, di ridurre la logica a una branca della psicologia descrittiva, ovvero a una formalizzazione dei meccanismi mentali. Egli

¹⁰³ Cfr. soprattutto Windelband 1873, 18, 40.

¹⁰⁴ Windelband 1873, 8.

¹⁰⁵ Windelband 1873, 31-32.

¹⁰⁶ Windelband 1873, 93-94.

stabilisce una distinzione netta e imprescindibile tra la genesi empirica dei contenuti rappresentativi e la validità normativa dei giudizi di verità. La psicologia descrive come i pensieri sorgano; la logica, invece, stabilisce secondo quali criteri essi siano da ritenersi veri o falsi¹⁰⁷. Per chiarire tale distinzione, Lotze introduce un esperimento mentale: anche se potessimo osservare la coscienza come un flusso costante di rappresentazioni, la sequenza di queste rappresentazioni sarebbe puramente individuale e priva di significato generale. La validità non si lascia derivare causalmente. Anzi, l'indagine psicologica, per non essere autoreferenziale, presuppone a sua volta i principi logici – il principio d'identità, di non contraddizione, del terzo escluso – che non può giustificare empiricamente. Da ciò segue che ogni tentativo di fondare la logica sulla psicologia incorrerebbe in una fallacia circolare¹⁰⁸. Per evitare questo circolo vizioso occorre operare pertanto una distinzione netta tra i livelli di indagine psicologica e logica¹⁰⁹. A calcare questa cesura Lotze introduce inoltre il concetto di oggettivazione (*Verobjektivierung*)¹¹⁰. Chiariamone il significato: esiste una distinzione interna al contenuto mentale tra le impressioni sensoriali di base e le percezioni dotate di significato. Con il concetto di oggettivazione Lotze spiega come il pensiero attivo sia capace di trasformare le impressioni sensoriali in percezioni significative e stabili. La logica, pertanto, non può essere ridotta a un'eziologia psichica dei contenuti mentali, poiché presuppone una funzione normativa della coscienza che trascende la mera successione fenomenica.

Lo schema argomentativo è molto simile a quello proprio della *Habilitationschrift* di Windelband. L'esame del rapporto tra psicologia ed epistemologia in *Ueber die Gewissheit*, fondato sul loro essere attività mentali, evidenzia già un'indagine sulla correttezza dei processi di pensiero. Nel corso della sua evoluzione filosofica, Windelband si distaccherà gradualmente dalla concezione fondazionista esposta nella sua *Habilitationschrift*, riconoscendo che i principi fondamentali della logica e dell'etica non possono essere dimostrati senza già presupporli. Tuttavia, pur modificando il suo approccio, egli rimarrà saldo nell'idea che la filosofia debba determinare e valutare criticamente i principi fondamentali della conoscenza, della morale e dell'arte.

Nel discutere il ruolo della psicologia in queste opere di Windelband, occorre inoltre rimarcare, come mostra Katherina Kinzel in un suo saggio¹¹¹, che negli anni '70 del XIX secolo, quando Windelband scriveva le sue prime opere, non era ancora una concezione acquisita che storicismo e psicologismo fossero incompatibili con una validità normativa¹¹². Questo contesto spiega in parte l'inclusione della

¹⁰⁷ Lotze 2010 [1874], 1039.

¹⁰⁸ Lotze 2010 [1874], 1039-1041.

¹⁰⁹ Vd. Milkov 2023, 54.

¹¹⁰ Lotze 2010 [1874], 139 e sgg.

¹¹¹ Kinzel 2017.

¹¹² Tale constatazione raggiungerà un ampio grado di diffusione in seguito alla polemica di Husserl contro lo psicologismo (cfr. Kusch 1995, 176-177). In particolare, nei *Prolegomena zur reinen Logik* delle *Logische Untersuchungen*, Husserl riterrà insufficiente l'antipsicologismo lotziano, sostenendo che la distinzione di Lotze tra psicologia e logica, sebbene corretta, non è sufficiente (Husserl 2015

psicologia nell'epistemologia di Windelband, come naturale nelle discussioni allora all'ordine del giorno.

In *Ueber die Gewissheit* c'è la prima occorrenza del termine “norme”, che più tardi diventerà una parola chiave del neokantismo sudoccidentale. La spiegazione della necessità logica che Windelband fornisce qui anticipa e dà luce diversa al suo successivo concetto di normatività. Le leggi della logica si rivelano essere imperativi ipotetici: prescrivono mezzi per fini. Il fine della logica è l'acquisizione della conoscenza. Le leggi della logica, quindi, stabiliscono le condizioni formali necessarie per l'acquisizione della conoscenza. Sono, come le chiama Windelband, “leggi di fini, norme” (*Zweckgesetze, Normen*)¹¹³. Windelband parla di una “giustificazione teleologica” delle norme: esse sono i mezzi con cui raggiungiamo i fini. La loro dimostrazione può essere definita in un certo senso come pragmatica: se si dimostrano essere mezzi efficaci per questi fini, vale a dire se sono necessari e sufficienti per raggiungerli esse sono giustificate. Qui c'è già una base per quello che in seguito ai *Präludien* chiamerà idealismo teleologico, seppure tale fine sia inteso in senso operativo.

[1901], 167-168). Husserl accuserà Lotze di “platonismo logico”, perché si limita a riconoscere la validità delle idee senza attribuire loro un'esistenza ontologica al di fuori del pensiero (Husserl 1965 [1912-1915], 836-837). È necessaria una fondazione ontologica chiara; senza riconoscere le idee come oggetti ideali esistenti indipendentemente, la logica rimane incompleta e non fornisce verità universali e necessarie, che richiedono un riferimento a oggetti ideali che esistono indipendentemente dalle rappresentazioni mentali. Separare elemento logico e ontologico, come fa Lotze, rende difficile giustificare la necessità e l'universalità delle verità logiche. La critica di Husserl è nel solco della sua fenomenologia, in cui validità ed esistenza degli oggetti ideali sono strettamente interconnesse e fondamentali per la comprensione della logica e della conoscenza. Un bersaglio ancora più facile per Husserl è Sigwart, che abbraccia uno psicologismo ben più esplicito. La critica a Sigwart è prevedibile dal rifiuto husserliano di qualsiasi forma di psicologismo, persino quello “debole” di Lotze. La ragione dell'opposizione di Husserl allo psicologismo risiede nel fatto che questa tendenza riduce la logica e i suoi principi fondamentali a processi psicologici, un errore che secondo lui compromette la validità universale e l'oggettività della logica. Christoph Sigwart, infatti, nell'interpretazione di Husserl, sostiene che i principi logici possono essere spiegati come abitudini mentali o regole derivate dall'esperienza psicologica. Tale posizione mina la possibilità di una logica come disciplina autonoma. Concepire la logica nel senso di Sigwart come una disciplina che si basa su processi psicologici, come la formazione di credenze o giudizi, è errato. La logica deve essere al contrario una scienza pura, basata su leggi universali e necessarie che esistono indipendentemente dai processi psicologici individuali, valide in modo assoluto, indipendentemente da qualsiasi condizione psicologica. (Husserl 2015 [1901], §§16-22). Lo psicologismo porta alla relativizzazione della verità logica, rendendola dipendente dalle variazioni individuali nei processi mentali. (Husserl 2015 [1901], §§17-18). Sigwart cade inoltre in un circolo vizioso. Riecheggiando su questo punto le argomentazioni di Lotze, egli afferma che se le leggi logiche fossero basate su processi psicologici, allora questi stessi processi avrebbero bisogno di essere regolati da leggi logiche per garantire coerenza e validità. Tuttavia, ciò significherebbe che le leggi logiche dipendono da loro stesse, il che è un paradosso inaccettabile. Qualsiasi tentativo di ridurre la logica a psicologia è destinato a fallire a causa di questa circolarità logica (Husserl 2015, §§22-23). Si vd. Rollinger 1999 per una panoramica dettagliata della critica di Husserl ai vari psicologisti, nonché Beyer 2011, che analizza come Husserl abbia sviluppato la sua critica dello psicologismo.

¹¹³ Windelband 1873, 64.

Dopo aver preso in considerazione il concetto di necessità logica chiariamo il significato di necessità psicologica: in senso causale o psicologico, la necessità di un processo di pensiero è quella per cui esso è conforme al funzionamento naturale. Questo va inteso nel senso che il pensiero deve necessariamente adeguarsi alle leggi di natura¹¹⁴. In questo senso tutto il pensiero, valido o non valido, è necessario, *simpliciter* in quanto evento naturale laddove tutti gli eventi devono essere conformi a leggi. Ma questo non è sufficiente al concetto di necessità proprio della logica, pertanto sia il pensiero corretto che quello scorretto obbediscono alle leggi psicologiche delle associazioni delle idee, ma solo il pensiero corretto rispetta quelle logiche; pertanto, la logica si occupa solo del pensiero valido. La necessità psicologica è quindi soltanto il primo livello. Il tipo di necessità implicato nelle leggi logiche è quello di un imperativo, più simile alle leggi dell'etica che a quelle della psicologia, perché la logica fornisce le leggi del pensiero corretto. Possiamo adottare queste leggi logiche come abitudini, imparando a conformare il nostro pensiero ad esse, fino a farle diventare parte integrante del nostro carattere e quindi della nostra psicologia, ma questo non deve farci confondere il processo d'apprensione con l'idea che le leggi logiche siano puramente psicologiche; esse fondano il loro significato e scopo oltre la dimensione psicologica.

Solo alla fine di *Ueber die Gewissheit* entra in gioco la terza dimensione dell'epistemologia di Windelband: la metafisica. Influenzato dal pensiero di Lotze e di Fischer, egli considera la metafisica come un aspetto legittimo per affrontare e risolvere i problemi epistemologici. Abbiamo esaminato nel capitolo precedente Fischer, Lotze invece sosteneva che l'epistemologia non poteva essere affrontata nella sua completezza senza un fondamento metafisico, poiché quest'ultimo offre le basi ultime per le questioni relative alla conoscenza, alla verità e alla certezza¹¹⁵. Per Windelband, l'epistemologia ha punti di contatto con la metafisica, poiché la conoscenza è concepita come un processo dinamico che si sviluppa nel tempo e che non può essere compreso appieno solo attraverso l'osservazione empirica o la psicologia. Questo concetto si radica nella nozione aristotelica di *genesis eis ousian* (γένεσις εἰς οὐσίαν), che descrive il divenire come la realizzazione di una potenzialità nell'atto, un movimento che porta la potenza a divenire atto. Pertanto, la metafisica è necessaria per comprendere la conoscenza non solo come un fatto che accade, ma come un processo teleologico intrinseco alla realtà stessa¹¹⁶.

In queste affermazioni egli è influenzato – come del resto anche il suo maestro diretto Lotze – dalle teorie di Johann Friedrich Herbart, che vedeva i processi mentali come forze dinamiche, analoghe a quelle fisiche, che interagiscono secondo leggi specifiche. Herbart riteneva che per comprendere queste forze fosse necessario andare oltre l'osservazione empirica, ricorrendo alla metafisica. Egli considerava le idee come entità in movimento, la cui interazione e organizzazione nella mente ob-

¹¹⁴ Windelband 1873, 34-35.

¹¹⁵ Questa concezione è presente *in nuce* già in Lotze 1841.

¹¹⁶ Arist., *Met.*, soprattutto i libri Z, H, Θ.

bediscono a principi che possono essere spiegati solo attraverso un'analisi metafisica, la sola capace di procedere oltre le contraddizioni dell'esperienza per fondare una conoscenza rigorosa¹¹⁷. Windelband riprende da Herbart l'idea che la psicologia debba fondarsi su un'analisi metafisica delle unità fondamentali della percezione, con la convinzione che la conoscenza e i fenomeni mentali si sviluppino secondo leggi che trascendono la mera osservazione empirica. Non sfugge all'analisi la filosofia dell'idealismo. Egli fa riferimento a Hegel nel contesto della discussione sull'idealismo, in quanto contrappone la visione hegeliana al realismo ontologico di Herbart, con Hegel che rappresenta il culmine della tradizione filosofica idealista¹¹⁸.

Come emerge in questo paragrafo, all'inizio degli anni 1870, Windelband tentava di riunire nello stesso plesso argomentativo logica, psicologia e metafisica. La sua concezione giovanile attribuiva un ruolo normativo sia alla logica sia all'etica, considerandole come discipline che stabiliscono norme per il pensiero e l'azione, ma il lato normativo era solo una faccia di un programma filosofico più complessivo, che integrava anche la psicologia e la metafisica.

5. *La psicologia dei popoli: Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*

Abbiamo visto che in *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis* Windelband distingue tra certezza soggettiva e verità oggettiva, affermando che la verità consiste nella corrispondenza ideale tra i nostri pensieri e la realtà. La certezza soggettiva, uno stato psicologico di coerenza interna, si distingue dalla verità oggettiva, che richiede una congruenza tra giudizi e realtà esterna. Tuttavia, per considerare in toto il concetto di verità, dobbiamo chiamare in causa anche psicologia e teleologia, andando oltre il mero rapporto tra pensiero e realtà. La concezione della verità propria di Windelband si distanzia pertanto dalla classica teoria dell'*adequatio*, che identifica la verità con la conformità tra pensiero e realtà. Egli riconosce che la verità oggettiva richiede non solo un allineamento con la realtà esterna, ma anche una coerenza interna e un orientamento verso scopi razionali e morali, superando la *Widerspiegelungstheorie*¹¹⁹.

¹¹⁷ Herbart 2003 [1828], in particolare, la parte in cui Herbart distingue la metafisica come scienza dei principi ultimi dai dati dell'esperienza e mostra come essa debba superare le contraddizioni dei concetti empirici per fondare una conoscenza rigorosa.

¹¹⁸ «Hegel infine spiegò in quanto identici soggetto e oggetto (sostanza elevata a soggetto!), creando così l'idealismo assoluto» (Windelband 1873, 82).

¹¹⁹ Il punto di divergenza può essere così riassunto: la concezione della verità di Windelband si oppone alla teoria tradizionale dell'*adequatio rei et intellectus*, che vede la verità come una semplice corrispondenza tra pensiero e realtà. Per Windelband, la verità non può essere ridotta alla semplice "riflessione" (*Widerspiegelung*) della realtà oggettiva. Al contrario, essa contiene un aspetto normativo: la verità deve essere in accordo non solo con i fatti del mondo esterno, ma anche con un sistema di giudizi razionalmente e moralmente orientati.

Anche in un testo ritenuto generalmente “enigmatico” dalla letteratura su Windelband ossia *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, il filosofo tedesco è coerente nella sua impostazione¹²⁰. Secondo Windelband, la necessità etica emerge dalla nostra coscienza in quanto esseri razionali, e che deliberano sulle proprie azioni in base a principi morali. Questa dimensione etica aggiunge un ulteriore strato di necessità alle nostre percezioni, rafforzandone la validità attraverso una lente morale¹²¹.

L'articolo in questione appare nel 1875 sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, la rivista fondata da Moritz Lazarus e Heyman Steinthal come organo per la loro psicologia dei popoli. Questa disciplina si proponeva di collocare la storia su una solida base scientifica¹²², specificando le leggi che governano la produzione e lo sviluppo delle creazioni del *Volksgeist*. Essa mirava a «comprendere psicologicamente l'essenza dello spirito del popolo [*Volksgeist*] e a scoprire le leggi che governano la pratica interiore, spirituale o ideale di un popolo nella vita, nell'arte e nella scienza»¹²³. La rivista di Lazarus e Steinthal intrecciava l'eredità di Hegel, che considerava la mente come “soggetto”, con quella di Herbart, che vedeva nella psicologia la scienza centrale della mente¹²⁴.

Per Lazarus e Steinthal la storia si basa sulle leggi psicologiche che regolano l'azione umana, al contempo essi si distanziano però da una spiegazione meccanicistica. Le leggi psicologiche che considerano alla base della loro psicologia dei popoli contengono il «germe del progresso»¹²⁵ e la storia è il regno della libertà e del progresso. A differenza delle leggi delle scienze naturali, le leggi della psicologia permettono la novità. Emergono sempre nuovi elementi psichici attraverso una fusione combinatoria degli elementi esistenti [*kombinatorische Verschmelzung*]¹²⁶. Tale processo permette contributi sempre nuovi, in quanto il risultato di tale azione supera la somma delle parti originali. In particolare, Lazarus, nel testo *Verdichtung des Denkens in der Geschichte* (1862)¹²⁷, sostiene che le acquisizioni intellettuali individuali si condensano poi in concetti socialmente condivisi. Tale dinamica consente alle generazioni successive di utilizzare tali acquisizioni senza ripercorrere i passaggi iniziali. Il sapere emerge come costruzione collettiva, per cui concetti complessi diventano elementari per le generazioni successive. Il progresso intellettuale avviene grazie all'accumularsi dell'eredità concettuale delle generazioni precedenti.

¹²⁰ Windelband 1875, 167-168.

¹²¹ Si potrebbe sicuramente indagare ancora sul sorgere di questa idea di necessità morale, ma ora basti ricordare che ancora nella sua *Einleitung in die Philosophie* del 1914, compimento della sua produzione matura, Windelband ricostruisce non solo sul piano assiologico e ontogenetico il sorgere della validità, ma anche sul piano psicogenetico.

¹²² Lazarus e Steinthal 1860, 19, 23.

¹²³ Lazarus e Steinthal 1860, 7.

¹²⁴ Bondi 2021.

¹²⁵ Lazarus e Steinthal 1860, 17.

¹²⁶ Lazarus e Steinthal 1860, 17.

¹²⁷ Lazarus 2003 [1862].

Possiamo spiegare parte delle ambivalenze di Windelband nel testo del 1875 rilevando che egli si pone molto in continuità con *Ueber die Gewissheit* a proposito della co-determinazione di logica, metafisica e psicologia e, tuttavia, seguendo il programma della *Völkerpsychologie*, l'articolo propone per l'epistemologia una prospettiva antropologica o "storico-culturale"¹²⁸. Come suggerisce il titolo, Windelband, con questo scritto, esplora lo sviluppo della logica e dell'etica dal punto di vista della psicologia dei popoli. Se nello scritto sulla certezza della conoscenza tenta di fondare la logica normativa su basi psicologiche, sostenendo che la giustificazione della conoscenza dipende da scopi epistemici psicologicamente dati, in *Die Erkenntnislehre* radicalizza questa posizione, sostenendo che le norme logiche non esistono indipendentemente dalla coscienza umana e che la loro comparsa coincide con la loro esistenza. Non solo la nostra conoscenza delle forme logiche e la consapevolezza della loro forza vincolante emergono storicamente, ma le norme stesse hanno un'origine storica¹²⁹. Questa idea è profondamente *völkerpsychologisch* e può trovare delle radici hegeliane, nel vedere lo sviluppo delle forme logiche ed etiche come parte di un processo storico e psicologico, dove l'evoluzione dello spirito umano si manifesta attraverso le strutture culturali e cognitive¹³⁰. La *Völkerpsychologie* stessa nasce come un tentativo di integrare la dialettica hegeliana nell'analisi dei fenomeni psicologici e culturali, riconoscendo che la storia delle idee è inseparabile dallo sviluppo della coscienza umana.

Anche le leggi fondamentali della logica formale, come il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente sono esaminate *völkerpsychologisch* ed entrambe strettamente connesse alle condizioni sociali che ne hanno determinato l'origine. Il principio di non contraddizione si sviluppa nel momento in cui si rende necessaria la distinzione tra credenze vere e false, una distinzione che è possibile solo col confronto sociale. In un contesto caratterizzato da opinioni contrastanti, emerge l'idea che solo una di esse possa essere corretta¹³¹. Analogamente, il principio di ragion sufficiente si afferma quando la risoluzione delle divergenze non è più affidata alla forza, ma alle motivazioni razionali presentate a sostegno delle diverse posizioni¹³². Windelband sottolinea inoltre che entrambe queste leggi hanno un fondamento psicologico: il principio di non contraddizione si basa sugli atti linguistici

¹²⁸ Si consideri che, come ricorda bene Kusch 2019, la *Völkerpsychologie*, come esposta da Lazarus e Steinthal nella *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1859-1890), si struttura attorno a due possibili linee metodologiche: un *programma forte*, che postula leggi causali per fenomeni mentali collettivi, sondando una psicologia sociale dal carattere deterministico e un *programma debole*, che invece mantiene una tensione tra descrizione storica e pretesa normativa, evitando distorsioni relativistiche e preservando criteri di validità.

¹²⁹ Windelband 1875, 167.

¹³⁰ Cfr. «Se nella comprensione delle idee religiose il punto di vista di uno sviluppo continuo deve combattere con i pregiudizi di una fede e di una dogmatica [...] allora accade lo stesso nella logica come nell'etica» (Windelband 1875, 166).

¹³¹ Windelband 1875, 169.

¹³² Windelband 1875, 171.

di affermazione e negazione, mentre il principio di ragion sufficiente presuppone un'attività psicologica finalizzata alla persuasione, ossia far sì che l'interlocutore produca gli stessi processi di pensiero.

I principî sono pertanto sia leggi psicologiche sia norme che emergono storicamente e culturalmente. Sebbene le leggi della logica e dell'etica siano eterne e immutabili, le loro comprensione storica e traduzione normativa emergono attraverso l'educazione e lo sviluppo del linguaggio all'interno di una specifica tradizione culturale. Esse sono giustificate e validate dalla loro capacità di orientare il pensiero in modo normativo e teleologico. Tuttavia, da questo manifestarsi in contesti storici, la validità delle leggi logiche trascende la mera psicologia empirica. Il loro ruolo emerge in maniera evidente nel confronto con credenze false. La logica è significativa nel dominio delle credenze false e del disaccordo¹³³. Le norme logiche esistono tuttavia solo per una coscienza empirica confrontata con problemi pratici, e poiché questi problemi emergono nella storia umana effettiva, i principi logici hanno origini storiche. Il loro fine è infatti dirigere e regolare il pensiero, e senza il pensiero perderebbero il loro scopo. Si consideri che tutte le leggi fondamentali della logica presuppongono i fini del discorso – come persuadere, spiegare o criticare – che sono attività fondamentali della comunicazione umana. Per comprendere e accettare le argomentazioni di un'altra persona, è necessario ricostruire mentalmente il percorso cognitivo che l'ha portata a quelle conclusioni; tuttavia, la validità di un'argomentazione non risiede solo nella riproduzione psicologica di un processo mentale. Per argomentazioni di questo tipo, *Die Erkenntnislehre* è stata spesso caratterizzata come frutto di un'impostazione relativista¹³⁴. Occorre però evitare di vedere in affermazioni di questo tipo un programma filosofico di tipo storicistico: Windelband sembra voler affermare con argomenti di questo tipo che la normatività della logica non si può astrarre dal proprio contesto di applicazione. Le leggi logiche sono tali perché c'è una coscienza che le indaga e le applica.

Il concetto *völkerpsychologisch* di *Verdichtung* gioca un ruolo centrale anche nella *Erkenntnislehre* di Windelband. Nell'impianto di Windelband la logica è storicizzata attraverso la combinazione di due elementi: una visione "psicologista" à la Sigwart della logica e una visione "storicista" della psicologia. La prima è l'idea che i principi logici sono radicati nei processi di pensiero effettivi della coscienza empirica, una forma di "psicologismo" che Windelband condivide con Sigwart, allargata a un'attenzione sull'elemento sociale e sul ruolo di logica e linguaggio per la risoluzione dei problemi pratici. La seconda componente è una comprensione storicamente fondata del pensiero umano¹³⁵.

¹³³ Windelband 1875, 172.

¹³⁴ Vd. Köhnke 1993, 421-422.

¹³⁵ La *Logik* di Christoph Sigwart del 1873 ha avuto un'influenza rilevante su Wilhelm Windelband. Quest'ultimo ha scritto una recensione per *Philosophische Monatshefte* in cui loda Sigwart per aver navigato "con mano fortunata" tra la Scilla della fusione della logica con la metafisica e la Cariddi della riduzione alla psicologia (Windelband 1874, 33-34). Sigwart definisce la verità in termini di norme, cioè come pensiero necessario e universale, in modo che la logica diventi indipendente

In *Die Erkenntnislehre* Windelband non intende affrontare direttamente la questione delle leggi psicologiche nei processi storici collettivi – un tema che si spiegherà in pieno più tardi nella *Geschichte der neueren Philosophie*. Il suo interesse primario riguarda piuttosto la genesi funzionale delle forme del pensiero, e non la loro spiegazione attraverso un ipotetico *Volksgeist*. Tuttavia, l'importanza di questo scritto è dimostrata dalla reazione di Steinthal, che ritiene necessario inserire come appendice all'articolo di Windelband una propria *Zusatz*. Steinthal vede nell'approccio windelbandiano l'immediato precedente dell'idea che le origini storiche dei principi logici richiedano che la psicologia diventi essa stessa *storica* per «considerare» in maniera autenticamente riflessiva «un reale divenire dei suoi oggetti»¹³⁶. Steinthal rileva pertanto un filo conduttore storicista nell'argomentazione di Windelband. La psicologia dei popoli – critica Steinthal – «non è solo la psicologia della storia dei popoli [*Völkergeschichte*], è allo stesso tempo la storia dell'anima»¹³⁷. Windelband, tuttavia, non segue Steinthal su questo punto. Già lo scritto sulla *Gewissheit der Erkenntnis* sosteneva un concetto di anima puramente funzionalistico e demetafisico-

dalla metafisica. Per sottolineare il carattere normativo delle leggi della logica, Sigwart distingue nettamente le *Normalgesetze* [leggi normali] dalle *Naturgesetze* [leggi della natura] (Sigwart 1873, I 399). Inoltre, egli separa la necessità psicologica dalla verità oggettiva e fa notare che l'attività di mera formulazione e affermazione di giudizi rivendica sempre implicitamente una pretesa di verità oggettiva (Sigwart 1873, I 262). Windelband abbraccia esplicitamente la concezione normativa della logica di Sigwart, che evita il collasso della logica sulla psicologia visto in pensatori «psicologisti» come Gerard Heymans e Theodor Lipps (come detto, Husserl 2015 [1901] non considerava l'appello alla normatività sufficiente per evitare lo psicologismo). L'attenzione di Windelband andava al tentativo di Sigwart di dare alla logica autonomia, indipendenza dalla psicologia e dalla metafisica, e di fornire un tentativo di soluzione al problema di come le norme ideali potrebbero guidare la coscienza empirica, un problema ricorrente nella ricerca di Windelband. La logica deve evitare di diventare una branca della psicologia, che non dà spazio al concetto di verità, e deve stare lontana dalla metafisica, che pone troppi problemi irrisolvibili. La chiave per una logica puramente formale, secondo Windelband, è una concezione strettamente normativa della verità, basata sulla necessità di seguire norme per raggiungere i fini della conoscenza. Questa necessità normativa, che riguarda ciò che dovremmo pensare, è molto diversa dalla necessità naturale o psicologica, che riguarda ciò che dobbiamo pensare (*quid juris/ quid facti*). Se la logica è intesa come una disciplina normativa, sostiene Windelband, evitiamo le domande psicologiche su come dobbiamo (*müssen*) pensare, così come le domande metafisiche, ad es. se la logica si conformi all'essere stesso delle cose. La questione sarà solo se il pensiero si conforma alle proprie leggi immanenti, se è coerente con se stesso. Se corrisponde a una verità metafisica superiore può essere lasciato da parte come non necessario per determinare la validità del pensiero in casi particolari. Tale normatività permette una concezione autonoma della filosofia. Windelband si occupa nella recensione di Sigwart però solo della logica formale, che rappresenta solo una parte dell'epistemologia (vd. Beiser 2014b, 651). Lo stesso non si può dire per l'epistemologia nel suo complesso, che unifica per Windelband logica, metafisica e psicologia. Infatti, anche nella recensione a Sigwart, Windelband sottolinea che la logica formale non dovrebbe isolarsi completamente dall'epistemologia e dalla psicologia, poiché è solo attraverso un costante riferimento a esse che sarà applicabile e rilevante per raggiungere la conoscenza del mondo reale.

¹³⁶ Steinthal 1875, 178.

¹³⁷ Steinthal 1875, 185.

cizzato: non una sostanza storica in divenire, bensì una funzione che spiega il legame fra esperienza e pensiero¹³⁸. In tal modo, egli rifiuta che la psicologia dei popoli possa istituire una cronaca dell'anima, prefigurando l'autonomia logico-normativa nei suoi scritti successivi.

C'è una tensione tra la ricostruzione della *Entstehung* dei principi logici e il richiamo fatto alla "necessità", "universalità" e "validità assoluta". In questa fase Windelband non trova contraddizione tra l'affermazione della validità assoluta dei principi logici e l'idea della variabilità delle norme logiche.

In coerenza con il testo del 1873, la validità delle norme logiche trascende i contesti locali in cui emergono, prendendo la forma di una relazione costante tra mezzi e fini. Un certo tipo di scopo pratico va sempre di pari passo con lo stesso principio logico¹³⁹. Ma, sebbene faccia dei principi logici entità storiche, non si comprende bene in che senso essi siano radicati nella storia, se non in maniera vaga. Quando Windelband sottolinea le differenze culturali, le concepisce in termini stadiali tipicamente ottocenteschi: le stesse forme di pensiero di base sono all'opera in tutte le culture, con solo il loro grado e la direzione dello sviluppo che le differenziano¹⁴⁰. Tuttavia, egli, dopo aver suggerito che culture diverse possono arrivare a principi logici differenti, sostiene ciononostante che la validità assoluta della logica non è minacciata dalla variabilità culturale. Questo è possibile perché le forme logiche sono *Verdichtungen* del pensiero. Tale concetto sembra sufficiente a preservare la validità assoluta delle norme logiche:

In queste condizioni, anche la dignità delle leggi logiche come norme assolutamente valide resta pienamente preservata. Originate dalle forme generali del pensiero e dai suoi scopi di conoscenza, sviluppate e purificate nel movimento equilibratore del pensiero comune dell'umanità, esse conserverebbero la piena pretesa di necessità e di universalità¹⁴¹.

Come suggerisce Kinzel¹⁴², queste idee si tengono insieme se si ammette che per Windelband i principi logici sono universali e storici in quanto concepiti in un processo di sviluppo. La coscienza umana e culturale dei principi logici ha origini storiche specifiche, ed è il «movimento equilibratore del pensiero collettivo dell'umanità» che porta alla crescita, alla purificazione e al perfezionamento della comprensione

¹³⁸ In *Sostanza e funzione* (1910), Cassirer mostra che nella scienza moderna il concetto di sostanza (inteso come sostrato fisso e ultimo di qualità mutevoli) viene progressivamente sostituito dal concetto di funzione, cioè di relazione e di legge. La sostanza è un'idea metafisica che pensa l'oggetto come un "nucleo" permanente al di là dei fenomeni; la funzione, invece, pensa l'oggetto come un nodo di relazioni, come un insieme di leggi che regolano il comportamento dei fenomeni. Cassirer demetafisicizza l'anima, trasformandola da sostanza in funzione, da ente in attività. Questo è esattamente il tipo di svolta che Windelband, nel suo scritto sulla *Gewissheit der Erkenntnis*, anticipa quando rifiuta la concezione steintaliana dell'anima come sostanza storica in divenire.

¹³⁹ Windelband 1875, 168.

¹⁴⁰ Windelband 1875, 174.

¹⁴¹ Windelband 1875, 177.

¹⁴² Kinzel 2017, cfr. anche Beiser 2014b, 653.

logica. Windelband pensa allo sviluppo delle norme logiche come a un processo di acculturazione e assestamento progressivo e manterrà questa concezione anche nei suoi scritti maturi¹⁴³. Le norme, scoperte in contesti specifici, vengono sottoposte a critica, confronto e rielaborazione nel tempo dal pensiero umano, che ne elimina le contraddizioni e le particolarità contingenti. In questo modo, la realizzazione della validità si “purifica” progressivamente, mantenendo un nucleo razionale condiviso, indipendentemente dalle origini storiche. L’universale, quindi, non si oppone allo storico perché, in senso kantiano, emerge come principio regolativo che orienta e struttura il divenire storico (regno dei fini), esso è il risultato dinamico di una ragione collettiva in divenire.

Chi conosce la produzione matura del pensatore neokantiano e testi di appena qualche anno successivi, come *Normen und Naturgesetzen* (1882) oppure *Kritische oder genetische Methode* (1883), ai quali più avanti dedicheremo spazio, può provare qui un senso di confusione e rilevare contraddizioni non solo con affermazioni successive, ma anche tra le opere degli stessi anni. Non bisogna compiere tuttavia l’errore storiografico di vedere nell’evoluzione interna di un autore una coerenza e una “predestinazione”, in quanto non è solo l’accadere fattuale, è la storia, a determinare lo sviluppo concreto di un pensiero, di una ricerca, ma si può sostenere che la formulazione più compiuta di una teoria può comunque fornire chiavi per comprendere retrospettivamente le forme embrionali di uno sviluppo intellettuale, nel quale permangono elementi in nuce e non dispiegati nelle loro potenzialità o in tutte le loro conseguenze.

Da un testo come *Die Erkenntnistheorie* emerge una preoccupazione riguardo il rapporto tra verità e storicità, o, per dirlo in termini più chiari, tra il mutare storico di ciò che viene considerato vero e l’esigenza di una fondazione di queste verità. Era il tema che aveva impegnato Kuno Fischer quando rifletteva su come possa esistere una storia della filosofia. Ed è un tema proprio anche di Hermann Lotze. La filosofia del secondo ‘800, il secolo della storia, avverte con particolare sensibilità il problema della fondazione universale della verità, in un contesto in cui il tradizionale sostrato metafisico-religioso di tali indagini deve tener conto dei risultati dirompenti della scienza e della tecnologia, e dei suoi correlati ideologici: il materialismo e il positivismo.

In questo testo, Windelband tenta di dare non una soluzione storicista, ma una risposta storicizzata. Ad avviso di chi scrive, il problema in questione è quello di come la verità prenda corpo, di come nella storia concreta gli eventi si configurino in funzione delle norme. Windelband riconosce che le verità si sviluppano storicamente, ma ritiene che esse mantengano un nucleo normativo stabile che conferisce una forma alla loro configurazione nel tempo.

Windelband non si discosta mai dalla sua convinzione precedente dell’universalità e necessità delle norme logiche. In chiusura egli rassicura che spiegare la genesi

¹⁴³ Tale visione è infatti ancora propria della “psicologia” esposta nella sua ultima opera pubblicata in vita, ossia *l’Einleitung in die Philosophie* del 1914.

delle leggi logiche è perfettamente compatibile con la loro validità universale e necessaria. «La dignità delle leggi logiche come norme assolutamente valide rimane completamente intatta»¹⁴⁴. Tuttavia, non ci può essere dubbio che, in questo articolo, Windelband vuole affiancare psicologia, antropologia e storia culturale a un approccio strettamente logico o normativo all'epistemologia.

6. *Gli anni di Zurigo*

Negli anni di insegnamento di Windelband a Zurigo la visione sincretica tra epistemologia, psicologia e metafisica che è baluginata nei suoi primi testi viene sempre più messa in crisi¹⁴⁵. Il 20 maggio 1876 egli tiene la sua lezione inaugurale come professore ordinario presso l'Università di Zurigo, intitolata *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*¹⁴⁶. Egli affronta qui un tema apparentemente molto tecnico, quello del rapporto tra filosofia e scienze empiriche – un argomento di particolare legame con la sua nuova cattedra, dedicata alla “filosofia induttiva”, tentativo coerente coi tempi di promuovere una maggiore sinergia con le scienze empiriche emergenti. In linea con questo spirito, Windelband ribadisce l'idea di *Ueber die Gewissheit*, di stretta collaborazione tra filosofia e scienze empiriche, affermando con decisione che era ormai definitivamente tramontata l'epoca in cui i filosofi credevano di poter ottenere risultati significativi basandosi esclusivamente sulla speculazione a priori. Tuttavia, dopo aver tributato riconoscimento ai successi delle nuove scienze, Windelband sottolinea la necessità che la filosofia difenda i propri confini disciplinari dalle incursioni delle scienze empiriche. Egli sostiene che, sebbene la collaborazione tra filosofia e scienze empiriche fosse essenziale, ogni disciplina deve rispettare rigorosamente i propri ambiti e compiti specifici, per perseguirli con la massima efficacia. Non è secondaria la circostanza che la cattedra fosse stata occupata prima di lui da Wilhelm Wundt, che era tra i principali sostenitori dell'unità di filosofia e psicologia, rendendo ancora più pregnante il senso del discorso di Windelband¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Windelband 1875, 177.

¹⁴⁵ Cfr. Beiser 2014b, 653).

¹⁴⁶ Georg Jellinek (Georg Jellinek an Victor Ehrenberg, 8.8.1876, in Bohr e Hartung 2020, 470) aveva raccontato che «Windelband mi ha inviato il suo discorso inaugurale da Zurigo [si riferisce a Windelband 1876]. Si tratta di un programma completo: costituzione scientifica della psicologia attraverso l'instaurazione di una terminologia comune, un lavoro dettagliato e la separazione del soggetto dalla filosofia [...]. La formazione delle scienze è molto simile a quella del sistema planetario. Come qui i pianeti sono separati dal sole, così lì le scienze individuali sono separate dalla filosofia, l'unica differenza è che i pianeti brillano di luce presa in prestito, mentre le discipline specialistiche credono di brillare con la loro forza, e la vecchia mamma ha da recitare solo il ruolo più noioso del centro ideale».

¹⁴⁷ Devo quest'importante osservazione di contesto, assente nei testi di Beiser e Kinzel, e utile a comprendere certi accenti della prolusione del 1876 di Windelband, al confronto con Chiara Russo Krauss e ai suoi interventi su allievi diretti e indiretti di Wundt (Külpe, Avenarius), che analizzano la *Wirkungsgeschichte* del periodo di Lipsia successivo al breve soggiorno zurighese di Wundt. Si noti

Non è secondario che a causa della delimitazione disciplinare permeabile tra filosofia e psicologia, posizioni accademiche una volta destinate ai filosofi venivano sempre più occupate dagli psicologi¹⁴⁸. Questo era l'esito svilente della crisi di identità della filosofia. La strategia elaborata da Windelband in risposta è estremamente acuta. La filosofia necessitava con evidente urgenza di definire il proprio ambito di ricerca, ma piuttosto che difendere l'indipendenza della filosofia dalla psicologia, egli separa nettamente il ruolo e i metodi di filosofia e scienze empiriche, tra cui la psicologia. Questa strategia in parte era più appropriata per una cattedra di "filosofia induttiva", e in parte era più efficace nel raggiungere il suo fine ultimo, ossia la difesa dell'autonomia della filosofia.

Windelband riflette sulla possibilità per la filosofia di fornire alla psicologia la propria giustificazione teorica e metodologica. La filosofia deve indagare la fondazione dei metodi e delle forme concettuali utilizzati nelle scienze empiriche, inclusa la psicologia. Essa non è pertanto solo una disciplina autonoma, ma costituisce la garanzia per le altre scienze, conferendo loro coerenza e validità teorica. L'eco della concezione di Fischer, nonché un'anticipazione della conferenza di qualche anno successiva *Was ist Philosophie?* è avvertibile¹⁴⁹. In quest'occasione Windelband delinea il compito della filosofia principalmente in termini logici: «la giustificazione dei metodi di ricerca scientifica e la fondazione delle forme principali di concepire e spiegare»¹⁵⁰. La psicologia deve liberarsi completamente dalla metafisica per progredire¹⁵¹. Ciò è necessario perché la metafisica manca di concetti accettati universalmente e si affida troppo spesso a concetti astratti e non verificabili (ad esempio l'anima e la *Lebenskraft*), di peso alla psicologia come scienza empirica. Secondo Windelband, alla filosofia rimane il compito di giustificare i metodi scientifici e di fondare le forme principali del pensiero e della spiegazione.

Nel contesto di questa conferenza, la metafisica sembra essere secondaria rispetto all'urgenza di stabilire una solida base epistemologica per la psicologia. I pensatori del secondo Ottocento hanno una concezione ambivalente di "metafisica": in un senso positivo come procedere sovraempirico necessario alla fondazione del sapere (Herbart) e uno negativo come mera speculazione. Questa concezione era propria anche nei primi scritti di Windelband, ma la prolusione del 1876 sembra suggerire che la priorità dovrebbe essere la giustificazione dei metodi e delle categorie scientifiche utilizzate nella psicologia, in quanto, senza un'adeguata riflessione filosofica, la psicologia rischia di rimanere priva di una base teorica solida. Windelband propone una relazione tra filosofia, psicologia e metafisica che è complessa e gerarchica: questo suggerisce implicitamente che, per lui, una visione unitaria è possibile solo

che la chiamata zurighese segue al 1874, anno in cui Wundt pubblicò i *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Russo Krauss 2017, 17).

¹⁴⁸ Vd. Gundlach 2012 in Baker 2012, 256-288.

¹⁴⁹ Ci si riferisce, come si vedrà dall'esame del *Vortrag* in questione, all'idea per cui la filosofia ha il proprio spazio qualificante nel fornire una fondazione alle altre scienze.

¹⁵⁰ Windelband 1876, 24.

¹⁵¹ Windelband 1876, 5-6.

se la filosofia occupa un ruolo centrale e primario. Per tale motivo si può sostenere che a partire dalla prolusione di Zurigo ci sia una cesura a proposito dell'idea della necessità di un ancoraggio metafisico, come vedremo tra breve.

Questo ha implicazioni evidenti per la concezione della filosofia di Windelband: logica, psicologia e metafisica risultano in realtà ormai separate. La psicologia dovrebbe essere separata dalla metafisica, che ne minerebbe l'autonomia, e la filosofia dovrebbe concentrarsi esclusivamente sulla logica, lasciando alla psicologia l'indagine empirica. Pur enfatizzando l'importanza del metodo scientifico, la metafisica rimane parte integrante della filosofia e quindi può essere inclusa in una visione unitaria, ma solo in un modo che non comprometta la rigorosità metodologica delle scienze empiriche¹⁵².

È forse il momento di massima distanza di Windelband dal pensiero di Hegel o dell'idealismo. L'approccio di Windelband rifugge deliberatamente soluzioni come quelle dell'idealismo hegeliano, che cerca di unificare logica, psicologia e metafisica in un sistema integrato. Windelband, invece, seppur rivendicando per la filosofia un compito da tutore, promuove una chiara separazione metodologica delle discipline, in netto contrasto con la sintesi filosofica perseguita dall'idealismo. Windelband considera essenziale una cautela particolare per l'integrazione della metafisica, affinché essa non sovrasti o distorca i requisiti metodologici delle scienze empiriche.

L'evoluzione del pensiero di Windelband da una concezione olistica dell'epistemologia alla sua compiuta teoria dei valori compie un altro passo in un articolo dell'anno successivo, *Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, apparso nel 1877 nel secondo numero della *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*¹⁵³. Questo articolo, prevalentemente storico, esplora l'evoluzione della dottrina della cosa in sé di Kant. Windelband sottolinea nel testo l'importanza del lavoro di Hermann Cohen e specificamente di *Kants Theorie der Erfahrung*. Questo riferimento è significativo di un taglio interpretativo specifico: egli afferma che il libro di Cohen occupa un posto di rilievo nella letteratura più recente su Kant perché ha contribuito in modo decisivo a chiarire come le dottrine della critica della ragion pura si siano sviluppate da una base psicologica.

All'opera di Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, che occupa giustamente un posto eminente nella recente letteratura su Kant, si deve l'intuizione decisiva del rigore deduttivo con cui le dottrine della *Critica della ragion pura* si sviluppano da uno schema psicologico di fondo.¹⁵⁴

Nonostante le affermazioni contrarie di Kant, nella sua genesi il criticismo è stato fortemente influenzato da un punto di vista psicologico, in particolare dalla distinzione tra sensibilità e intelletto¹⁵⁵. Tale distinzione, centrale in Kant, è punto

¹⁵² Windelband 1876, 23.

¹⁵³ Windelband 1877.

¹⁵⁴ Windelband 1877, 237.

¹⁵⁵ «Questa dipendenza del criticismo dalla teoria psicologica del suo autore, che non può essere occultata da tutte le affermazioni contrarie di quest'ultimo, si manifesta già nella *Dissertazione inau-*

di partenza di carattere psicologico, che influenza tutto il sistema kantiano. Per una comprensione adeguata completa del criticismo kantiano occorre riconoscere tali radici psicologiche, come intuisce Cohen. Con contezza di ciò, possiamo inferire alcuni aspetti rilevanti della comprensione propria di Windelband dell'interazione tra filosofia e psicologia nella filosofia di Kant¹⁵⁶. Svelare le componenti psicologiche rintracciabili nella *Kritik der reinen Vernunft* ci permette un esame più avvertito e conscio dei limiti dell'opera kantiana.

Non è necessario considerare qui tutti i dettagli dell'interpretazione di Windelband. Basti dire che egli pensa che Kant, nell'evoluzione della sua filosofia critica, abbia sostenuto tre punti di vista reciprocamente incompatibili sulla cosa in sé: 1) che la cosa in sé è qualcosa di impensabile e quindi impossibile; 2) che è qualcosa che possiamo supporre anche se non possiamo conoscerla; e 3) che è qualcosa che dobbiamo supporre per spiegare il mondo delle apparenze. Nella ricostruzione fatta da Windelband Kant ha sostenuto questi punti di vista in momenti diversi, che furono scritti in abbozzi differenti, poi coagulatisi insieme negli ultimi mesi della composizione per formare la *Kritik der reinen Vernunft*. Windelband specula che il primo punto di vista rappresenti le intenzioni più profonde di Kant. La conclusione corretta da trarre dalla deduzione trascendentale di Kant, e dai limiti che pone alla conoscenza, è che la cosa in sé è del tutto impossibile. La tesi centrale della deduzione trascendentale è che l'oggettività deriva non dalla corrispondenza delle rappresentazioni a qualche entità che esiste indipendentemente da esse, ma dalla conformità delle sensazioni alle regole di sintesi dell'intelletto¹⁵⁷. In questa interpretazione, l'idea di una cosa in sé è semplicemente l'ipotesi del concetto di un oggetto, che deriva realmente dalla funzione sintetizzante dell'intelletto¹⁵⁸. E i limiti che Kant pone alla conoscenza – l'esperienza possibile – implicano che non è possibile supporre l'esistenza di qualcosa che esiste al di là di essa. Per queste ragioni, Windelband giunge alla conclusione che il vero spirito dell'idealismo critico di Kant risiede nell'abolizione della cosa in sé, che è solo un retaggio di una visione realistica ingenua del mondo che Kant intendeva rovesciare¹⁵⁹.

Argomenta Windelband, attraverso la sua interpretazione della deduzione trascendentale di Kant, che in Kant l'oggettività non deriva da una corrispondenza con un'entità esterna, ma dalla conformità delle sensazioni alle regole di sintesi dell'intelletto. Questa posizione implica un idealismo epistemologico in cui il mondo og-

gurale; anzi, emerge qui, dove il punto di partenza è preso direttamente da questa antitesi psicologica tra sensibilità e intelletto, in modo molto più chiaro e non velato» (Windelband 1877, 237-238).

¹⁵⁶ Windelband 1877, 224-25.

¹⁵⁷ Windelband 1877, 247.

¹⁵⁸ Windelband 1877, 255-256.

¹⁵⁹ Non è forse superfluo rinvenire il lontano antecedente di questo schema interpretativo, non alieno ad altri autori neokantiani quali Liebmann, Riehl e Paulsen, nella critica della filosofia kantiana proposta da Schopenhauer. Si rimanda qui soltanto al capitolo del *Companion* a Schopenhauer scritto da Guyer 2006, 93-137 (si vd. anche Nicholls 2006, 171-212 sulla lettura schopenhaueriana della cosa in sé, in relazione al confronto di quest'autore col pensiero orientale).

gettivo è il risultato della funzione sintetizzante della coscienza, e non qualcosa che esiste indipendentemente da essa. L'abolizione della cosa in sé come residuo di un realismo ingenuo permette di collocare Windelband all'interno di un idealismo che vede la realtà come strutturata dalle leggi interne della conoscenza, piuttosto che da una corrispondenza con un mondo esterno trascendente. Quindi, la filosofia di Windelband, pur rimanendo critica, è legata all'idea che la conoscenza e la realtà sono costituite dalle strutture normative dell'intelletto, di conseguenza si mostra quale un idealismo teleologico con un forte ancoraggio kantiano¹⁶⁰. Lo spirito della filosofia critica risiede nel principio, sempre presupposto, che la conoscenza deve essere spiegata completamente all'interno di se stessa e non mediante postulati trascendenti su qualcosa al di fuori di essa.

Si ha l'impressione che qui Windelband neghi le sue affermazioni di principio e ricada in una forma di filosofia trascendentale *à la* Fichte, seppur *in prima facie* de-metafisicizzata. «Il dono divino di Kant all'umanità», afferma Windelband, risiede in «questo pensiero che non c'è nulla al di là delle rappresentazioni»¹⁶¹. Egli deve affermare che non esiste un testo particolare che esprima in modo univoco lo spirito della filosofia di Kant. Il luogo che si avvicina di più ad esso è *l'Analitica trascendentale*, laddove esamina la distinzione tra fenomeni e noumeni, affermando che la stessa distinzione tra apparenze e cose in sé è insostenibile¹⁶²; ma anche quel testo fu alterato nella seconda edizione per farlo concordare con l'esistenza ipotetica delle cose in sé.

Interpretare Kant in siffatta maniera ha implicazioni immediate ed evidenti per la concezione complessiva della filosofia. Poiché Windelband valorizza il lato critico dell'idealismo di Kant, l'epistemologia è epurata dalla metafisica dato che si limita tutta la conoscenza all'esperienza. Il ruolo centrale che Windelband era pronto ad assegnare alla metafisica in *Ueber die Gewissheit* viene meno. Forse c'è un "segreto dell'essere" nascosto nelle profondità dell'epistemologia, come aveva affermato in precedenza¹⁶³; ma ora è costretto a riconoscere che l'epistemologo non è in grado di rivelarlo.

C'è un'altra implicazione cruciale dell'interpretazione di Windelband, anche se meno ovvia. Verso la fine del suo articolo, insiste nel collegare due aspetti della filosofia di Kant che sono apparentemente distinti: il postulato della cosa in sé e la sua psicologia¹⁶⁴. Windelband sostiene che quando si abbandona l'idea della cosa in sé, anche la necessità di una spiegazione psicologica scompare. Egli giunge quindi in definitiva addirittura a espungere la psicologia dalla filosofia: la filosofia, *simpliciter*, non ne bisogna.

¹⁶⁰ Luft 2015, 267.

¹⁶¹ Windelband 1877, 261.

¹⁶² Windelband 1877, 261.

¹⁶³ Questa concezione si trova in Windelband 1873, 1.

¹⁶⁴ Windelband 1877, 265-266.

Da qui alla “coscienza normale” manca solo un passo. Proviamo a esplicitarlo: l'indagine kantiana sulla possibilità della conoscenza prende le mosse dal problema di come le rappresentazioni a priori possano riferirsi a un oggetto che non proviene da esse, ma esiste indipendentemente. Se tali rappresentazioni non sono effetto dell'oggetto, ma sorgono nell'attività della mente, come possono pretendere validità conoscitiva? Questo interrogativo implica il postulato di una cosa in sé, cioè di un correlato oggettivo esterno al contenuto della rappresentazione, e lo fa in termini psicologici, postulando una relazione causale tra stati mentali e oggetti reali. Tuttavia, se si elimina completamente il concetto di cosa in sé e si insiste su una spiegazione della conoscenza interamente immanente, ogni riferimento a cause esterne (cioè il rapporto tra rappresentazioni e oggetti) ciò che resta è la struttura immanente del contenuto rappresentativo. In altre parole, la questione si sposta da una prospettiva psicologica a una logica, focalizzandosi non sulle cause esterne, ma sulla struttura interna e coerente del pensiero. Kant stesso, argomenta Windelband, vide questo punto, anche se ancora oscuramente. Si spiega così perché, nella prefazione alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, Kant declassò l'importanza della psicologia, e perché, nei *Prolegomena*, formulò il suo problema soltanto in termini di possibilità dei giudizi sintetici a priori. Occorre quindi un'indagine essenzialmente logica, un esame del contenuto della rappresentazione piuttosto che delle sue cause, del *quid juris* piuttosto che del *quid facti*, una spiegazione puramente immanente della possibilità della conoscenza. La conoscenza esige dunque un chiarimento logico, una deduzione della validità dei suoi contenuti: già nel 1877, Windelband si muove in questa direzione.

Non è perciò corretto vedere nel 1878 una svolta radicale, come si evince dall'interpretazione di Köhnke: i presupposti della filosofia normativa si trovano già anticipati, con chiarezza, negli scritti precedenti¹⁶⁵. Per questo concordiamo con Beiser sul fatto che una spiegazione troppo direttamente politica dell'evoluzione intellettuale di Windelband non colga la complessità del suo pensiero¹⁶⁶. Köhnke vede la difesa normativa di Windelband come una reazione agli eventi politici, ma questo approccio trascurava le evoluzioni interne della sua filosofia¹⁶⁷. Windelband sviluppò una concezione normativa della filosofia, sostenendo che i principi della conoscenza e della morale non possono derivare solo da fatti empirici, ma richiedono giustificazioni basate su norme universali.

¹⁶⁵ Cfr. nota 388.

¹⁶⁶ Beiser 2014b, 657-663.

¹⁶⁷ Windelband, secondo Köhnke 1993 [1986], percepiva socialismo e democrazia come minacce ai valori culturali, morali ed estetici, vedendo la filosofia normativa come difesa contro tali pericoli. Köhnke, basandosi su conferenze come *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick* e *Über Sokrates*, lo descrive come un conservatore politico che respingeva la democratizzazione della conoscenza. Tuttavia, Köhnke non considera pienamente la complessità del pensiero di Windelband, il quale promuoveva anche un'educazione inclusiva, rivelando una posizione non autoritaria; inoltre radici normative erano presenti, come visto, nel suo pensiero già negli anni '70.

7. Conclusioni

Alla luce di quanto abbiamo visto nel par. 1 del capitolo, l'opera sulla storia della filosofia nella *Neuzeit*, che conclude gli anni 1870, mostra forti tracce degli interessi degli anni precedenti. È innegabile quanto sostiene Köhnke, ossia che certi accenti della *Geschichte der neueren Philosophie* del 1878, e soprattutto il secondo volume del 1880, diano agio a interpretazioni conservatrici. Esse non implicano, tuttavia, rotture nel *continuum* dell'opera di Windelband. Già alla fine degli anni '70, Windelband concepisce la filosofia come indagine sui fondamenti normativi della conoscenza, sostenendo che la validità delle norme logiche debba trascendere le contingenze storiche o psicologiche. Il riferimento, presente nel sottotitolo del lavoro, all'*allgemeine Kultur* permette di collegarci all'aspetto *kulturphilosophisch* della sua opera, inestricabile da quello logico-metodologico, e intrinsecamente legato alla tassonomia delle scienze. Il compito che Windelband attribuisce alla filosofia consiste infatti nel dimostrare la validità dei valori della ragione. L'elemento al centro della filosofia di Windelband è pertanto il concetto di "coscienza normale", che funge da fondamento per la validità formale dei valori universali. Questo concetto ha una caratterizzazione trascendentale-teleologica. Nel capitolo 3 vedremo queste categorie all'opera nel pensiero di Windelband, a partire dai primissimi anni '80 del XIX secolo.

In *Zur Erkenntnislehre* Windelband pensa alla storia come una serie di progressi stadiali, come tappe da percorrere per giungere a un grado sempre maggiore di verità. Per questa ragione, egli sottovaluta le potenziali tensioni tra l'approccio genetico e l'esistenza di una validità assoluta. Ma Windelband chiarisce in maniera sempre più netta che l'idea di progresso non può fondare la validità logica. Senza presupporre una norma assoluta, la ricerca storica può solo fornire conoscenza sulla pluralità delle norme effettivamente accettate. Se la validità si fondasse sull'accettazione nella storia, ne risulterebbe il relativismo: tutte le norme accettate avrebbero parimenti titolo di validità.

Il termine di confronto con una norma spinge a un'altra considerazione, ossia: Windelband assume la dinamica storica kantiana. Come Beiser comprende meglio di Kinzel, Windelband concepisce la storia in un modo molto simile a quello del Kant degli scritti storici. Per Windelband, la storia non è semplicemente un insieme di eventi o di progressi lineari, ma un processo regolato da una dinamica razionale che mira alla realizzazione di scopi morali e normativi universali. Windelband, ispirandosi a Kant, vede la storia come un campo in cui si realizzano progressivamente le condizioni per la realizzazione delle norme universali. Questa visione implica che la storia non è solo un mero processo di cambiamento, ma è orientata verso uno scopo teleologico: il perfezionamento della razionalità umana e la progressiva realizzazione di valori morali e normativi¹⁶⁸. Secondo questa concezione, ogni stadio della storia

¹⁶⁸ Mi permetto di rinviare al mio saggio su «Filosofia» (Danzilli 2023) per un confronto tra la filosofia della storia di Kant e quella di Windelband.

contribuisce a un accumulo di conoscenze e norme che si avvicinano sempre di più alla verità e alla giustizia universali.

Kinzel, al contrario, interpreta i mutamenti nel pensiero di Windelband innanzitutto nel senso di continue autocorrezioni metodologiche. Nella sua interpretazione, il ritorno a Hegel, che Windelband compirà nell'ultimo decennio della sua opera, viene considerato una reazione al fallimento del formalismo, il quale risulta incapace di evitare il relativismo. Quest'analisi non sembra tuttavia cogliere che Windelband, alla maniera di Kant, continua a concepire la storia come un processo razionale e normativo, diretto verso il miglioramento morale e intellettuale dell'umanità.

Windelband ha un rapporto complesso e articolato con l'eredità hegeliana, che emerge già nelle produzioni del primo decennio della sua attività. In questi lavori Hegel è raffigurato come un'importante figura di transizione nel pensiero post-kantiano, riconoscendo il valore della logica hegeliana, ma criticando la confusione tra necessità logica e necessità psicologica, un errore che Windelband cerca di evitare nella sua filosofia. Questo punto di vista riflette una sintesi critica, dove Windelband integra alcune intuizioni hegeliane, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra logica e realtà, ma cerca di distillare queste idee liberandole dal contesto metafisico e dialettico di Hegel.

La letteratura scientifica recente concorda sull'influenza di Hegel su Windelband, ma diverge sul suo peso. Se Kinzel vede questo ritorno come un mutamento metodico, soprattutto storico, senza adesione al sistema dialettico hegeliano, per Beiser, il ritorno a Hegel non è solo una revisione metodologica, ma si inserisce in un quadro più ampio, in cui Windelband affronta la contraddizione irrisolta tra storicismo e filosofia normativa. Beiser ritiene che Windelband, attraverso questo "ritorno", non abbandoni la prospettiva kantiana, ma anzi rafforzi l'idea che la storia abbia un significato teleologico e normativo: essa è un movimento verso la realizzazione di valori universali. Windelband, pur nel quadro neokantiano, si trova di fronte a un dilemma: da un lato, mantenere una filosofia delle norme con validità universale; dall'altro, riconoscere che tali norme devono essere comprese in un processo storico intrinsecamente relativo. Questo dilemma lo spinge a elaborare una visione della storia che, pur non adottando la dialettica hegeliana, le si avvicina per la necessità di integrare storicità e normatività in un unico quadro concettuale.

Nonostante gli sforzi di Windelband per chiarire il compito della filosofia, nel suo programma restano ambiguità riguardo alle modalità della *Wertrealisierung*. Non è chiaro se il *Wertwissenschaftler* compia le sue valutazioni sulla base di valori già dati, oppure si limiti a descriverli e a indicare i mezzi per realizzarli e le loro conseguenze, o combini entrambi gli atteggiamenti. Questo genera un'ambiguità nel processo di realizzazione del valore: solo l'attribuzione attiva di valore (*à la* Weber) sarebbe una vera valutazione in senso stretto, mentre i due compiti sopra indicati riguardano piuttosto giudizio logico o descrizione empirica. Se i valori sono trascendentali (indipendenti dall'esperienza), non possono essere creati: esistono già come verità eterne. La filosofia giudica allora della validità e della correttezza formale delle valutazioni, la scienza empirica indaga sulla fatticità, in cui si presentano le

valutazioni, e la genesi di queste. Su questo punto torneremo nel quarto capitolo, dopo l'esame dell'opera matura dell'autore.

Le scienze naturali si occupano di ciò che è, mentre la filosofia si concentra su ciò che dovrebbe essere. Questa distinzione, che rende la filosofia autonoma dalle scienze empiriche, rischia al contempo di rendere la filosofia irrilevante se i suoi ideali non influenzano il mondo reale. Windelband, consapevole di questo rischio, affermerà che le norme filosofiche devono guidare il pensiero, l'azione e il sentimento. In *Normen und Naturgesetze* (1882) egli affronta il problema della libertà della volontà e la relazione tra norme e leggi naturali, sostenendo che le norme, attraverso le leggi naturali, diventino cause di azioni nel mondo reale. Sebbene le norme e le leggi naturali siano distinte, devono essere collegate per essere efficaci. Windelband critica Kant per la separazione tra indagine sulla normatività e scientifico-naturale, e prova invece dal canto suo ad integrare questi due aspetti, pur rimanendo fedele al concetto kantiano di libertà come autonomia¹⁶⁹.

Il problema sollevato da Windelband appare molto vicino alle riflessioni di Emil Lask nel primo decennio del Novecento: Windelband sembra incespicare in un'impasse metodologica che solo una concezione fattuale del valore, come quella di Lask, può risolvere. Lask supera le limitazioni del kantismo tradizionale riformulando i concetti di forma e contenuto e criticando l'approccio kantiano, sostenendo che le categorie logiche non sono mere forme vuote, ma hanno una connotazione ontologica intrinseca, non solo normativa. Questa prospettiva permette di superare il dualismo tra norma e storia, integrandoli in un unico processo di realizzazione del valore e trasformando la filosofia nell'indagine sul regno delle forme e dei valori: le forme logiche non sono vuote, ma sono improntate dal contenuto che strutturano e, in questo senso, la logica diventa una scienza dell'oggetto, non solo del pensato¹⁷⁰.

Questo capitolo doveva mostrare alcuni aspetti della maturazione intellettuale di Windelband, con due obiettivi: da un lato, evidenziare il legame – pur nella forte originalità – con i suoi maestri (Lotze e alcuni tratti dell'idealismo sui generis di Kuno Fischer); dall'altro, indicare la relazione diretta con il pensiero di Hegel, anche se in parte mutuata da altri autori o correnti, nel decennio considerato. Questi temi, qui esaminati nel loro sorgere, emergeranno con maggiore chiarezza nei decenni successivi, quando il ruolo di Hegel per il suo pensiero muterà di tonalità.

¹⁶⁹ Per Kant, la libertà morale non è libertà come indipendenza empirica (assenza di costrizioni esterne), ma libertà come autonomia, cioè capacità della volontà di darsi a sé stessa la legge morale e di agire secondo quella legge per rispetto del dovere.

¹⁷⁰ Lask 2016 [1911].

Capitolo 3.

Cultura, storia e logica della storia in Windelband

1. Introduzione

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato la fase iniziale della produzione filosofica di Windelband, che corrisponde all'incirca al primo decennio della sua attività intellettuale. In questa sezione, e nella successiva, prenderemo invece in esame le opere della sua piena maturità. Con "maturità intellettuale" intendiamo il momento in cui il suo progetto filosofico assume una forma definita, cosa che avviene con la pubblicazione della prima edizione dei *Präludien* nel 1884. Questa data costituirà dunque il *terminus a quo* di questo e del prossimo capitolo. Ciò non significa che il suo pensiero si cristallizzi, ma che raggiunge una sistemazione concettuale sufficientemente stabile da fungere da punto di partenza per i lavori successivi, tra cui soprattutto la *Geschichte der Philosophie*, pubblicata tra il 1889 e il 1892.

L'esame della produzione matura di Windelband si soffermerà su tre nuclei concettuali – (1) il rapporto tra criticismo e idealismo; (2) la fondazione della distinzione nomotetico/idiografico; (3) la logica delle scienze storiche come indagine sul problema dell'irrazionale nella *Kultur*. Un'importante modello per il tracciato interpretativo seguito in questo lavoro – ossia lo scandaglio storico-funzionale dei nuclei concettuali hegeliani all'interno del programma neokantiano sud-occidentale – si trova in Heinrich Levy. Il suo contributo del 1927 *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit bes. Berücks. d. Neukantianismus*, seppur sia in alcune parti poco più che un abbozzo, tratteggia con chiarezza la costellazione dei "ritorni a Hegel" da parte di correnti filosofiche eterogenee, accomunate però dal bisogno di pensare la totalità concreta, quale forma immanente della significazione storica.

Levy osserva che anche in posizioni filosofiche in anti-hegeliane – come lo storicismo diltheyano, la fenomenologia husserliana, la *Kulturphilosophie* di Spranger o la sistematica neokantiana sud-occidentale – agisce un asse comune: la ricerca, di ispirazione hegeliana, di una funzione che agisca come struttura di connessione delle esperienze storiche e culturali. In tale chiave, la nozione hegeliana di *Geist* viene scomposta e riorientata: non più momento di un sistema della filosofia dello spirito, ma trama relazionale dei significati di vita (*Lebenseinheiten*) – ciò che Dilthey definirebbe "spirito oggettivo".

Levy qualifica la ricezione storica di Hegel con una formula suggestiva, ossia come *Widerspiegelung der kulturellen Bewegung*, riflesso speculare del movimento culturale in atto. L'interesse per Hegel, in questo senso, è sempre sintomatico: la filosofia diventa autoriflessione storica del tempo e sul tempo, e la *Hegelei* – vecchio termine denigratorio, ma ripreso con ironia da alcuni interpreti del secolo scorso¹ – non è che l'autocoscienza del *Geist* moderno che si esprime nella filosofia di Hegel e nelle sue reinterpretazioni successive.

Tuttavia, Levy non porta sino in fondo questa intuizione. Influenzato dal metodo neokantiano e ancorato a un impianto critico-trascendentale, egli riduce la *Hegel-Renaissance* a una *Kongruenz* formale tra linee di pensiero, trascurando le tensioni sistematiche e la portata speculativa dell'eredità hegeliana. L'unità delle "principali correnti" filosofiche diviene per lui una sintesi esterna, che cerca punti di convergenza tra logica del valore, filosofia della cultura e teoria dello spirito, ma senza tematizzare il passaggio decisivo già accennato: la possibilità di pensare la storicità come processo della ragione. Così, il concetto stesso di *Widerspiegelung*, che avrebbe potuto costituire una categoria forte per una fenomenologia della ricezione hegeliana, resta in Levy allo stato germinale².

Nondimeno, la traccia di Levy conserva una funzione indicativa. La sua ricostruzione manifesta una cifra comune alla filosofia tedesca a cavallo tra Ottocento e Novecento: l'oscillazione tra Kant e Hegel, tra fondazione normativa e pensiero della totalità, tra metodo critico e sistematicità speculativa. In questa zona liminare si colloca anche la riflessione di Windelband: anch'egli, come ricostruisce Levy, tematizza la totalità come problema della cultura, e anch'egli tenta una rifondazione della filosofia in chiave logico-normativa. Riguardo il rapporto tra Windelband e lo hegelismo si presentano per Levy ben tre motivi d'interesse, ossia 1) attraverso l'opera di storico della filosofia; 2) attraverso problemi propri della sua filosofia; 3) attraverso l'annuncio della rinascita dello hegelismo³.

Secondo l'interpretazione di Levy, Windelband si è cimentato in un confronto genuino e radicale con il pensiero di Hegel fino a formulare un programma di sviluppo dalla filosofia kantiana verso una metafisica dell'identità dello Spirito. La sua analisi filosofica si articola per Levy nel tentativo di compiere il difficoltoso transito teoretico dalla struttura critica kantiana all'orizzonte teleologico hegeliano, al fine di ricomporre l'unità tra fenomeno e noumeno (Hegel), o tra valoriale ed esistente, mantenendo però chiaro il ruolo di mediazione del soggetto (Kant). L'integrazione del dualismo kantiano in una totalità ricorda quella hegeliana, ma dall'altro lato Windelband mantiene l'articolazione critico-formale. Il concetto di *Geltung*, inteso come valore normativo e atemporale, è il cardine della scuola di Windelband, ma solleva questioni che restano aperte nel tentativo di conciliare l'idea di validità universale con il contesto storico-culturale della sua attuazione.

¹ Si vd. l'ampio numero di riferimenti presenti in Beyer 1967. A tale uso non era, inoltre, estraneo Adorno.

² Cfr. Beyer 1967, 71-72.

³ Levy 1927, 59.

Queste tensioni trovano per Levy la più chiara manifestazione sintomatica nel discorso accademico che Windelband tiene a Heidelberg nel 1912, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus*. Più avanti torneremo su questo scritto, ma occorre sin da ora osservare che qui Windelband esplora i limiti del proprio fenomenalismo, tentando di superare la separazione tra il dato fenomenico e una realtà ultima, non già per annullare la distinzione, bensì per riconoscerne il valore e il significato in un contesto più ampio. Possiamo osservare sia l'influenza dell'idealismo hegeliano, che spinge verso una sintesi ontologica e assiologica, sia l'impegno di Windelband a mantenersi nella scuola neocritica, fondata su un equilibrio fra la validità trascendente dei valori e il loro radicamento nelle esperienze storiche e culturali. A tal fine, egli critica la separazione kantiana tra filosofia teorica e pratica, che viene considerata insostenibile. Windelband spinge per una reinterpretazione del criticismo, che includa il regno della prassi e della realtà effettiva (*Wirklichkeit*), proponendo di superare il dualismo attraverso il «principio universalistico della filosofia pratica di Kant»⁴. Questo porta a un'apertura verso una possibile «metafisica dello Spirito»⁵, in cui i principi della ragione teoretica vengono riformulati come validi per la totalità della realtà.

Quest'ambiguità inficia anche la logica. Secondo l'articolazione logica di Windelband, le categorie devono essere comprese come relazioni riflessive tra coscienza e realtà, superando l'opposizione tradizionale tra unità e differenza. Sarebbe possibile su questo terreno un confronto-incontro tra la concezione kantiana delle categorie e una sintesi identitaria che richiama lo hegelismo. Tuttavia, il progetto windelbandiano rimane allo stadio di abbozzo, specialmente rispetto alla costruzione di una metafisica dell'identità. Sebbene ci sia l'apertura sopra esaminata verso l'integrazione di idee hegeliane, Windelband non abbandona l'ammonimento critico riguardo il carattere di limite irraggiungibile per il pensiero umano costituito dal postulato di un'unità ultima della realtà. In questa riflessione rimane ancora cruciale il concetto di *Geltung* come elemento anti-monistico, in contrasto con altre spinte del pensiero di Windelband⁶.

Possiamo infatti aggiungere all'analisi di Levy la considerazione che tra gli aspetti caratteristici della filosofia di Hegel in maggiore risonanza con dimensioni costitutive della storiografia di Windelband troviamo ad es. la dimostrazione che la storia della filosofia fa parte a pieno titolo della riflessione filosofica in senso proprio. Altrettanto analogo è il modo in cui Windelband prende posizione nel dibattito sul metodo che impegnò la filosofia e le *Kulturwissenschaften*, tra cui le nascenti scienze antropologiche e sociologiche, alla fine del XIX secolo⁷. La sua concezione è con-

⁴ Levy 1927, 61.

⁵ Levy 1927, 61.

⁶ Levy 1927, 60-61.

⁷ Si rinvia qui solo alla voce *Epistemologia delle scienze sociali* scritta da Hans Albert per l'edizione del 1993 dell'*Enciclopedia delle scienze sociali* e reperibile online a: [https://www.treccani.it/enciclopedia/epistemologia-delle-scienze-sociali_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/epistemologia-delle-scienze-sociali_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/)

traria a una bipartizione nel mondo della scienza. Egli sostiene infatti che vi è una pluralità di scienze, ma d'altra parte un unico approccio scientifico alla conoscenza. Per Windelband la distinzione tra le varie discipline non si fonda infatti su una differenza sostanziale degli oggetti indagati, bensì su una diversità di metodo, che tiene conto di diverse finalità d'indagine, all'interno di una concezione unitaria del sapere. Come vedremo in seguito, tali differenze metodologiche trovano tuttavia un fondamento nell'elemento soggettivo del diverso scopo conoscitivo. Le scienze nomotetiche, come ad es. la fisica e la chimica, mirano a formulare leggi generali attraverso l'identificazione di regolarità nei fenomeni naturali. Al contrario, le scienze idiografiche, come la storia e l'archeologia, si concentrano sulla comprensione di eventi unici e irripetibili, enfatizzando l'individualità dei fenomeni culturali e storici. Le discipline nomotetiche hanno la loro finalità nell'individuare e classificare i loro oggetti d'indagine sulla base delle caratteristiche comuni, mentre le scienze idiografiche si propongono di prendere in considerazione del loro oggetto d'indagine proprio quello che le rende quell'oggetto particolare, e non un altro.

In altri termini, il dualismo metodologico riflette un monismo ontologico: la classificazione delle scienze di esperienza (*Erfahrungswissenschaften*), che si occupano di elaborare scientificamente concetti a partire dall'esperienza, non si fonda su una *differentia specifica* tra gli oggetti di studio, bensì sull'ideale d'indagine, inteso in senso kantiano. Come evidenziato nei capitoli precedenti, il vero tema dell'indagine è identificare l'ambito specifico della filosofia. La filosofia si inserisce tra le scienze quale fondazione della legittimità delle loro conoscenze, come *Wissenschaftslehre*, nel senso del filone Fichte-Fischer-Zeller. Windelband distingue le scienze nomotetiche, orientate alla legge generale, da quelle idiografiche, rivolte alla comprensione dell'unico e irripetibile, proponendo una complementarità metodologica tenuta insieme dal collante dell'illuminazione valoriale, non ontologica *stricto sensu* (i valori non sono enti), mediata dal soggetto conoscente.

In questa architettura del sapere, la *Kultur* emerge come il campo d'azione privilegiato della ragion pratica (imprescindibile per il neokantismo sud-occidentale anche per il sapere teoretico) e, al contempo, il terreno in cui il problema del residuo irrazionale irriducibile a ogni conoscenza teoretica si manifesta con maggior forza. Per Windelband, infatti, la *Kultur* è l'insieme dei beni e delle istituzioni in cui la volontà umana ha impresso i propri valori e i propri fini. Le scienze idiografiche, o, in un'espressione non di Windelband ma qui calzante, "scienze della cultura" (*Kulturwissenschaften*), sono dunque chiamate a comprendere proprio questa sfera. Tuttavia, la scelta dei valori che orienta lo storico o il giurista non può essere dedotta da leggi universali e necessarie; essa affonda le sue radici in una decisione, in un atto della volontà che la ragione teoretica non può fondare completamente. È qui che Windelband riconosce un nucleo "irrazionale": non nel senso di "illogico" o "caotico", bensì come ciò che è *extra-logico*, ciò che precede la determinazione categoriale e non può essere ridotto a una legge nomotetica. Tale concezione, condivisa dal neokantismo sud-occidentale, sarà ripresa e variata da Lask, nella sua indagine sull'"eticizzazione del logico", e nella sua idea che esista una permanenza di irrazionale,

che è costitutivo al carattere valoriale. Rimanendo in Windelband, l'atto di valore che isola un evento storico come significativo è un atto di libertà che risponde a un dovere pratico, non a una necessità teoretica. La filosofia di Windelband, quindi, integra l'irrazionale, e lo pone come il presupposto stesso della *Kultur* e oggetto di studio per quelle scienze che si occupano di comprendere il singolare e l'irripetibile.

Vedremo il filo conduttore profondo dell'indagine di Windelband nella risposta alle concezioni positivista e materialista, maggioritarie in alcuni tratti del secondo Ottocento, che consideravano in maniera unilaterale come metodo scientifico quello proprio delle scienze naturali. Windelband si fa propugnatore di una filosofia della cultura e di un'analisi del sapere scientifico, considerate nel complesso della vita spirituale. Una delle sue concezioni fondamentali è quella che la filosofia sia la scienza critica dei valori universali, che indaga le norme su cui si fondano i giudizi logici, etici ed estetici. La peculiare interpretazione del criticismo propria della scuola badense implica già nella differenziazione delle scienze le basi della distinzione tra la validità oggettiva delle valutazioni e i giudizi di fatto propri delle scienze naturali. I giudizi pertengono, come già per Kant, alla stessa attività del pensare⁸, laddove

⁸ Per quanto non esaustivo, dato il carattere di nota, può essere utile qui un richiamo alla complessa concezione kantiana del giudizio. Il concetto di *Urteil* (giudizio) costituisce uno dei cardini del sistema critico: nella *Kritik der reinen Vernunft* il giudizio è l'atto mediante il quale le rappresentazioni (*Vorstellungen*) vengono unificate nella coscienza (KrV, A68/B93), e le sue forme logiche sono sistematizzate nella *Tafel der Urteile* che fonda la tavola delle categorie. Tale unità delle facoltà della coscienza è uno dei capisaldi del kantismo. Nella *Critica della Ragion Pura*, il giudizio ha la funzione di determinare l'esperienza attraverso l'applicazione di concetti a priori, che consentono di categorizzare e rendere intelligibile una molteplicità di fenomeni sensibili. Questo processo costituisce una sintesi operata dall'intelletto (*Verstand*), che organizza i dati dell'esperienza secondo principi di necessità e universalità, garantendo così la coerenza e l'oggettività della conoscenza. Nella prima *Critica* il giudizio è prevalentemente determinante (*bestimmendes Urteil*). Il giudizio determinante applica concetti a priori già dati, assicurando l'oggettività e la necessità dell'esperienza fenomenica attraverso lo schematismo trascendentale (cfr. KrV, A137/B176). In questa prima *Critica*, dunque, la capacità di giudizio (*Urteilstkraft*) resta subordinata all'intelletto (*Verstand*), avendo un ruolo eminentemente applicativo. Il giudizio applica quanto già dato per strutturare l'esperienza sensibile, seguendo le categorie, che comprendono aspetti come quantità, qualità, relazione e modalità. Ogni giudizio contribuisce alla costruzione di una conoscenza sistematica e oggettiva del mondo fenomenico grazie alle categorie (schematismo). Esso ha quindi un ruolo subordinato all'intelletto e si limita a gestire l'applicazione di concetti già definiti, senza implicare una ricerca attiva di principi nuovi. In questo senso, la *Urteilstkraft* è la capacità dell'intelletto di assicurare che il processo di giudizio sia conforme alle regole a priori nell'organizzare l'esperienza. Con la *Kritik der Urteilstkraft*, Kant introduce invece la dimensione riflettente (*reflektierende Urteilstkraft*), che non si limita a assumere il molteplice sotto concetti prestabiliti, ma cerca il principio stesso dell'unità in assenza di leggi date a priori (KU, V, 179 che possano determinare l'esperienza in modo oggettivo e universale, il che costituisce, a ben vedere, la grande maggioranza dei casi). È in questa funzione che il giudizio diviene facoltà mediana tra natura e libertà, svolgendo un ruolo di mediazione sistematica nel pensiero critico. Nei giudizi estetici il bello è pensato *als ob* fosse oggettivo, pur fondandosi su un sentimento soggettivo di armonia (KU, §9); nei giudizi teleologici la natura è interpretata *als ob* fosse finalisticamente organizzata (KU, §67): una prospettiva non giustificabile empiricamente, ma necessaria per attribuire un senso coerente al mondo naturale come sistema organico, in senso

le valutazioni richiedono una coscienza indirizzata verso un valore, il che comporta che tale valore deve essere in primis conosciuto, e in secundis riconosciuto⁹. L'atto valutativo comporta pertanto due momenti impliciti – ma da porre in evidenza – nell'attività del soggetto valutante: la sua appartenenza comunitaria a un quadro di valori condivisi e la sua capacità individuale di render conto dei valori nel singolo oggetto culturale. Nel corso del capitolo si darà conto di entrambi ed emergerà che quest'ultimo punto costituisce un *experimentum crucis* della teoria dei valori di Windelband. Essa, come ogni dualismo (sia pure, come visto, molto “moderato”), si trova di fronte, come compito, il cimento della traslazione dei valori dallo *zeitlos Gelten* all'analisi storica¹⁰. In altri termini essa deve mostrare quali valori e problemi siano di volta in volta presenti negli effetti dell'oggettivarsi storico dell'attività umana.

2. *Dalla psicologia al normativismo: l'evoluzione del pensiero di Windelband*

Le riflessioni avviate da Windelband nel primo decennio della propria attività portano nei primi anni '80 alla distinzione fra il metodo genetico, che si occupa di rinvenire gli assiomi nel pensiero esistente, e il metodo critico, che ne dimostra la validità teleologica. Tale suddivisione, elaborata in *Kritische oder genetische Methode?* (1883), gli permette di prendere le distanze tanto dall'idealismo hegeliano, quanto dallo psicologismo empiristico e dallo storicismo, incapaci di cogliere il carattere

soggettivo. In tal modo, la *Critica del Giudizio* tenta di colmare la frattura tra il determinismo meccanicistico della *Critica della Ragion Pura* e la libertà morale delineata nella *Critica della Ragion Pratica*. La *Urteilkraft* riflettente funge da principio unificante tra questi due domini, permettendo la costruzione di un'immagine del mondo che integri sia la necessità naturale sia la libertà umana (cfr., tra la letteratura sterminata sul tema, almeno Allison 2001, Guyer 1997, Longuenesse 2001).

⁹ L'atto valutativo richiede infatti altri due atti – un intelletto che interpreti i dati empirici e la ragione che riconosca in essi i valori. Nel saggio *I giudizi di valore nella filosofia moderna*, Benedetto Croce offre un'interpretazione della distinzione propria di Windelband (ma con salde radici nella logica di Lotze) tra giudizi e valutazioni (o “giudizi di valore”, secondo la sua terminologia) alla luce della propria personale reinterpretazione di Hegel, che andava sviluppando al termine del primo decennio del Novecento. In questo breve scritto, Croce sostiene che occorrerebbe parlare di “espressioni di valore” (Croce 1967 [1913], 394-396) in quanto si tratta di giudizi che pertengono soltanto la sfera estetica, o comunque non teoretica. Egli inoltre sostiene che non può esistere una tavola dei valori, a meno che non si pretenda con essa di sintetizzare tutta la filosofia (Croce 1967 [1913], 400). Il suo neohegelismo conviene alla fine che le valutazioni pertengono alla sfera del dover essere, laddove esiste invece soltanto il reale (Croce 1967 [1913], 402). Tale scissione tra essere o reale, e dover essere, è totalmente da cassare per Croce, tanto che lo stesso Hegel subisce, a proposito della propria teoria dell'errore, la critica di aver indebitamente reinserito un elemento di dover essere distinguendo il razionale dal puramente empirico (Croce 1967 [1913], 404-405). È significativo che Lask aveva usato la medesima argomentazione nella sua *Antrittsvorlesung* del 1905 per una finalità opposta a quella crociana, quella di rivendicare il collocamento di Hegel nell'ambito della filosofia dei valori.

¹⁰ Il problema attraversa come un fiume carsico tutta l'*Einleitung in die Philosophie*, in particolare Windelband 1920 [1914], 246-257; 338 e sgg.

universale dei valori¹¹. L'unità dei valori della ragione, per Windelband, non è una datità sperimentale, bensì un postulato aperto all'indagine critica. Questo lo porta a discostarsi dalle interpretazioni empiristiche del kantismo, come quella di Ernst Laas, che riduceva la "coscienza in generale" (*Bewusstsein überhaupt*) kantiana a una mera astrazione necessaria per la scienza¹².

Con queste ferme basi teoriche, Windelband dimostra che fondare un concetto di norma su criteri puramente empirici condurrebbe inevitabilmente a riconoscere la validità dell'intero fattuale. Quindi, il relativismo si confuta da sé: esso si basa proprio su quelle stesse norme epistemiche e assiomi logici che tenta, invano, di mettere in discussione.

Laas, nella sua recensione ai *Präludien*, accusa Windelband di reintrodurre elementi metafisici nella sua teleologia sulla scia del suo maestro Lotze¹³. La risposta di Windelband a questa critica è che la sua teleologia non è di natura metafisica, bensì critica e normativa. Lo scopo che si propone non è spiegare la realtà attraverso finalità intrinseche, ma piuttosto rendere evidente la validità delle norme che guidano il pensiero umano¹⁴. Osservano a tal proposito Hartung e Bohr che la teleologia windelbandiana mira a fare da giustificazione normativa delle leggi del pensiero e dell'azione, ritenendo di differenziarsi nettamente dall'idealismo dogmatico dei sistemi prekantiani¹⁵.

Nel 1881, in occasione del centenario della pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, Windelband illustra la sua concezione normativa della filosofia. Nel discorso *Immanuel Kant*, egli afferma che esistono solo due sistemi filosofici: quello di Socrate (e in sostanza anche di Platone e Aristotele) e quello di Kant¹⁶. Di

¹¹ R. Lanier Anderson 2005 sottolinea come, alla fine dell'Ottocento, il neokantismo sviluppò un forte antipsicologismo, sostenendo che la normatività dovesse basarsi sull'a priori, distinto dall'innatismo psicologico. Hermann Cohen e Hermann Lotze, pur con approcci diversi, contribuirono a questa distinzione. Dopo il 1875, Windelband adottò questa prospettiva, affermando che le norme, per essere universalmente valide, dovevano fondarsi sull'a priori, rafforzando così la distinzione tra norme e leggi naturali nel suo metodo critico.

¹² Ernst Laas insegnò a Strasburgo fino alla sua morte nel 1885, quando Windelband era già presente nella medesima università. I tre volumi della sua opera principale *Idealismus und Empirismus*, in cui ricostruiva queste due tendenze nella storia della filosofia, parteggiando per l'empirismo, uscirono tra il 1879 e il 1884.

¹³ La recensione (Laas 1884) apparve nella «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie».

¹⁴ La risposta di Windelband (Windelband 1884) fu pubblicata alle pp. 161-169 dei «Philosophische Monatshefte», col titolo *Ueber den teleologischen Kriticismus*. La polemica si inserisce con tutta probabilità anche nel contesto di una cattiva relazione tra i due colleghi, se si prende sul serio la definizione che Windelband affida a una lettera al solito Jellinek, in cui definisce Laas «un positivista dei più infimi ranghi» (Wilhelm Windelband an Georg Jellinek, 22.3.1883, riportata in Bohr e Hartung 2020, 261).

¹⁵ Bohr e Hartung 2020, 171-173.

¹⁶ Windelband 1881, 107. Per i saggi di Windelband inclusi nei *Präludien* si userà nel resto del capitolo e nei successivi l'edizione apparsa per i tipi Meiner nel 2021 e curata da Jörn Bohr e Sebastian Luft; tuttavia, si indicherà al fine della chiarezza nell'esposizione storica l'anno di prima pubblicazione del saggio o del discorso di volta in volta citato.

conseguenza, questa affermazione mostra che, per Windelband, il sistema kantiano è l'unico veramente rilevante per la filosofia moderna. Kant rappresenta la svolta fondamentale che ha permesso alla filosofia di distaccarsi dalle concezioni metafisiche tradizionali, ponendo le basi per una scienza critica dei valori universali. In questa sede, Windelband definisce l'opera kantiana come il "libro fondante" della filosofia tedesca, sottolineando la sua rilevanza storica e filosofica.

Windelband sostiene che Kant ha inaugurato una nuova era del pensiero, rompendo con l'eredità intellettualista della Grecia classica, che si basava sulla fede nella capacità della ragione di rivelare l'essenza del mondo. Questo concetto di intellettualismo greco, un approccio alla conoscenza che si basa sulla convinzione che il sapere possa fornire un'immagine completa e adeguata del mondo, considererebbe la realtà interamente comprensibile attraverso il logos, la razionalità, che governa sia i processi conoscitivi sia la struttura del reale¹⁷. Windelband fa notare che una tale visione si basa su un carattere riproduttivo del sapere¹⁸. Questo approccio è visto come non produttivo, in quanto si limita a riprodurre l'eterna struttura della ragione universale senza apportare alla realtà nuove interpretazioni o comprensioni¹⁹.

Il criticismo di Kant cassa l'intellettualismo greco, dimostrando l'insostenibilità di una concezione della conoscenza come mera riproduzione dell'essere. Dopo Kant è insostenibile ritenere la conoscenza un rispecchiamento ingenuo della realtà, e la ragione umana ha dei limiti intrinseci che deve considerare²⁰. Un concetto di verità come adeguatezza della rappresentazione alla cosa è contraddittorio²¹. Windelband mette in luce come la filosofia kantiana abbia ridefinito i limiti della ragione e della conoscenza. L'approccio genealogico adottato nel confronto tra Socrate e Kant permette di mettere in luce le continuità e le discontinuità nel pensiero filosofico europeo, contribuendo a una comprensione più approfondita della transizione dal razionalismo classico al criticismo moderno, un passaggio cruciale per il neokantismo²².

Windelband sostiene che Kant sconvolse questa fiducia nella ragione spiegando che essa non può oltrepassare i limiti dell'esperienza e separando la moralità e l'estetica dalla ragione teorica. Il sistema kantiano, secondo Windelband, mira a determinare i principi fondamentali della scienza, dell'arte e della moralità, stabilendo que-

¹⁷ «Il pensiero dei Greci rimase fedele al presupposto secondo il quale "mediante il sapere si possa ottenere un'immagine compiuta del mondo che restituisca interamente (*restlos*) la realtà". La realtà in tutte le sue dimensioni è pervasa da quella medesima razionalità che governa i processi conoscitivi e proprio la corrispondenza del logos oggettivo al logos soggettivo a garantire la possibilità di una conoscenza vera» (Morrone 2025, 333).

¹⁸ Windelband 1881, 109.

¹⁹ «La concezione riproduttiva del conoscere determina in secondo luogo un carattere evidentemente non produttivo del sapere che è chiamato appunto a riprodurre la struttura eterna della ragione universale. La conoscenza della verità si limita a riportarla alla piena coscienza dallo stato di latenza in cui essa giace» (Morrone 2025, 342).

²⁰ Resta da indagare la similitudine di un tale schema interpretativo con quello di Schopenhauer e del Nietzsche della *Nascita della tragedia*.

²¹ Morrone 2025, 333 e sgg.

²² Morrone 2025, 334-335.

ste fondamenta nell'esperienza e nell'autonomia della ragione. Inoltre, Windelband enfatizza il debito della filosofia kantiana con le scienze matematiche moderne, riconoscendo in quest'ultimo un approccio rivoluzionario rispetto alla tradizione greca.

Quest'ultima aveva infatti un ideale di matematizzazione che non veniva limitato allo studio dei fenomeni. E difatti, operando un'analogia, e criticando il positivismo, Windelband sostiene che il pensiero greco aveva una visione ingenua della scienza, poiché non riconosceva le condizioni intellettuali necessarie per la sua possibilità²³. Secondo Windelband, la filosofia non può essere ridotta alle scienze poiché essa deve indagare le condizioni fondamentali della conoscenza scientifica e portarle a consapevolezza.

Nello stesso saggio Windelband delinea il nucleo della filosofia kantiana come centrato sulla questione della relazione tra le rappresentazioni a priori e i loro oggetti²⁴. Tuttavia, sottolinea che il pensiero di Kant mutò col tempo, spostando l'attenzione dalla corrispondenza tra rappresentazioni e oggetti alla conformità delle rappresentazioni con le regole. Così, per Kant, gli oggetti si rivelano essere «regole determinate per unire le rappresentazioni»²⁵, un concetto che Windelband considera essenziale per comprendere l'originalità e l'importanza della filosofia kantiana.

In questo quadro, Windelband introduce il suo concetto di norma. Per lui «una regola» e «una norma» sono termini essenzialmente sinonimi. L'analisi della verità in termini di regole equivale a quella in termini di norme. La nuova concezione normativa della verità appare si concretizza nel principio generale della verità quale la normatività del pensiero.

I concetti di «norma» o «normatività» avevano precedenti negli scritti di Lotze, Herbart e Sigwart, e, come visto, li aveva già usati anche Windelband nei lavori degli anni precedenti. Originale è l'importanza centrale che attribuisce al concetto di normatività in filosofia, rendendo questa una scienza delle norme, che ha il compito di determinare le norme fondamentali che conferiscono valore a tutte le sfere dell'attività umana, sia essa pensare, volere o sentire. Ci sono norme fondamentali non solo nella scienza ma anche nella moralità e nell'arte. Ci sono quindi tre parti della filosofia: scienza, etica ed estetica.

Queste norme, però, quale status ontologico hanno? Dove esistono e da dove provengono? Windelband afferma che Kant rifiutò in maniera saggia di rispondere a tali questioni: «Kant rifiutò qualsiasi interpretazione metafisica di queste regole»²⁶. Windelband insiste sullo status strettamente immanente della filosofia di Kant, il cui intento è di rimanere fermamente entro i limiti dell'esperienza. Il tentativo di rispondere a tali domande fu invece l'impresa dell'idealismo speculativo.

Rinunciando a ogni speculazione metafisica, Windelband allontana in maniera deliberata e netta la filosofia dalla sua funzione tradizionale di visione del mondo²⁷.

²³ Windelband 1881, 121.

²⁴ Windelband 1881, 122.

²⁵ Windelband 1881, 123.

²⁶ Windelband 1881, 125.

²⁷ Windelband 1881, 127.

Egli sostiene con enfasi che il compito di Kant non era fornire una “visione del mondo” (*Weltbild*) ma una teoria della “coscienza normale” (*das normale Bewußtsein*), cioè la coscienza in quanto si conforma alle norme²⁸.

Su pochi temi Windelband ha oscillato, tuttavia, tanto quanto sulla necessità e il valore di una visione del mondo. Come allievo di Lotze, era cresciuto credendo nella necessità della metafisica. Del resto nei suoi primi scritti essa faceva parte integrante della sua epistemologia. Nei suoi ultimi anni, come vedremo nel capitolo 4, tornerà sui suoi passi, riaffermando la necessità e l'importanza della metafisica come uno dei compiti legittimi della filosofia. Ciò che infatti distingue la filosofia di Kant da un positivismo senz'anima, come Windelband sosterrà a inizio Novecento, è proprio il fatto che essa fornisce una visione del mondo completa. A quel punto nel canone della scuola sud-occidentale ci sarà posto per la “visione del mondo di Kant”²⁹.

L'esito ultimo della rivoluzione filosofica di Kant, ritiene Windelband, è che ha rovesciato il modo tradizionale di concepire la conoscenza come “lo specchio della natura” (*Spiegel der Welt*)³⁰. La metafora descrive le rappresentazioni quali immagini di oggetti a cui corrispondono, proprio come un'immagine nello specchio corrisponde al suo originale. Determiniamo se le rappresentazioni sono vere o false confrontandole con i loro archetipi, che sono oggetti esistenti indipendentemente da esse. La rivoluzione kantiana sposta il criterio della conoscenza dall'oggetto all'interno del soggetto stesso, risiedendo nella norma fondamentale per organizzare le sue rappresentazioni³¹.

Normen und Naturgesetze, del 1882, è un altro tassello del mosaico degli scritti sul concetto di norma ed esplora la distinzione tra norme e leggi di natura, un fondamento della filosofia neocritica. Windelband sostiene che, sebbene le norme si radichino nelle leggi naturali, esse possiedono un'irriducibile forza normativa. Le

²⁸ Windelband 1881, 126.

²⁹ Vedremo nell'ultimo capitolo che *Kants Weltanschauung* è infatti il titolo di un'opera del 1914 di un allievo di Windelband e Rickert, ossia il già ricordato Richard Kroner.

³⁰ L'espressione si trova a Windelband 1881, 117, al termine di una ricostruzione storica della teoria del rispecchiamento nella filosofia greca.

³¹ Frederick Beiser insiste sul punto qui esposto della rottura con l'idea della filosofia come “specchio della natura”, e con la sua sostituzione con la metafora della normatività, che cambia il perno sull'analisi critica delle condizioni della conoscenza. Sostiene Beiser 2014b, 22 che Windelband, a differenza di quanto dirà Richard Rorty, pone questa trasformazione con Kant, o almeno con la sua interpretazione di Kant. Richard Rorty colloca in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) invece questa rottura in modo più deciso nel XX secolo, con l'emergere di correnti filosofiche che rifiutano il fondazionalismo e la concezione della conoscenza come rispecchiamento fedele della realtà esterna. Rorty sostiene che «una volta che la conversazione sostituisce il confronto, la nozione della mente come “specchio della natura” può essere scartata». Occorrerebbe un dibattito molto più ampio su quando la filosofia abbia cominciato a distaccarsi dal modello rappresentazionale. In questa sede dobbiamo limitarci a dire al riguardo che Rorty vede questo processo culminare solo con l'avvento di filosofie come quelle di Wittgenstein, Heidegger e Dewey, laddove però è evidente che nell'interpretazione di Rorty un approccio di tipo fondazionalista come quello kantiano è ancora pienamente integrato in tale modello. L'affermazione di Beiser sembra pertanto fuori bersaglio.

norme non sono un insieme coestensivo con le leggi naturali, ma costituiscono un loro sottoinsieme, caratterizzato dalla sua validità universale e necessaria. Windelband cerca di stabilire la filosofia come una scienza autonoma e critica, capace di riflettere sui valori universali e di giustificarli attraverso un metodo teleologico. La sua distinzione tra metodo critico e metodo genetico è fondamentale per comprendere il suo “criticismo teleologico” e la sua visione della filosofia come scienza dei valori universali.

Egli sviluppa la sua discussione in termini strettamente logici, iniziando con una spiegazione dettagliata della differenza tra i metodi induttivi e deduttivi. Entrambi i metodi, sostiene, presuppongono certi principi o assiomi di base, in termini kantiani “principi sintetici a priori”, ma per aggirare le controversie intorno a tale dottrina, Windelband preferisce usare “assioma”. Egli definisce quindi la filosofia come la scienza degli assiomi. La logica determina gli assiomi delle scienze, l'estetica gli assiomi dell'arte e l'etica gli assiomi della moralità. Il compito principale della filosofia è mostrare «la validità degli assiomi»³².

La distinzione tra norme e leggi naturali, formulata in *Normen und Naturgesetze*, è un presupposto della distinzione tra il metodo critico e quello genetico osservata nel saggio a essi dedicato. La preoccupazione centrale del metodo genetico è determinare un tipo specifico di leggi, cioè quelle che spiegano perché le persone adottano gli assiomi su basi psicologiche e storico-culturali. L'interesse principale del metodo critico, tuttavia, è determinare un tipo specifico di norma, cioè quella che prescrive come raggiungiamo certi fini. La differenza tra questi metodi segue anche la distinzione tra giudizio e valutazione.

Windelband mostra le limitazioni del metodo genetico, che si basa sulla spiegazione causale delle credenze, e sostiene che solo il metodo critico, che si concentra sulla validità normativa degli assiomi, è caratteristico della filosofia. Tuttavia, ammette che il filosofo critico deve affrontare il problema di come distinguere i fini universali dai gusti e dalle opinioni individuali o culturali. Questo problema è centrale per evitare il rischio del relativismo, che Windelband vede come una minaccia alla validità universale delle norme filosofiche.

La filosofia deve valutare o giudicare gli assiomi, ma, poiché sono alla base di ogni prova, gli assiomi non possono essere provati essi stessi. Non possiamo valutarli o giudicarli perché farlo presuppone già la loro validità. Tuttavia, questi assiomi hanno una certezza immediata, un'evidenza che non richiede prova o dimostrazione. Il compito della filosofia, afferma Windelband, non è provare (*beweisen*) ma mostrare (*aufweisen*) questa certezza immediata, porre questa evidenza davanti ai nostri occhi³³.

La filosofia può mostrare questa certezza immediata in due modi. Può rivelare la “validità fattuale” (*tatsächliche Geltung*) di questi assiomi mostrando come sono incorporati nelle pratiche della vita quotidiana³⁴, rivelando come sono coinvolti in

³² Cfr. Windelband 1883, 358.

³³ Windelband 1883, 355.

³⁴ Windelband 1883, 359.

tutti i nostri modi di pensare, sentire e agire; oppure può rivelare la loro “necessità teleologica” mostrando come l'accettazione di questi assiomi sia necessaria per raggiungere certi fini. La prima procedura configura il metodo genetico; la seconda il metodo critico. Per il metodo genetico, gli assiomi sono modi effettivi di comprendere, sentire e agire; per il metodo critico, tuttavia, non sono affatto fatti, ma norme. Le norme prescrivono mezzi per fini; ci dicono cosa dovremmo fare affinché il nostro pensiero sia vero, il nostro volere morale, e il nostro sentire afferri il bello. La giustificazione ultima per loro è che si dimostrano essere mezzi efficienti e necessari per raggiungere questi fini.

Windelband ritiene che solo il metodo critico sia caratteristico della filosofia. Il metodo genetico pertiene alle regioni delle scienze empiriche. Coloro, come i positivisti o i materialisti, che vogliono spingere la filosofia nella direzione delle scienze empiriche presumono che essa abbia un metodo genetico. Ma se la filosofia volesse seguire questa direzione, Windelband sostiene, rinuncerebbe alla validità degli assiomi, alla loro pretesa di valore universale e necessario. Il metodo genetico può solo mostrare che gli assiomi sono “validi di fatto”, cioè mostra il modo in cui le persone li adottano nelle pratiche della loro vita quotidiana, come li assumono di fatto nelle scienze, nelle arti e nella moralità. Tuttavia, ciò che accade di fatto non può essere la base di un principio universale e necessario. Ciò che viene creduto o assunto è valido solo per un certo tempo e luogo, e anche se tutti lo credono sempre, non dimostra comunque che sia vero. Il metodo genetico termina con una teoria causale sull'origine delle credenze, mostrandole come il risultato necessario della psicologia e della storia culturale; ma questa necessità causale non prova nulla sulla validità, poiché si applica tanto alle credenze invalide quanto a quelle valide.

Windelband riconosce la grandezza di Fichte nel formulare un sistema teleologico delle azioni razionali, ma critica la sua *Wissenschaftslehre* per aver cercato di dedurre ogni singola azione dalla semplice determinazione del fine ultimo. Questo approccio, secondo Windelband, rende il sistema di Fichte eccessivamente rigido e lo limita nella sua applicazione pratica. Egli critica inoltre il sistema dialettico di Hegel, in particolare l'idea che la natura si “superi” attraverso un processo dialettico. Questa concezione è afflitta da una sovrapposizione eccessiva della metafisica sulla realtà naturale. La natura non produce la razionalità come un'emanazione progressiva di se stessa, come suggerisce Hegel, ma piuttosto contiene già in sé la possibilità della razionalità, che emerge tramite l'evidenza delle norme che l'uomo riconosce³⁵.

Il relativismo, che nega l'esistenza di assiomi universali e necessari, rappresenta un altro obiettivo critico di primo piano per Windelband, perché mina la possibilità stessa della filosofia. Windelband ritiene, infatti, che il relativismo radicale sia insostenibile poiché auto-contraddittorio: presuppone regole universali per negare la validità universale. Egli argomenta che, nel tentativo di dimostrare la sua posizione, il relativista si contraddice, confermando proprio ciò che vuole negare. Così, Win-

³⁵ Windelband 1883, 380 e sgg.

delband riafferma la necessità di fondamenti stabili per la conoscenza e la filosofia³⁶. Windelband è diretto su questo punto: non c'è dialogo possibile con i relativisti. Ammette che il metodo critico si basa sulla fede in fini universalmente validi. Chi non condivide questa fede, secondo lui, dovrebbe semplicemente "restare a casa", poiché la filosofia critica non può offrirgli nulla³⁷.

La difficoltà più seria che affronta il metodo critico è spiegare come l'individuo venga a conoscere il punto di vista della coscienza normale. C'è un pericolo, che Windelband ammette pienamente, che l'individuo confonda le sue opinioni individuali, desideri e gusti empirici con norme universali e necessarie. Lo stesso problema appare a un livello culturale più generale quando una particolare nazione o popolo eleva i propri costumi a norme universali, come se dovessero essere vincolanti per tutti. Era il preciso scopo del metodo genetico smascherare questo tipo di universalità e necessità apparente, mostrando come ciò che sembra universale e necessario in realtà derivi da un particolare popolo in un particolare tempo. Questo ci conferma nella nostra interpretazione di un Windelband che non ha una visione storicista, bensì storicizzata, della filosofia. La necessità teleologica non dice nulla sul fattualmente esistente, non si può dedurre da essa alcuna ipotesi certa sul quanto empiricamente si verifica³⁸. Si potrebbe quasi dire *à la* Hegel che la mutabilità del divenire mostra l'esigenza di un ordine superiore. Il filosofo evita ipostasi fallaci, evita di trasformare le proprie opinioni private, o i costumi e le mode della propria cultura, in leggi universali per tutta l'umanità in quanto conosce i fini generali della scienza (acquisire conoscenza), della moralità (fare il bene) e dell'estetica (sentire il bello). Il filosofo critico non può semplicemente intuire i principî universali e necessari della ragione. Per conoscere questi principî, deve vedere come sono incarnati in modi particolari di pensare, agire e sentire³⁹. Proprio come il linguista conosce le regole della grammatica osservando come le persone parlano effettivamente, così il filosofo critico conosce le norme della logica, dell'estetica e dell'etica osservando come le persone pensano, sentono e agiscono effettivamente. La costruzione teleologica richiede non solo la determinazione dei fini, ma anche la considerazione del materiale in cui questi fini devono essere realizzati. Windelband chiarisce che la considerazione del materiale serve solo a scoprire i principî della ragione, non a giustificarli. Tuttavia, rimane il problema di come individuare questi principî nel vasto insieme di modi di pensare e agire. La distanza tra "essere" e "dovere", tra leggi naturali e norme, persiste come una questione irrisolta.

L'argomentazione di Windelband riguardo al relativismo ha due componenti. La prima è l'idea che la validità normativa non possa essere giustificata empiricamente. Questa idea risale alla critica di Kant a Hume e costituiva un *topos* fermamente stabilito nella letteratura neokantiana dell'epoca. Kant aveva criticato Hume a pro-

³⁶ Windelband 1883, 366.

³⁷ Windelband 1883, 371.

³⁸ Windelband 1883, 360-361.

³⁹ Windelband 1883, 363.

posito della giustificazione delle leggi causali e, più in generale, della conoscenza a priori. Hume da empirista, sosteneva che tutta la conoscenza deriva dall'esperienza sensibile e che i principi causali – come l'idea che ogni evento debba avere una causa – non sono giustificati razionalmente, ma sono semplicemente abitudini mentali formate dall'osservazione ripetuta di eventi simili. Windelband riprende questa critica kantiana per sostenere che la validità normativa non può essere giustificata empiricamente, poiché un approccio puramente empirico porterebbe alla conclusione relativista che tutte le affermazioni normative siano ugualmente valide, in virtù della loro accettazione empirica. Dal punto di vista dell'accettazione empirica, infatti tutte le affermazioni normative appaiono ugualmente giustificate⁴⁰.

Windelband evidenzia inoltre come il metodo genetico conduca al relativismo, se privo della necessaria fondazione trascendentale. A causa della variazione culturale e interna alle culture riguardo agli assiomi accettati, il metodo genetico non può stabilirne la validità universale. Windelband afferma che «l'universalmente valido non può essere trovato né per confronto induttivo di tutti gli individui e i popoli né per deduzione dall'«essenza» dell'uomo»⁴¹. Inoltre, la psicologia, che non distingue tra credenze vere e false, non può determinare quali norme siano universalmente valide. Di conseguenza, per il metodo genetico tutti i giudizi normativi e tutte le credenze sono ugualmente giustificati, e questo conduce al relativismo. Se si cerca di giustificare la validità normativa empiricamente, si rimane con la pari validità di tutte le affermazioni normative. Kant, invece, criticava questa posizione sostenendo che la conoscenza empirica da sola non può giustificare l'universalità e la necessità dei principi come la causalità. Egli introduceva l'idea che esistono conoscenze a priori – cioè indipendenti dall'esperienza – che sono necessarie per rendere possibile la stessa esperienza. Per Kant, le leggi causali non sono semplici abitudini mentali, ma principi necessari che la mente umana impone alla realtà per poterla comprendere e organizzare. In questo modo, Kant cercava di giustificare la validità normativa delle leggi causali e di altri principi logici e matematici, sostenendo che non possono essere derivati esclusivamente dall'esperienza, ma devono avere una base a priori.

Sebbene Windelband eviti di attribuire uno status metafisico all'a priori trascendentale e tratti la distinzione tra il normativo e il naturale come puramente discorsiva, pone un'enfasi particolarmente forte su questa distinzione. Windelband riprende da Lotze la distinzione tra il normativo e il naturale, sottolineando che le norme non possono essere ridotte a semplici fatti empirici, ma richiedono una giustificazione filosofica autonoma⁴². Questa distinzione diventa centrale nella sua concezione della filosofia, che egli vede come un'indagine sui principi fondamentali che guidano la conoscenza, l'etica e l'estetica, distinguendo chiaramente tra ciò che è (*quaestio facti*) e ciò che dovrebbe essere (*quaestio juris*). Dall'inizio degli anni '80 dell'Ottocento, Windelband afferma ripetutamente che è essenziale per la filosofia mantenere que-

⁴⁰ Windelband 1883, 365.

⁴¹ Windelband 1883, 365.

⁴² Lotze 2010 [1874], 175 e sgg.

sto confine. Secondo Windelband, l'attenzione della filosofia non è verso la *quaestio facti* ma verso la *quaestio juris*⁴³. Sebbene la filosofia sia una scienza, e non una *Weltanschauung*, è in realtà un'indagine di secondo ordine che si occupa dell'indagine e della giustificazione delle norme o assiomi fondamentali che governano il comportamento umano nei domini dell'epistemologia, dell'etica e dell'estetica.

A quest'altezza della sua produzione, il pensiero di Windelband potrebbe essere sintetizzato con una frase rinvenibile in un saggio del 1882, che nel 1884 colloca come apertura dei suoi *Präludien*, ossia *Was ist Philosophie?*, sul quale ci soffermeremo tra poco in modo ampio:

La storia del nome della filosofia è la storia del significato culturale della scienza⁴⁴.

Was ist Philosophie? è una sorta di manifesto della filosofia di Windelband. In questo testo egli formula il programma di una filosofia che assume il compito specialistico di «scienza critica dei valori universalmente validi»⁴⁵ e «scienza della coscienza normale»⁴⁶. Questa scienza indaga la coscienza empirica per individuare la validità universale normativa. In questo contesto, Windelband rielabora il concetto kantiano di “coscienza in generale”, considerandolo un postulato necessario per la validità oggettiva della conoscenza.

In *Was ist Philosophie?* i principali temi della produzione matura di Windelband sono collegati: l'interesse storico-filosofico, l'interesse storico-culturale e la ricerca di una collocazione della filosofia all'interno della scienza. Windelband sostiene, come appena visto, che per “filosofia” si è definita la riflessione sul ruolo culturale della scienza nella storia dell'umanità. Cerchiamo di illuminare il senso di quest'affermazione nel contesto dei saggi raccolti nella prima edizione dei *Präludien*.

Windelband riflette in questa sede sull'origine della crisi di obsolescenza della filosofia in una maniera che differisce da quella dei suoi predecessori. Per Windelband tale situazione culturale non è il risultato del crollo dell'idealismo speculativo nel XIX secolo, come pensavano Zeller o Meyer, ma l'esito di un processo che ha inizio già con il generale scetticismo per la metafisica nel XVIII secolo. Dopo che la filosofia dichiarò la sua indipendenza dalla teologia durante il Rinascimento, essa concepì il suo compito caratteristico come la metafisica, una teoria universale dell'essere o “la scienza complessiva del cosmo” (*die Gesamtwissenschaft vom Weltall*). Ognuna delle nuove scienze empiriche rivendicava la conoscenza di una parte speciale del mondo, ma la filosofia trovò la sua *Beruf* unica nella metafisica, che sarebbe stata una conoscenza del mondo nel suo insieme.

Windelband riassume la situazione della filosofia in modo icastico: «la filosofia è come Re Lear, che ha dato tutti i suoi beni ai suoi figli, e che ora deve essere gettato

⁴³ Windelband 1882b, 30.

⁴⁴ Windelband 1882b, 25 [*die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft*].

⁴⁵ Windelband 1882b, 32-33.

⁴⁶ Windelband 1882b, 46.

in strada come un mendicante»⁴⁷. Sebbene sembri puramente storico, il resoconto di Windelband costituisce una critica ai suoi predecessori neokantiani. A differenza di Fischer, Zeller e Bona Meyer, Windelband non pensa che la soluzione a questa crisi risieda semplicemente nell'epistemologia; per lui, l'epistemologia è parte del problema piuttosto che della soluzione, perché ha creato la crisi minando la metafisica. La filosofia non può risolvere la sua crisi se diventa «una teoria della conoscenza», cioè «un'indagine sulla natura della scienza, il processo della conoscenza»⁴⁸. Questo significa che la proposta neokantiana di trasformare la filosofia in epistemologia non può essere sufficiente; dobbiamo andare oltre per specificare che tipo di epistemologia abbiamo in mente, ossia integrare la riflessione *erkenntnistheoretisch* in un progetto culturale complessivo.

Sebbene Fischer e Zeller avessero già notato nelle loro analisi i debiti di Kant verso la tradizione epistemologica di Descartes, Locke e Hume, ad avviso di Windelband non riuscivano a vedere una differenza fondamentale di tipo tra l'epistemologia prekantiana e quella kantiana, comprendendo le differenze tra il criticismo e la filosofia precedente semplicemente come una questione di maggiore rigore e precisione. Ma per Windelband dal mancato riconoscimento di questa differenza deriva l'ignoranza della vera natura della filosofia stessa. L'epistemologia prima di Kant era essenzialmente un'impresa psicologica o storica. Il suo compito fondamentale era spiegare le cause della conoscenza, e l'avrebbe spiegata come un qualsiasi fatto: derivandola dalle sue cause o leggi generali. Qui Windelband sembra avere in mente soprattutto il "metodo storico semplice" di Locke o la "scienza della natura umana" di Hume. Ma Kant aveva del tutto rotto con questa tradizione, spiega Windelband, perché vedeva nell'epistemologia non un'indagine psicologica o storica sulle cause della conoscenza, ma un'indagine critica sul suo valore o validità. Ciò che era in gioco non erano le cause delle rappresentazioni ma il fondamento o la giustificazione dei giudizi. C'è una differenza fondamentale di tipo tra queste preoccupazioni, sostiene Windelband, perché sia i giudizi veri che quelli falsi hanno origini naturali; entrambi sorgono da un processo di necessità naturale e rientrano sotto leggi naturali. Queste leggi naturali non forniscono, quindi, un criterio per la verità dei giudizi; quindi, una spiegazione completa delle loro cause non risponderà alla domanda se il giudizio sia vero. Qui c'è il fondamento della critica al riduttivismo dell'epistemologia.

Il punto centrale dell'argomentazione di Windelband è che il dominio speciale dell'epistemologia riguarda esclusivamente la questione della validità delle rappresentazioni, cioè quali debbano essere riconosciute come vere. Successori di Kant, anche neokantiani, quali Fries, Herbart, Helmholtz, Fischer, Zeller e Lange, hanno affrontato il problema da punti di vista molteplici ma hanno frainteso l'essenza dell'epistemologia kantiana, poiché hanno riproposto la filosofia di Kant in termini psicologici, concentrandosi su come si formano le credenze (un'indagine psicologica) invece di valutare se queste credenze siano giustificate e vere (un'indagine epistemo-

⁴⁷ Windelband 1882b, 24.

⁴⁸ Windelband 1882b, 24-25.

logica). Windelband afferma che ciò che era fondamentale nella rivoluzione kantiana era proprio questo spostamento di focus: dall'indagine delle cause psicologiche delle credenze alla valutazione critica delle ragioni per cui queste credenze dovrebbero essere considerate valide. Questo cambiamento definisce il dominio speciale dell'epistemologia, separandolo nettamente dalla psicologia.

Per definire ulteriormente la natura della filosofia, Windelband tenta di specificare il suo soggetto preciso. Fa una distinzione tra due tipi diversi di proposizioni: giudizi (*Urteile*) e valutazioni (*Beurteilungen*)⁴⁹. Sebbene abbiano la stessa forma grammaticale, in cui un predicato è attribuito a un soggetto, queste proposizioni hanno un significato molto diverso. In un giudizio attribuiamo una proprietà a un oggetto, ma in una valutazione non aggiungiamo nulla di più alla rappresentazione di un oggetto. Le valutazioni riguardano non tanto l'oggetto in sé quanto l'atteggiamento del soggetto verso di esso; sono essenzialmente atti di approvazione o disapprovazione. Il compito di una valutazione è quindi determinare il valore dell'oggetto. Questa distinzione è cruciale per definire la filosofia, sostiene Windelband, perché la sua preoccupazione speciale è la valutazione. La filosofia non descrive le valutazioni, come le scienze storiche, e non le spiega, come la psicologia; non le tratta come se fossero oggetti nel mondo. Piuttosto, effettua valutazioni, determinando cosa dovrebbe essere o avere un valore.

La filosofia è la "scienza della coscienza normale": quando un filosofo critico fa una valutazione, spiega Windelband, assume che qualcosa debba essere riconosciuto come valido per tutti; avanza una pretesa universale e necessaria di valore. Facendo così, presuppone un criterio universale che dovrebbe valere per tutti allo stesso modo. Non presumiamo che questo essere normale esista, solo che dovrebbe esistere. Questo essere ideale Windelband lo chiama 'coscienza normale' (*Normalbewußtsein*). È compito del filosofo critico determinare questi criteri, accertare i più alti standard di giudizio nei campi della scienza, della moralità e dell'arte. Questi criteri sono norme, leggi o ideali su ciò che dovrebbe essere; non hanno realtà in sé stessi perché con essi misuriamo o valutiamo tutta la realtà. In ogni campo presupponiamo il concetto di un essere ideale che riconosce e segue queste norme.

3. Il significato di "filosofia" come significato del ruolo culturale della scienza

3.1. Causa e causalità da Aristotele a Kant

Delimitiamo ora la dimensione culturalistica che permea la filosofia di Wilhelm Windelband già dagli scritti degli anni Ottanta del XIX secolo, senza trascurare la produzione logica, ma integrandola nella riflessione sulla storia.

Il progetto filosofico di Windelband si iscrive nello specifico contesto epistemologico del XIX secolo, in cui si assiste a un tentativo di ridefinizione dei confini e dei

⁴⁹ Windelband 1882b, 34-35.

metodi delle scienze, al fine di includere la storia come disciplina autonoma e dotata di statuto scientifico⁵⁰. Il programma di ricerca neokantiano viene indirizzato sia verso l'ontogenesi della conoscenza sia al suo sviluppo filogenetico. Un tale tentativo implica un ampliamento del concetto di oggettività, che superi una visione esclusivamente causale e quantitativa del metodo scientifico, per includere anche aspetti qualitativi e contestuali. L'operazione logica da compiere consiste nell'inquadrare l'oggettività nelle scienze della cultura non solo attraverso l'identificazione di relazioni causali in senso stretto, ma anche tramite la comprensione del significato storico e sociale degli eventi. Occorre cioè una panoramica variegata sulla relazione tra valori, categorie e progresso umano, che ponga la filosofia al centro di un sistema delle scienze, costituito in maniera strutturata ma permeabile alle influenze reciproche.

Un tale ampliamento concettuale necessita un ripensamento dei fondamenti stessi del concetto di causa e della causalità, andando oltre una visione puramente meccanica e deterministica. L'impalcatura di pensiero neokantiana non poteva ovviamente strutturarsi nel senso del pensiero metafisico del '600-'700⁵¹. Per Cartesio, la causalità era garantita dall'immutabilità delle leggi divine che regolano il mondo esteso; per Newton, essa si esprimeva nelle relazioni deterministiche della gravitazione universale; per Spinoza, diventava l'immanente necessità della sostanza unica. Il neokantismo, al contrario, rilegge la causalità attraverso il prisma della critica

⁵⁰ Per un corretto inquadramento dell'interesse storico del XIX secolo, occorre puntualizzare, come messo in luce già dagli studi seminali di Dilthey 1977 [1901] e dal classico *La filosofia dell'illuminismo* di Ernst Cassirer 2019 [1932], che l'idea romantica di un illuminismo anti-storico è del tutto semplificatrice e ingenerosa nei confronti di molteplici autori che contribuirono nel secolo dei Lumi a studi storici di valore assoluto (si pensi a Voltaire, Hume, Gibbon, Montesquieu, Winckelmann, solo per citare alcuni dei più noti), ma è innegabile che lo sforzo sistematico sulla storia caratterizza l'Ottocento, dalla *Naturphilosophie* romantica ai modelli evoluzionisti del positivismo. Vd. anche Windelband 1920 [1914], 18 per un confronto con l'analisi di un altro autore neokantiano quale Friedrich Paulsen, e Morrone 2024 per ulteriori note sull'analisi di Cassirer del movimento illuministico.

⁵¹ Con l'espressione "pensiero metafisico del '600-'700" ci si riferisce a quelle correnti filosofiche – quali il razionalismo cartesiano e spinoziano e il meccanicismo newtoniano – che concepivano la causalità come principio ontologico universale, fondato su leggi immutabili della natura. Cartesio, nelle *Meditationes* (1641), identifica la causalità con la garanzia divina della corrispondenza tra *res cogitans* e *res extensa*, strutturata secondo rapporti meccanici di causa-effetto. Spinoza, nell'*Ethica* (1677), radicalizza questo approccio, riducendo la causalità a necessità immanente della sostanza unica (*Deus sive Natura*), in cui ogni evento è determinato da una catena infinita di cause. Newton, nei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), formalizza invece la causalità fisica attraverso le leggi matematiche del moto e della gravitazione, presupponendo un determinismo rigoroso a livello cosmologico. Tale visione, pur differenziandosi nelle premesse teoretiche, condivideva l'assunto per cui la causalità fosse una proprietà oggettiva del reale, accessibile alla ragione umana attraverso dimostrazioni analitiche (razionalismo) o induzioni empiriche (meccanicismo). La critica humeana alla causalità come abitudine psicologica e la rivoluzione kantiana – che trasforma la causalità in categoria a priori – segnano il punto di non ritorno rispetto a questa tradizione, aprendo la strada alla riconcettualizzazione neokantiana del XIX secolo. Per un'analisi comparata, cfr. Cassirer 1958 II, libro 7 (dedicato all'epoca *Da Newton a Kant*), 485-497; M. Heidegger, 2024 [1928], § 7, 149 e sgg.

della conoscenza: non più come proprietà del reale in sé, ma come categoria trascendentale che organizza l'esperienza. L'"oggettività" si è decentrata: da garanzia di verità assoluta (Cartesio), diventa criterio metodologico differenziato. Nelle scienze naturali, essa si incarna nella predittività e nel controllo sperimentale; nelle scienze della cultura, nella rigorosa contestualizzazione ermeneutica.

Occorre ricordare di nuovo che il campo semantico della parola tedesca *Wissenschaft* si avvicina molto al senso aristotelico, di *scire per causas*, "conoscere attraverso le cause", come dettagliato negli *Analitici Secondi*. Mentre in Aristotele le cause erano dimensioni reali dell'essere, per il pensiero post-kantiano diventano forme logiche della conoscenza⁵². Aristotele ritiene che la conoscenza scientifica sia autentica solo quando è possibile fornire una dimostrazione che risponda al "perché" di un fenomeno, quella che egli definisce dimostrazione *propter quid*⁵³. In Aristotele, la causalità costituisce il fulcro della ἐπιστήμη: la conoscenza scientifica autentica richiede l'individuazione delle quattro cause (materiale, formale, efficiente, finale) che spiegano l'essenza e il divenire dei fenomeni. Questo modello, incentrato sulla finalità intrinseca alla natura, domina la filosofia medievale e rinascimentale, ma subisce una radicale decostruzione con l'avvento della scienza galileiana. La rivoluzione scientifica del Seicento, da Cartesio a Newton, riduce la causalità a relazione meccanicistica tra corpi, eliminando la causa finale e formalizzando le leggi matematiche come unica garanzia di oggettività. L'oggettività si identifica così con la quantificazione e la ripetibilità sperimentale, escludendo ogni dimensione qualitativa o teleologica. Tuttavia, l'uso della categoria di 'causa' implica tipi di relazioni tra oggetti completamente diversi tra le scienze naturali e le scienze della cultura. Nelle scienze naturali, la causalità è generalmente concepita come una relazione deterministica. La validità della conoscenza scientifica si fonda sull'identificazione di leggi causali universali e predittive, siano esse deterministiche o probabilistiche, capaci di spiegare e prevedere i fenomeni naturali. La causalità in questo ambito è dunque caratterizzata da linearità e ripetibilità, basata sull'idea di necessità o probabilità e osservabile empiricamente⁵⁴.

⁵² Come noto e messo in rilievo anche da Cassirer, per Kant il modello di scienza è la matematica, insieme con la fisica newtoniana. Si pensa pertanto qui alla filosofia della natura di matrice idealistica, in particolare quella post-schellinghiana. Si vd. Richards 2002; Grant 2006.

⁵³ Nel Libro I, Capitoli 2 e 4 dei *Secondi Analitici*, Aristotele afferma che la conoscenza scientifica non è completa finché non si conoscono le cause di un fenomeno (Aristotele 1955, 279). Questo processo richiede una dimostrazione *propter quid*, che è più profonda rispetto alla dimostrazione *quia* perché non si limita a constatare l'esistenza di un fatto, ma lo spiega tramite le sue cause (illustrate nella *Metafisica*). La conoscenza vera, quindi, implica il sapere "perché" un evento avviene, ossia identificare le cause che lo determinano. Oltre che all'*Organon*, si rinvia qui almeno al classico *Metafisica* libro A, in cui lo Stagirita espone le quattro cause.

⁵⁴ In una tradizione di pensiero ben differente, Carl G. Hempel ha sviluppato il modello deduttivo-nomologico per spiegazioni scientifiche, che prevede l'applicazione di leggi generali a condizioni specifiche per derivare conclusioni sui fenomeni osservati. Tuttavia, Hempel ha integrato successivamente anche spiegazioni probabilistiche per domini non interamente deterministici, come la statistica e la biologia evolutiva. In questa prospettiva metodologica l'accento è posto sulla struttura

Nel capitolo IV di *An Enquiry Concerning Human Understanding* Hume introduce l'idea che la causalità sia una costruzione mentale derivante dall'abitudine, piuttosto che un principio intrinseco della realtà, delineando così una netta distinzione tra conoscenza empirica e razionale. Kant parte da tale spunto per confutare la concezione dogmatica di causa, e recuperare tuttavia un significato trascendentale della causalità: nella *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare nella "Deduzione trascendentale delle categorie" della seconda edizione, egli mostra che la causalità è una categoria necessaria dell'intelletto, in quanto solo mediante essa possiamo concepire un'esperienza come unitaria e conforme al principio della connessione necessaria tra i fenomeni⁵⁵. Di conseguenza nella deduzione trascendentale la causalità viene assunta tra le categorie⁵⁶.

Nell'interpretazione della scuola del Baden, e di Windelband in particolare⁵⁷, agisce su questo profondo snodo teorico anche l'influenza di Hermann Lotze, e si può ipotizzare più di *Mikrokosmos* che della *Logik*⁵⁸. I valori e le finalità sono a pieno

logica della spiegazione, senza affrontare direttamente la questione della storicità del sapere; al contrario, la distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche elaborata da Wilhelm Windelband non ha un carattere meramente classificatorio, ma riflette un progetto di filosofia della cultura in cui le forme del conoscere vengono intese come espressioni storicamente situate dello sviluppo culturale e intellettuale. Vd. Hempel 1966.

⁵⁵ Nella *Kritik der reinen Vernunft*, Kant colloca la causalità tra le categorie della relazione, insieme a sostanza e accidente e interazione reciproca. Questa categoria determina la successione oggettiva degli eventi nel tempo e costituisce una condizione trascendentale imprescindibile per l'organizzazione dei fenomeni. Egli dimostra che il concetto di causa è una condizione a priori dell'intelletto, indispensabile per unificare i dati sensibili e trasformarli in un'esperienza coerente. Essa non si limita a descrivere connessioni osservabili, ma stabilisce una relazione necessaria che rende possibile la conoscenza oggettiva. Rispondendo a Hume, che riduceva tale idea a una connessione abituale, il sistema kantiano definisce tale come una regola trascendentale che struttura il mondo fenomenico. L'approccio critico supera l'empirismo dimostrando che questa nozione è a priori e indispensabile per l'esperienza. Il suo ruolo è connettere intuizioni sensibili e concetti puri, fornendo i presupposti per la conoscenza scientifica e oggettiva. La prospettiva illustrata trascende l'empiria, fondando l'esperienza fenomenica su una connessione necessaria e universale tra eventi.

⁵⁶ Kant, nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1787), attraverso la "Deduzione trascendentale delle categorie", propone che la causalità sia una condizione a priori dell'intelletto, fondamentale per organizzare i fenomeni in una struttura coerente e necessaria, ponendo la base per un'esperienza unitaria e intelligibile.

⁵⁷ Cfr. Rickert 2002 [1896-1902], 33 e sgg., in particolare laddove afferma che le sue riflessioni sono valide sia che si assuma un significato forte di causa sia uno "debole" (es. empirismo).

⁵⁸ Hermann Lotze, nella sua opera *Mikrokosmos* sviluppa una concezione della relazione tra il mondo naturale e il mondo umano che si fonda su un approccio teleomeccanico. Questo approccio cerca di conciliare la spiegazione scientifica meccanica con una prospettiva più ampia, in cui la finalità (teleologia) è integrata nella comprensione dei fenomeni naturali. Egli descrive i processi vitali come "macchine teleologiche," dove i fenomeni meccanici sono subordinati a scopi superiori, come la sopravvivenza e la riproduzione. Vd. a proposito la sezione sul *Leben* del primo libro e in particolare (Lotze 2017 [1856-1864], 416-42). Come mette in rilievo (Bonito Oliva 1990, 23n), nel riferimento al teleologismo di Lotze, nel richiamo a *Mikrokosmos*, è chiaro come per Windelband sia conservata l'ipotesi kantiana di una fondazione scientifica della metafisica come l'orizzonte di

titolo passibili di conoscenza scientifica. La causalità non è, infatti, soltanto meccanica. Il teleologismo trova nuovamente un posto legittimo nella spiegazione scientifica. Il concetto di valore stesso reintroduce un certo teleologismo nella conoscenza e nella causalità⁵⁹. Nelle scienze della cultura, come sostengono sia Windelband che Rickert, il concetto di “causa” si sposta verso la comprensione dei *motivi*, delle intenzioni e dei valori che guidano l’agire umano e la produzione culturale⁶⁰. Questo richiede una causalità di tipo teleologico, che considera non solo le condizioni materiali degli eventi, ma anche i fini e i valori sottostanti. Qui la causa va interpretata come una relazione di senso, in cui gli eventi e le azioni assumono significato all’interno di un contesto storico e culturale specifico⁶¹. Tale causalità “significativa” non mira a stabilire leggi universali, ma a comprendere la coerenza interna di un evento o di un’azione nel suo contesto.

Cerchiamo di valutare cosa significhi qui parlare di “coerenza interna”. In quanto l’oggetto d’indagine delle scienze idiografiche è un individuale, esso va compreso nel senso di esaminare quali determinati nessi causali specifici – proprio quelli e non altri – hanno portato alla sua intima costituzione (*Verfassung*). In altre parole, nel contesto delle scienze idiografiche, non si ricerca un “così funziona per tutti”, ma di un “così funziona per *questo*”. Si tratta di un approccio molto più mirato e attento al contesto, perciò profondamente differente rispetto alla visione nomotetica

un confronto critico con la scienza. Come la polemica con Laas successiva alla pubblicazione della prima edizione dei *Preludi* mette bene in luce, il richiamo al teleologismo di Lotze è debitore della lunga polemica del maestro con l’ontologia herbartiana. In tale prospettiva, Windelband radicalizza il contrasto Lotze-Herbart, trasformando il finalismo dinamico di Lotze in un antidoto polemico contro la concezione statica della *Wirklichkeit* herbartiana, visto come residuo di un meccanicismo naturalistico, incapace di giustificare un legame tra indagine scientifica e regno dei valori.

⁵⁹ La logica, benché radicata nella formalità, non può essere separata dalle implicazioni teleologiche: ogni sistema di pensiero razionale mira a uno scopo ultimo, ossia il raggiungimento della conoscenza valida e della verità universale. Cfr. Lotze 2010 [1874], 1089 e sgg.

⁶⁰ È interessante notare che un autore quale Jürgen Habermas, in *Conoscenza e Interesse* (1968), introduce la distinzione tra tre interessi conoscitivi: tecnico, pratico ed emancipativo. Il concetto di causalità teleologica qui descritto si collocherebbe entro l’“interesse pratico”, il quale anima le scienze storico-ermeneutiche e ne definisce la funzione: esso riguarda non la previsione causale di eventi, bensì la ricostruzione intersoggettiva dei sensi che orientano l’agire umano.

⁶¹ Cfr. anche Rickert 2002 [1896-1902], 333-341. Rickert, in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, approfondisce questa prospettiva: le “leggi storiche” non sono generalizzazioni deboli, ma schemi interpretativi che colgono la relazione ai valori (*Wertbeziehung*) insita nei fenomeni culturali. L’oggettività delle scienze umane risiede dunque nella capacità di collegare il particolare a valori universali (es. libertà, giustizia), senza ridurlo a istanza di una legge. Questo implica che la conoscenza storica non descrive soltanto fatti, ma li costituisce come *portatori di senso* in virtù del riferimento a valori: l’oggetto storico non è mai neutro, bensì sempre già selezionato e interpretato secondo un orizzonte di significato. Ne risulta un’ontologia implicita delle scienze culturali: esse non mirano a spiegare il divenire come tale (genetico), ma a comprendere il *senso* storico come rapporto tra particolarità empirica e universalità normativa. Rickert 1914 definirà il campo dei valori per l’appunto come regno del senso, costituito da valori come la verità, la bellezza, la moralità, la felicità, la santità impersonale e personale, che sono le norme e presupposti di ogni conoscenza della realtà stessa.

delle scienze naturali. Non si cerca un nesso causale applicabile in ogni circostanza, bensì l'analisi di *ciò che rende unico e irripetibile* l'oggetto esaminato. Il concetto di 'coerenza interna' indica un'analisi della validità logica e storica delle connessioni che costituiscono la specifica *Verfassung* dell'oggetto, nel suo assetto peculiare. Ciò va distinto da un approccio genetico in senso diltheyano, che privilegia la ricostruzione dell'"origine" o del 'processo' storico-psicologico: qui non si tratta di risalire allo sviluppo vitale che ha generato il fenomeno, ma di comprendere, in prospettiva storico-critica, perché esso sia strutturato così, sulla base dei suoi nessi interni, senza ridurlo a leggi generali.

Pertanto, ampliare l'oggettività scientifica per includere le scienze della cultura significa postulare che l'indagine delle "cause" nelle scienze umane non si basi solo su una spiegazione causale di tipo naturalistico, ma si fondi anche su una "causalità teleologica" o "causalità di valore". In questo modo, le scienze della cultura mantengono un rigore scientifico che, pur non riducibile alla causalità fisica, consente di comprendere la realtà sociale e storica attraverso un metodo che riflette la multifattorialità e l'intenzionalità dei fenomeni umani. L'obiettivo è non tanto la formulazione di leggi universali quanto la comprensione di significati di ordine simbolico e culturale orientati a valori.

Non a caso, quando Rickert riflette in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* sulle condizioni in cui possono darsi nel senso nomologico delle scienze naturali "leggi storiche" ci tiene a sottolineare che esse non possono mirare a generalizzazioni universali ma rispecchiano soltanto delle regolarità⁶². Le leggi storiche sono schemi che emergono dall'osservazione di fenomeni specifici nel loro contesto culturale e storico. Ridefinire l'oggettività col fine di includere tra le scienze tanto le discipline naturali quanto quelle umane non implica un ridimensionamento epistemologico, ma al contrario un riconoscimento della peculiarità metodologica che caratterizza le scienze umane, arricchendo la definizione di *Wissenschaft*. Ci sono comunque concetti generali nelle scienze umane, ma essi sono strumenti e non fini della conoscenza.

3.2. Was ist Philosophie?: la riflessione epistemologica

Il saggio di Windelband *Was ist Philosophie?* (1882) raccoglie il lungo dibattito appena accennato, e presenta alcuni abbozzi di un'elaborazione epistemologica *sui generis*. Se ne consideriamo le idee fondamentali, notiamo un'epistemologia che tenta di mantenere un legame con la concretezza storica. Come già anticipato, Windelband sostiene che il senso della filosofia coincide con il significato culturale, vale a dire con il ruolo che in ogni epoca ha avuto la conoscenza scientifica. Si attribuisce in tal modo alla filosofia una funzione mediatrice tra l'universale e il particolare, vale a dire tra i principi trascendentali e l'analisi concreta della dimensione storica, tra le

⁶² Rickert 2002 [1896-1902], 261, ed in particolare vd. inoltre Rickert 2007 [1901], per una riflessione sul ruolo dei concetti generali per i fini conoscitivi delle scienze storiche.

strutture universali del sapere scientifico e la specificità storica degli eventi umani. La filosofia, inoltre, non può esulare dall'indagine gnoseologica sulle categorie, che informano il nostro modo di conoscere.

A ben vedere, l'indagine sulle categorie è già implicata nel concetto di *Normalbewusstsein*, ossia di "coscienza normale", peculiare forma in cui Windelband elabora la dottrina kantiana della "coscienza in generale"⁶³, come una forma di consapevolezza non empirica, ma orientata ai valori, che, come affermato da Lotze, non sono, bensì valgono⁶⁴. Coerentemente con il pensiero di Kant l'indagine sull'oggettività della conoscenza è possibile attraverso la coscienza, perché essa deve elaborare i contenuti empirici attraverso lo schematismo trascendentale.

La definizione della filosofia come "scienza della coscienza normale" rappresenta il punto di partenza ideale per comprendere il legame indissolubile tra conoscenza, valori e cultura nella riflessione di Windelband. Questa enunciazione implica difatti da un lato l'individuazione della struttura della coscienza (aspetto ontogenetico), dall'altro di come questa coscienza sia storicamente – ossia culturalmente – ricca (aspetto filogenetico). Il concetto di valore (*Wert*) risulta ciò che orienta non solo la conoscenza, ma anche l'analisi critica di una cultura, che è una conoscenza di secondo ordine, in quanto riflessiva⁶⁵. Tale posizione emerge chiaramente nella distinzione che Windelband opera tra la funzione critica della filosofia e la sua capacità di mediazione culturale, sottolineando che proprio alla filosofia spetta essere il perno della dazione di senso al mondo, in quanto espressione discorsiva del giudizio riflettente kantiano. Una filosofia così intesa richiede logicamente la sua integrazione in un processo di sviluppo. Se essa, in quanto comprende anche l'analisi della cultura, e un costante confronto con il contesto storico e culturale è di necessità imbrigliata al flusso del divenire. Vedremo più avanti alcune conseguenze di una tale concezione.

La filosofia, pertanto, deve prendere in considerazione sia l'aspetto assiologico che quello gnoseologico, e inoltre – di necessità per il suo legame con la scienza – elementi di ordine epistemologico, se non addirittura di "sociologia della scienza". Ancora nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband enfatizza il compito della filosofia nel promuovere il pensiero critico e il carattere aperto e irrisolvibile dei suoi problemi fondamentali⁶⁶.

Il legame tra la coscienza normativa e la realtà empirica, articolato tramite il concetto di *Sollen* (dover-essere), è centrale in *Was ist Philosophie?*, dove Windelband definisce la filosofia come una scienza delle norme, distinta tanto dal fatto empirico

⁶³ Cfr. Arnheim 1909.

⁶⁴ Lotze 2010 [1874], 987 e sgg.

⁶⁵ Vd. Windelband 1910b, 504. Come mostrato dal saggio *Kulturphilosophie und Transzendentaler Idealismus*, c'è un'ambiguità nella *Kulturphilosophie* di Windelband – da un lato i valori eterni sono l'orientamento teleologico verso cui si dirige la conoscenza, dall'altro sono costituiti nel soggetto empirico in maniera comunitaria. Come si congiungono questi due aspetti? Attraverso la primazia etica, per cui i valori sono un ideale regolativo. Si è usata pertanto in maniera bifronte l'espressione "analisi di una cultura", quale genitivo insieme soggetto e oggettivo.

⁶⁶ Si veda l'esposizione del significato di filosofia in Windelband 1920 [1914], 19 e sgg.

quanto dalla costruzione metafisica. Windelband costruisce una connessione tra la *critica della conoscenza* kantiana e il teleologismo etico di Lotze, valorizzando l'interesse etico nell'interpretazione della ragione umana. In linea con il suo maestro, egli critica le metafisiche herbartiana ed hegeliana per aver dato per scontato il passaggio dall'universo rappresentativo a quello concettuale e per aver identificato le forme del pensiero con le forme del contenuto, privando così il sistema filosofico del necessario momento della fondazione. Rispetto a Lotze, però, Windelband attribuisce alla fondazione un ruolo ancora più centrale, riducendo la metafisica a un momento intermedio tra logica ed etica e riportando in primo piano la soggettività, intesa come coscienza in generale. Questa coscienza, pur essendo pensabile, non è conoscibile in sé, ma si riferisce sempre all'esperienza come funzione costitutiva della sua stessa operatività.

Il regno della libertà, inteso come regno dei fini, emerge nella natura come una provincia accessibile alla ragione solo attraverso la rottura che la coscienza introduce nello scorrere della vita naturale. Questo raccogliersi del movimento psichico nell'unità della coscienza (*Bewusstsein*) non rappresenta un "prodotto nuovo", ma è un possibile essere originario tanto quanto l'essere dato in senso naturale. La coscienza normativa non si configura dunque come una realtà autonoma, ma come una condizione di possibilità, un punto di riferimento necessario ogni volta che ci si confronta con un fenomeno dotato di significato, il quale trova il suo senso attraverso il rinvio ai valori mediati dalla norma.

Tuttavia, Windelband non rinvia mai a una dimensione ontologica autonoma: la coscienza rimane funzione dell'esperienza nei suoi molteplici ambiti (teoretico, estetico, etico), in quanto sempre relazionata al contenuto. Windelband corregge l'orizzonte ontologico del teleologismo proprio per cogliere la relazione funzionale tra coscienza empirica e coscienza normativa: all'interno della coscienza normativa non si stabilisce una relazione strumentale, per cui un elemento funge da mezzo per un altro che è fine – ad esempio, la materia come mezzo della verità o il fenomeno come mezzo dell'idea.

In questa prospettiva, il *poter essere* e il *dover essere* non si connettono attraverso una realizzazione metafisica, bensì attraverso l'individualità della coscienza e la scelta personale. La coscienza può essere differente dalla sua datità psicofisica proprio perché possiede, originariamente, una disposizione al *Sollen*, al dover-essere come norma trascendentale. Tuttavia, questo *Sollen* non determina nulla nel regno dell'effettualità se non in relazione alla coscienza empirica, in cui esso trova il proprio radicamento e la propria attuazione. In definitiva, la validità normativa si realizza non come un'imposizione ontologica, ma come una tensione etica che si manifesta nella libertà, nel momento in cui la coscienza riconosce e attua le norme nel contesto della propria esperienza⁶⁷.

La filosofia, come "attività critica" ha duplice fine: da una parte, deve fungere da critica e riflessione sul sapere umano; dall'altra, deve dare l'indirizzo all'interesse

⁶⁷ Cfr. Bonito Oliva 1990, 47.

scientifico. Essa, quindi, assume un ruolo etico, offre una giustificazione critica e valida della conoscenza scientifica e del progresso culturale e storico dell'umanità. In questo modo, Windelband integra la filosofia nella dimensione pratica della vita umana, quale un agente di trasformazione attivo.

Essa si pone come una forma di mediazione tra la rigerosità logico-epistemologica e la vitalità storica e culturale, seguendo un progetto già anticipato nella prefazione al primo volume della *Storia della filosofia moderna*, quello di ritrovare nelle varie sfere culturali le componenti di fondo del pensiero contemporaneo⁶⁸. Questa funzione di mediazione risulta decisiva per un'indagine radicale sulla ragione della scientificità delle stesse scienze, sulle condizioni di possibilità del sapere storico, e sul significato degli eventi umani.

La riflessione di Windelband sulle categorie kantiane di causalità e finalità si inserisce con naturalezza nel quadro di una filosofia intesa come scienza della coscienza normale, alla luce della distinzione metodologica tra scienze naturali e scienze storiche. Nella prefazione da lui scritta nel 1908 per la *Kritik der Urteilskraft*, Windelband farà notare l'uso differenziato delle categorie kantiane di causalità e finalità⁶⁹: mentre la causalità costituisce il principio fondante delle scienze naturali nel loro metodo meccanicistico, la finalità si rivela indispensabile nell'indagine della dimensione storica, richiedendo un approccio teleologico e una comprensione che tenga conto del contesto culturale⁷⁰.

3.2.1. *Nascita della filosofia e nascita della scienza pura*

Seguiamo ora una traccia non sempre sviluppata del saggio *Was ist Philosophie?*, scritto centrale sia dal punto di vista cronologico che tematico all'interno della produzione dell'autore, poiché presenta per la prima volta molti dei temi che verranno ulteriormente sviluppati negli scritti successivi. Nel testo si delinea una visione del ruolo culturale della filosofia, come agente di unificazione delle molteplici sfere dello scibile umano.

Nell'analizzare il processo di autonomizzazione del pensiero scientifico, Windelband afferma che:

Non appena la scienza diventa si autonomizza come impulso della conoscenza per la conoscenza stessa, assume il nome di filosofia: quando poi la conoscenza unificata si divide nei suoi rami, la filosofia è la conoscenza sintetica, conclusiva, universale sul mondo. Non appena il pensiero scientifico si riduce di nuovo a un mezzo di riflessione etica o di contemplazione religiosa, la filosofia si trasforma in un'arte di vivere o in una formulazione di convinzioni religiose. Non appena la vita scientifica ritorna libera, anche la filosofia riscopre il carattere di conoscenza autonoma del mondo e, quando comincia a rinunciare alla soluzione di questo compito, si figura essa quale in una teoria della scienza stessa⁷¹.

⁶⁸ Windelband 1878, I, V.

⁶⁹ Windelband 1908b, 513-514.

⁷⁰ Windelband 1908b, 514.

⁷¹ Windelband 1882b, 25.

La filosofia, dunque, nasce in maniera costitutiva come riflessione che si autonomizza dai saperi tecnico-pratici. Dunque, essa rappresenta all'inizio un nome generico per la scienza, ma, con la successiva differenziazione del sapere in rami specializzati, essa assume un ruolo di sintesi, come conoscenza globale e riflessiva sul mondo. Già in questo punto si avverte il rifiuto di ridurre la filosofia a una mera teoria della scienza. Windelband non offre una semplice descrizione cronologica degli sviluppi del pensiero, ma una diagnosi delle diverse funzioni che la filosofia ha assunto nel corso della sua evoluzione. *L'Erkenntnistheorie* è infatti una fase tra le altre del pensiero filosofico: quando il pensiero scientifico viene subordinato alla riflessione etica o alla contemplazione religiosa, la filosofia si trasforma in un'arte del vivere o in una formulazione di convinzioni religiose. Tuttavia, quando la ricerca scientifica riacquista la propria autonomia, la filosofia ritrova la sua funzione di conoscenza indipendente della realtà; laddove invece rinuncia a tale funzione, essa si ridefinisce come teoria della scienza stessa.

Nell'abbozzo di ricostruzione che Windelband fornisce in *Was ist Philosophie?* emerge il legame tra funzione della filosofia e snodo storico-culturale in cui si trova ad agire. La filosofia può incarnarsi sia come organo che connette i risultati delle altre scienze in una conoscenza unitaria e comprensiva, sia come arte di vita per la condotta etica o religiosa. Inoltre, essa può divenire una sorta di "organo centrale" che offre alla scienza particolare una comprensione riflessiva. Ricostruire la storia della filosofia significa dunque ricostruire la storia degli interessi culturali⁷². Essi vengono costituiti in un insieme di senso dallo sguardo critico della filosofia, che permette la composizione in *Welterkenntnis* della molteplice costellazione degli oggetti culturali.

Inizialmente, quindi, l'intera scienza in generale, la filosofia, nello stato differenziato delle scienze particolari, diventa in parte l'organo che unisce le realizzazioni di tutte le altre in una conoscenza totale, in parte un membro che entra al servizio della vita morale o religiosa, e in parte infine l'organo centrale nervoso in cui il processo vitale degli altri organi deve giungere alla coscienza⁷³.

La filosofia ha il ruolo di portare alla coscienza un significato complessivo della ricerca spirituale. È tuttavia essenziale comprendere che questa visione storica della filosofia rappresenta una considerazione media [*Durchschnittsbetrachtung*]⁷⁴, che tiene conto dei principali interessi delle diverse epoche storiche, senza negare che le tendenze descritte possano coesistere, in misura variabile, in ogni periodo storico. Windelband puntualizza però il significato di questa conoscenza:

⁷² Windelband 1882b, 25.

⁷³ Windelband 1882b, 25-26.

⁷⁴ Windelband intende con *Durchschnittsbetrachtung* una media che non è una "via mediana". L'uso del termine vuole indicare la "maggior parte" delle produzioni di un'epoca, ma riteniamo sia possibile inferire senza timore di sbagliare che Windelband è ben lontano da una visione "statistica". Egli intende una valutazione qualitativa dei contributi spirituali di un'epoca più che una considerazione di ordine numerico.

È evidente che questa rassegna della storia del nome della filosofia è un'osservazione [considerazione] media, che aderisce all'interesse principale delle diverse epoche, e che non vuole negare o trascurare il fatto che le quattro tendenze particolari che sono state qui distinte corrono fianco a fianco in tutte le epoche, per ciascuna delle quali è stato qui abbozzato un significato generale specifico di "filosofia". Già nella filosofia greca si fanno sentire le tendenze a trasformare la filosofia in arte di vivere o in critica del sapere; e, d'altra parte, l'ideale del sapere fine a se stesso non è mai del tutto scomparso dalla sfera di visione dell'umanità europea. Qui le inclinazioni dell'individuo retrocedono dietro il dominio della coscienza collettiva⁷⁵.

L'esame della filosofia greca incoraggia queste osservazioni: già nel pensiero greco emergono le tendenze a trasformare la filosofia in un'arte del vivere o in una critica della conoscenza, e, comparire allo stesso tempo l'ideale di una conoscenza fine a se stessa, con cui sorge lo stesso pensiero filosofico in senso pieno, e che non è mai del tutto scomparso dall'orizzonte della cultura europea. La tensione tra questi due poli – la filosofia come arte del vivere e la filosofia come conoscenza pura – attraversa tutta la storia del pensiero occidentale, configurandosi come una dialettica che non trova mai una sintesi definitiva e stabile. La trasformazione più significativa che la filosofia ha conosciuto si collega, tuttavia, al nome di Kant. Con Kant, la filosofia non si presenta più come metafisica delle cose, bensì come metafisica della conoscenza, non più come una storia genetico-psicologica, ma come un'indagine critica sui fondamenti del sapere scientifico. La svolta kantiana apre una vera e propria nuova fase nella storia del pensiero filosofico e nella storia della cultura:

Non si è ancora parlato del cambiamento più importante che la filosofia ha subito: è quello che è legato al nome di Kant. Essa è la conseguenza diretta di quella quarta fase, in cui la filosofia è apparsa come teoria della scienza. Cosa significa teoria della scienza⁷⁶?

Questa trasformazione rappresenta una svolta radicale nella comprensione del ruolo della filosofia: da disciplina che si occupava della genesi dei concetti, la filosofia diventa un'indagine critica sulle condizioni di possibilità del conoscere. Questo significa in definitiva che con Kant la filosofia diventa una teoria formale della conoscenza, nel senso che essa ha il perno nell'adeguatezza non delle nostre rappresentazioni a un "oggetto vero" esterno alla coscienza, ma alla legalità nel processo conoscitivo.

Dall'argomentazione di Windelband possiamo trarre alcune conclusioni che suggeriscono una riflessione già orientata in senso *kulturphilosophisch*. Se la storia del nome della filosofia coincide con la storia del significato culturale della scienza, si ha la conseguenza, estremamente rilevante, che le fasi storiche della filosofia hanno una corrispondenza con le condizioni sociali della scienza a esse contemporanee. La storia della filosofia è la storia della funzione culturale della scienza [*Wissenschaft*], ricordando che per "sapere scientifico" si intende il complesso delle forme umane di

⁷⁵ Windelband 1882b, 26.

⁷⁶ Windelband 1882b, 27.

sapere. Questo include sia l'ambito matematico-naturale sia quello umanistico-culturale. Di conseguenza, le fasi della filosofia hanno una costituzione legata in modo intimo alla loro interazione con la cultura umana complessiva. Questa riflessione riguarda anche le scienze naturali (si pensi ad es. all'empirismo, sia antico che moderno, o al positivismo). Windelband riconosce che ogni epoca presenta molteplici produzioni filosofiche differenti e vuole evitare di fornire un ritratto monodimensionale. Tuttavia, si concentra sulle tendenze principali che caratterizzano ciascun periodo, cercando di individuare i tratti predominanti del loro significato culturale⁷⁷.

L'esame *kulturphilosophisch* prenderà forma più riconoscibile in indagini come quella di *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhundert*, che appare nel 1909. La filosofia tedesca dell'Ottocento è analizzata in questo lavoro nella relazione tra i vari sistemi di pensiero e lo "spirito culturale". Un esempio viene dalla filosofia hegeliana, la quale è interpretata come superamento del moto culturale romantico, che non era sufficiente a fornire una base stabile per affrontare le sfide politiche e sociali del XIX secolo, come la frammentazione degli Stati tedeschi e l'assenza di una coesione nazionale. Lo hegelismo è stato un progresso necessario, ponendo lo Stato non solo come strumento politico, ma come fondamento per la ricostruzione post-romantica di una cultura condivisa e di un ordine stabile⁷⁸.

Torniamo tuttavia a seguire l'esposizione del saggio *Was ist Philosophie?*:

In relazione ad altri oggetti, la teoria indica la spiegazione di fenomeni dati a partire dalle loro cause e l'istituzione di quelle leggi secondo le quali si svolgono i processi causali del gruppo in questione. Prima di Kant, il compito della filosofia era stato concepito nello stesso senso: era quello di comprendere la scienza. Aveva lo scopo di spiegare l'origine delle idee e di dimostrare le leggi secondo le quali esse si sono trasformate in intuizioni scientifiche, in concetti generali e nelle loro connessioni di giudizio. È del tutto evidente che, se la filosofia è concepita in questo modo come una scienza genetica esplicativa per il pensiero scientifico, essa appare completamente dissipata nelle ricerche sulle leggi dello sviluppo della mente: allora essa è metà psicologia individuale, metà storia culturale, ciò che i francesi chiamano "ideologia". Essa mostra secondo quali leggi generali si realizzano in modi naturalmente necessari la certezza dell'individuo e il modo di pensare dei popoli civili. Da ciò si comprende il concetto di conoscenza psicologica e storica intesa nel concetto di scienza: essa vuole spiegare questi fatti allo stesso modo degli altri fatti spirituali⁷⁹.

⁷⁷ Tali affermazioni non sono aliene a considerazioni pertinenti la *Sozialphilosophie*. Essa esamina come le forme di vita sociale influenzino e definiscano l'elaborazione concettuale. È importante distinguere la *Sozialphilosophie* dalla *Kulturphilosophie*: mentre quest'ultima si occupa del rapporto tra cultura e valori, la prima indaga l'interazione tra forme sociali e pensiero. Nel ragionamento di Windelband tali riflessioni sono contigue a quelle sulla filosofia della storia, in quanto tutte pertengono la dimensione etica, nel senso etimologico del termine.

⁷⁸ Windelband 1909b, 26-49.

⁷⁹ Windelband 1882b 27.

Il modello critico di Kant sposta il focus dalla genesi storica o psicologica della conoscenza alla sua giustificazione trascendentale, svincolando la filosofia dalla dipendenza empirica per fondarla su un'indagine critica:

Se, dunque, Kant, rinunciando alla metafisica precedente, si sentì inizialmente costretto a definire la filosofia come la metafisica non delle cose ma della conoscenza, per lui questa teoria della conoscenza non era una storia individuale o storico-culturale dello sviluppo, né una teoria genetico-psicologica, ma un'indagine critica⁸⁰.

Sono possibili due orientamenti alla filosofia: uno storico-relativistico, che rischia di disperdersi nella molteplicità che limita a seguire la storia nel suo fluire, catalogando dottrine, nomi e idee senza una griglia normativa, e rischia di diventare una mera descrizione cronologica o culturale; e uno sistematico-normativo, che offre una base solida per selezionare e valutare le dottrine andando oltre il dato storico o psicologico.

A questo punto sembrano aprirsi solo due strade del tutto coerenti: o si segue la storia stessa in tutte le meraviglie del suo nome, e si lascia che l'esposizione storica vaghi da un argomento all'altro, tanto quanto l'interesse "filosofico", oppure si prende come base una definizione definita della filosofia, e in base a questa si procede alla selezione e alla depurazione delle singole dottrine⁸¹.

Windelband distingue tra diversi sistemi filosofici, ciascuno con un proprio oggetto di indagine specifico: vi sono sistemi che si propongono di abbracciare tutto ciò che è o addirittura "ciò che è possibile", e altri che, invece, restringono il campo d'indagine ai "fondamenti ultimi" dell'essere e del pensiero, alla dottrina dello spirito o alla teoria della scienza. Questa differenziazione, lungi dal ridurre la portata della filosofia, ne dimostra la fecondità e la capacità di adattarsi ai diversi contesti storici e culturali:

Per quanto riguarda gli oggetti, accanto a quei sistemi filosofici che fanno di tutto ciò che è, o anche di "ciò che è possibile", il suo oggetto, ci sono altre altrettanto importanti che limitano strettamente il suo campo di indagine, sia per esempio ai "fondamenti ultimi" dell'essere e del pensiero, sia alla dottrina dello spirito, sia alla teoria della scienza, etc⁸²...

La filosofia ricostruisce un orizzonte di significato che riunisca sia l'elemento teoretico-intellettuale sia la dimensione etico-culturale dell'esperienza umana. In definitiva, la storiografia di Windelband è animata da un'idea molto feconda: quella di riuscire a integrare e comprendere le diverse forme del sapere umano all'interno di un quadro unitario che sia capace di rappresentare le specificità di ciascuna epoca e ciascuna disciplina senza costringerle in una schematizzazione tetragona. Non si tratta di sovrapporre una struttura normativa astratta alle singole scienze, ma

⁸⁰ Windelband 1882b, 29.

⁸¹ Windelband 1882b, 15.

⁸² Windelband 1882b, 14.

di riconoscere che la pluralità metodologica non solo esiste, ma è necessaria. Tale fecondità spicca nell'indirizzare lo sforzo teoretico non verso una sintesi del sapere umano in un'ipotesi di totalità di senso attuale (oltre cioè il legittimo uso regolativo dell'idea trascendentale di totalità), ma al contrario nel valorizzare la peculiarità di ogni disciplina e di ogni contesto storico. Lo strumento concettuale attraverso cui giungere a questo risultato è una riflessione che integra la validità trascendentale dei giudizi con la loro storicità. La filosofia si rivela di conseguenza una riflessione critica sulle metodologie e sui suoi scopi stessi.

La speculazione filosofica trova così il suo significato più pertinente quale critica delle forme del sapere, che per un verso è in grado di mantenere il rigore trascendentale kantiano, ma dall'altro già dimostra una tensione verso un ampliamento ponderato del criticismo attraverso una riscrittura dei limiti (*Grenzen*) dei domini (*Bereiche*) aperti all'indagine critica. L'estensione dei domini non consiste dunque in un travalicamento dei confini definiti dalla filosofia critica, ma in un arricchimento del loro significato: il filosofo critico non si attarda più soltanto entro i recinti del sapere scientifico-naturale, ma trova la via di collegamento tra validità trascendentale e storicità. Così, Windelband non abbandona il rigore speculativo kantiano, ma apre alla scienza critica il campo (*Feld*) della comprensione delle dinamiche filosofico-culturali, riconoscendo nei valori un principio normativo. Si tratta di un ideale, che rende conto dell'instaurata pluralità metodologica senza smarrire l'unità del sapere, e che trova nella "scienza della coscienza normale" la sua forza centripeta. Il riferimento alla coscienza conoscente (non empirica, ma "generale", "normativa") fa da garante a tutela da ogni applicazione indebita, ossia non fondata. Il ruolo della filosofia è dunque di chiarire i presupposti trascendentali, le categorie e i principi che rendono possibile l'apprensione del reale.

3.2.2. *Sulla Repubblica platonica*

Nel corso dell'argomentazione di *Was ist Philosophie?*, discutendo dell'evoluzione della filosofia, Windelband sostiene che esistono due vie del filosofare: seguire la storia in tutte le sue complessità e contraddizioni, oppure fondarsi su una definizione chiara di filosofia e usarla come criterio per selezionare e valutare le diverse dottrine. Windelband imbecca con decisione la via critico-normativa. Egli afferma che: «Solo quando si sarà chiariti a se stessi questa storia del nome "filosofia", si sarà anche in grado di individuare ciò che sarà valido in futuro, determinando una validità più che individuale tenuta da questo nome»⁸³. Si noti inoltre come in questa ricostruzione si ritrovi nella storiografia l'applicazione concreta del metodo critico come delineato nel saggio coevo su questo metodo e quello genetico. Il significato fattuale della filosofia è sicuramente influenzato dalla sua *Ursprung*, ma la ricostruzione critica non si limita a un mero lavoro storico-descrittivo, bensì mira a individuare i principi normativi che consentono di determinare il valore universale delle sue diverse manifestazioni nel tempo.

⁸³ Windelband 1882b, 18.

Con la riflessione sul ruolo della scienza contenuta in *Was ist Philosophie?*, Windelband formula un'idea fondamentale di ordine storico-culturale, ossia quella per cui nella società occidentale l'ideale platonico del sapere tecnico, dell'arte di governo al potere sia stato un indirizzo ispiratore di lunghissima durata. Tale affermazione attraversa l'analisi complessiva da lui elaborata. La storia della filosofia è infatti plasmata dalla stratificazione dei risultati che ha ottenuto, alcuni dei quali sono diventati assunti fermi. Afferma con enfasi Windelband che dobbiamo ai Greci non solo il termine *φιλοσοφία*, ma anche il suo primo significato, che nell'epoca di Platone si afferma come designazione tecnica di un sapere ampio e organico, simile al concetto tedesco di *Wissenschaft*. Tuttavia, esso si distingue per incarnare un ideale di *παιδεία*, una filosofia intesa come arte di vita che unisce dimensione teoretica ed etica, riflettendo un sapere orientato tanto alla conoscenza quanto alla formazione del carattere e alla pratica esistenziale.

Egli si sofferma a questo punto sulla traduzione del termine greco *φιλοσοφία* come '*Philosophie*', sottolineando come sia cruciale interpretare il significato originario di questa parola per evitare fraintendimenti. Ad esempio, nel riferirsi ancora a Platone, Windelband chiarisce che *φιλοσοφία* non indica solo una speculazione metafisica, ma un'educazione scientifica che deve essere al centro della politica. Platone dimostra una visione profetica dello sviluppo della vita europea:

Non bisogna mai dimenticarlo nelle traduzioni, in cui spesso sorgono malintesi quando *φιλοσοφία* è reso con "filosofia" e crea così il pericolo che il lettore moderno comprenda la parola nel senso molto più ristretto di oggi. Invece di tanti esempi, ne basti uno! Un noto detto platonico è facilmente traducibile come: "Non ci sarà fine al male dell'umanità fino a quando il potere politico e la filosofia non coincideranno". Com'è comodo sorridere quando si pensa alle riflessioni metafisiche, quando si pensa al "filosofare", e ai professori un po' goffi e agli studiosi solitari! Ma si traduca correttamente! E quando scopriamo che Platone non chiedeva altro che un governo che fosse nelle mani della cultura scientifica, possiamo forse vedere come profeticamente egli anticipò con quell'esternazione lo sviluppo della vita europea⁸⁴.

Un'affermazione di questa portata è possibile solo se è presente la consapevolezza storica nel trattare i concetti filosofici, evitando fraintendimenti derivanti dall'interpretazione moderna di termini antichi. Sia da esempio la menzionata frase platonica: «Es werde der Übel der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht politische Macht und Philosophie zusammenfallen [Non ci sarà fine al male dell'umanità fino a quando il potere politico e la filosofia non coincideranno]». Tradotta in modo accurato, ciò significa che Platone auspicava che il governo fosse nelle mani di chi possedeva un'educazione scientifica, piuttosto che nelle mani di metafisici astratti, lontano dall'immagine contemporanea di accademici isolati dalla realtà⁸⁵.

Nel suo lavoro su Platone, di qualche decennio successivo (esce infatti in prima edizione nel 1900 in una collana di introduzioni filosofiche), Windelband si richia-

⁸⁴ Windelband 1882b, 19.

⁸⁵ Windelband 1882, 19.

ma a quest'osservazione, e dedica un capitolo, il sesto, al ruolo del filosofo greco quale *Sozialpolitiker*. Egli riflette sull'opposizione platonica alla democrazia, radicata nella concezione del sommo bene quale principio primario di carattere ontologico ed etico. La democrazia affida invece il potere a sofisti e oratori⁸⁶, ossia non agli esperti (conoscitori dell'ἐπιστήμη).

Nel *Platon* Windelband afferma che ogni unità della volontà, per mezzo di cui «si deve rinvenire la salvezza dello Stato, è possibile solo in virtù dell'unità di convinzione [*die Einheit der Ueberzeugung*]: e questa convinzione non può, naturalmente, essere un'opinione, ma deve essere la vera conoscenza del sommo bene, non può essere cioè altrimenti che la scienza o la filosofia [*die Wissenschaft oder die Philosophie*]⁸⁷, qui usati come sinonimi. Nell'ideale di Platone «la disciplina della vita pubblica [*die Ordnung des öffentlichen Lebens*]⁸⁸ è possibile solo attraverso la conoscenza scientifica [*die wissenschaftliche Erkenntnis*]. Il filosofo, inteso come l'uomo di scienza, è obbligato ad assumere il governo in quanto deve guidare i cittadini verso la corretta aspirazione, seguendo l'ideale greco del sapere quale nesso indissolubile teorico ed etico. Continua Windelband che «questo atteggiamento è la virtù, e quindi è vero che lo scopo dello Stato giusto è solo questo, ma i cittadini diventano virtuosi proprio attraverso la conoscenza, e quindi ne consegue già l'esigenza platonica del dominio della scienza nello Stato»⁸⁸. Senza approfondire a fondo la correttezza filologica di questa interpretazione, che ha comunque eco in opinioni politiche espresse da Windelband⁸⁹, si sottolinea quanto afferma un autorevole interprete dalla *Repubblica* platonica, quale Mario Vegetti⁹⁰, ossia che Platone considerava quest'ideale non come un'utopia nel senso rinascimentale, bensì come una *condizione di possibilità* della riforma della città-Stato.

Questa precisazione è cruciale per comprendere come Windelband veda nel ruolo storico della filosofia non un'astratta contemplazione teorica, ma una forza viva, capace di incidere concretamente sulla realtà politica e culturale. La filosofia kantiana conserva un aspetto platonico nel ritenere che i giudizi della ragione debbano

⁸⁶ Windelband 1900a, 154.

⁸⁷ Windelband 1900a, 154.

⁸⁸ Windelband 1900a, 154.

⁸⁹ Si fa di nuovo riferimento al disprezzo manifestato da Windelband nei confronti degli ordinamenti democratici nella sua lettera a Georg Jellinek del 28.12.1877, riportata in Bohr e Hartung 2020, 232-233.

⁹⁰ Si vd. l'introduzione di Vegetti 2007, 140, in Platone 2007. Si ricorda qui il passo da *Repubblica* 473c-d, ἕως ἄν οὖν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσαι τυγχάνωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ νῦν λεγόμενοι βασιλεῖς τε καὶ δυνάσται φιλοσοφῶσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο τὸ αὐτὸ ἐπὶ ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικῇ καὶ φιλοσοφίᾳ, τῶν δὲ νῦν ἐχόντων τὰς φορὰς πλείους ἐκτὸς ἐκατέρου φύσεως ἀναγκασθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν, ὃ φίλε Γλαῦκων, πᾶντα ταῖς πόλεσιν, οὐδὲ δοκῶ ἀνθρωπίνῳ γένει. [«A meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano»] (Platone 2007, 716-717).

basarsi su criteri di validità universale che trascendono la pura contingenza empirica. La peculiarità della costruzione teorica di Kant sta nel vedere nella via critica l'unica che non si areni nelle secche di un'analisi storica particolare, che non può fornire al giudizio criteri per le proprie valutazioni. Windelband integra inoltre il tema kantiano della "critica" come strumento di delimitazione del sapere con un'etica normativa che trova nella filosofia di Kant il modello di una regolazione razionale della libertà umana, parallela al ruolo attribuito da Platone al filosofo nella sua *Repubblica*: colui che governa secondo la scienza del bene supremo.

Tornando alla ricostruzione storica proposta in *Was ist Philosophie?*, una filosofia come sapere autonomo si colloca nella stessa costellazione storica appena accennata: la curiosità dello *spirito culturale* [*Kulturgeistes*] greco porta al concepimento dell'idea del sapere come valore assoluto [*absoluter Wert*], indipendente da necessità immediate di tipo pratico e dalla sapienza religiosa⁹¹. La filosofia smette così di essere una saggezza [*Weisheit*] e sorge in senso proprio. Attraverso uno sforzo intellettuale [*Wissenstrieb*] la filosofia diventa sempre più sapere concettuale, e si libera dalle origini mitiche e dalle necessità quotidiane, diventando una forza spirituale attiva della vita culturale, un vero e proprio strumento di essa, come già lo era l'arte⁹². Ha inizio così quello che Windelband definirà il carattere proprio del pensiero occidentale (egli scrive dell'"occidentalismo" [*Okzidentalismus*]), cosa che rende i greci i fondatori della civiltà occidentale.

Ci si è dilungati nell'esposizione di queste dense pagine del saggio *Was ist Philosophie?* perché chiariscono con nitore maggiore di altre opere un punto dirimente del pensiero di Windelband. Ci riferiamo alla sua idea che la filosofia sia *ab origine* l'espressione costitutiva di uno snodo storico-culturale determinato. Si vuole evidenziare che le dottrine filosofiche circolanti in un'epoca si costituiscono nella loro tendenza principale in dipendenza stretta dalla funzione culturale che la scienza stessa ha in quell'epoca. Se si assume ciò, si può dedurre di conseguenza che Windelband abbia sempre inteso la storia della filosofia altrettanto come storia della cultura, dato che la filosofia è una tessera importante nel mosaico della cultura propria di un popolo. La ricostruzione della storia della filosofia non si limita solo alle dottrine, ma coinvolge la cultura che ne costituisce il sostrato, tolto il quale, la filosofia stessa si ridurrebbe sostanzialmente a un elenco inanimato di assiomi.

Si osservi che quanto affermiamo non entra in conflitto con una concezione criticamente intesa della storia. Non è necessario, infatti, ipotizzare una vena storicista di Windelband, poiché la concezione della filosofia come scienza della coscienza normale non esclude che ogni epoca debba essere compresa nel suo intero nesso storico-culturale. L'apparente paradosso si risolve osservando che, se si frammentasse la ricostruzione storica in compartimenti stagni (storia della filosofia, storia della cultura, storia della religione, storia politica, ecc...), risulterebbe impossibile, proprio

⁹¹ Windelband 1882, 19.

⁹² «Proprio come l'arte, anche la scienza è stata trasformata in un organo indipendente della vita culturale» (Windelband 1882b, 20).

secondo la concezione neocritica di Windelband, cogliere il sistema di valori a cui il *Kultur Mensch* di una determinata epoca faceva riferimento. Inoltre, tale frammentazione ostacolerebbe lo studioso contemporaneo di storia nel compito di ricostruire e valutare una dottrina alla luce dei suoi elementi normativi.

Un esame delle pagine dedicate alla filosofia greca consente, inoltre, di chiarire un punto centrale dell'opinione di Windelband sull'intellettualismo greco, che approfondiremo a breve: esso era profondamente radicato nel sistema culturale complessivo dell'epoca, costituendone autenticamente "corpo e sangue". È dunque fondamentale non confonderlo con gli intellettualismi e i logicismi della filosofia e della logica moderne, da cui differisce *toto coelo* per funzione, significato e ruolo nella vita culturale.

La ricostruzione di Windelband informa anche la meditazione sul ruolo *epochemachend* della svolta copernicana operata da Kant. Polemizzando contro il metodo genetico, tipico della psicologia e sostenuto anche da Dilthey, Windelband sottolinea come il metodo critico-trascendentale kantiano superi la visione psicologico-evolutiva della conoscenza. Con Kant, infatti, la filosofia abbandona l'obiettivo di spiegare l'origine delle rappresentazioni e le leggi del loro sviluppo per trasformarsi in una critica del sapere. La riflessione kantiana sposta l'attenzione dal contenuto empirico e storico delle idee alla loro validità trascendentale, riformulando la filosofia come teoria della scienza, non più basata su spiegazioni psicologiche o storiche, ma su un'indagine critica dei fondamenti del sapere scientifico. Questo cambiamento segna per Windelband un momento di svolta che mette in secondo piano le indagini psicologiche tipiche delle sue opere degli anni '70.

Come ricordato, per Windelband, prima dell'avvento del kantismo, la filosofia era largamente intesa come una scienza genetica, il cui obiettivo primario consisteva nello spiegare l'origine delle rappresentazioni e le leggi della loro trasformazione in conoscenza scientifica, concetti generali e connessioni giudicative. Egli sottolinea come, in tale configurazione, la filosofia si presentasse come una disciplina composita, divisa tra psicologia individuale e storia culturale, con una struttura affine a quella definita dai Francesi come "ideologia". Questo termine è utilizzato in senso tecnico, riferendosi al movimento intellettuale degli "ideologi", che si sviluppò alla fine del XVIII secolo nella Francia rivoluzionaria e, successivamente, in epoca napoleonica, proponendosi di elaborare una dottrina sistematica delle idee, e il cui principale esponente era Destutt de Tracy. Questo impianto di pensiero si collocava al crocevia tra psicologia empirica e storia delle idee, concentrandosi sulla genesi delle rappresentazioni nel loro contesto storico e sociale⁹³.

⁹³ Il termine "idéologie" fu coniato dal filosofo francese Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy alla fine del XVIII secolo. De Tracy concepiva l'"ideologia" come una scienza delle idee, finalizzata a studiare le origini delle idee umane mediante un'analisi sistematica della percezione e del pensiero. La sua visione si ispirava all'empirismo di Locke e all'illuminismo, mirando a costruire una base razionale per la conoscenza e l'educazione. Il gruppo degli "idéologues" era composto da intellettuali e filosofi vicini alla tradizione illuminista, impegnati nell'uso della ragione per comprendere e migliorare la società. Sostenitori della Rivoluzione Francese e degli ideali illuministici, entrarono

La svolta kantiana rifiuta anche questa prospettiva. Per Kant, la filosofia non si limita né alla ricostruzione storica della genesi delle idee, né alla loro interpretazione psicologica; al contrario, mira a investigare le condizioni di possibilità della conoscenza e i limiti dell'esperienza. In questa prospettiva, la filosofia kantiana è incompatibile con le pretese degli ideologi, rivendicando per sé uno statuto trascendentale distinto sia dalla storia culturale sia dalla psicologia genetica.

Il contributo decisivo di Kant all'evoluzione della filosofia è proprio quello di averla emancipata dalla ricostruzione genealogica dei concetti, e averla resa una riflessione sui fondamenti del conoscere e sulla struttura delle categorie che rendono possibile la conoscenza scientifica. Il saggio *Metodo critico o metodo genetico* è in questo senso molto eloquente: Windelband afferma in questa sede che il compito della filosofia è di carattere logico, e puntualizza tuttavia che tale ricostruzione logica è possibile solo attraverso un'operazione di tipo teleologico⁹⁴. Egli istituisce addirittura un paragone tra metodo critico e l'imperativo a credere [*«Glaube!»*]⁹⁵.

La riflessione di Windelband sul metodo critico ci introduce a una più ampia indagine sulle condizioni di validità del sapere. Quest'attenzione non si limita a una visione della conoscenza come rappresentazione, ma considera anche il suo radicamento in principi regolativi di carattere teleologico e normativo⁹⁶. Un tale movimen-

progressivamente in conflitto con Napoleone Bonaparte, che li considerava astratti e distaccati dalla realtà politica. Egli criticò apertamente gli idéologues, ridicolizzandoli e accusandoli di essere incapaci di affrontare i problemi pratici del governo e della guerra, e attribuì al termine "ideologia" una connotazione negativa, riferendosi alle loro teorie come inutili speculazioni prive di applicazioni concrete. Nel periodo post-napoleonico, il Romanticismo e il conservatorismo (rappresentato da figure come Edmund Burke e Joseph de Maistre) si opposero agli approcci razionalistici e astratti degli idéologues. Gli intellettuali romantici inoltre misero in generale in primo piano il ruolo della tradizione, delle emozioni e della spiritualità nella comprensione della società, contribuendo così a ridefinire il dibattito intorno al concetto di ideologia. Vd. almeno Stein 1961. Il riferimento principale è Destutt de Tracy 1804-1815.

⁹⁴ Windelband 1883, 358 e sgg.

⁹⁵ Windelband 1883, 371. Quest'affermazione, che potrebbe apparire sorprendente, si rivela invece perfettamente coerente con il richiamo kantiano alla ragione, intesa come garante della libertà e della moralità umana, elementi centrali nell'apparato concettuale badense, nonché motori stessi della speculazione filosofica. Si osservi, inoltre, che l'esito rivalutativo della religione in Windelband, come ben evidenziato nella monografia di Rossella Bonito Oliva, trova già una sua premessa in queste prime elaborazioni, pur non essendo ancora pienamente esplicitato. Il motivo religioso, infatti, emergerà in tutta la sua portata solo quando l'interesse del filosofo si concentrerà sulla ricostruzione critica delle condizioni di possibilità di una cultura e di un sistema di valori. In quel contesto, l'impalcatura religiosa – sempre intesa nei limiti di una religione "della semplice ragione" – si configurerà come un presupposto, implicito o meno, del sistema filosofico, fino a essere posta a conclusione dell'indagine dell'*Einleitung in die Philosophie*.

⁹⁶ «In questa filosofia dialogica [di Socrate] giunge alla coscienza una legislazione normativa, in base alla cui osservanza o trasgressione si deve giudicare il valore di verità della rappresentazione sorta involontariamente. Chi vuole dimostrare qualcosa a un altro, o chi si sottomette a una dimostrazione, riconosce una norma che domina al di sopra degli individui e dei loro processi rappresentativi determinati dalla natura, quale principio della loro critica. Nella ricerca comune si riflette su ciò che viene riconosciuto da chiunque professi sinceramente la verità» (Windelband 1880, 65).

to trova una prima espressione paradigmatica nella figura di Socrate, come descritta da Windelband in *Über Sokrates* (1880). L'emergere di una "legge normativa" che sovrasta gli individui, suggerisce non solo una critica della *doxa*, ma la nascita di una ontologia della relazione: nel dialogo socratico non si cerca un oggetto esterno da rappresentare, ma un principio intersoggettivo che trascende ogni posizione individuale. Questa trascendenza non è metafisica, bensì performativa: si manifesta nell'atto stesso del dialogare, in cui la verità non è un dato, ma un evento.

Socrate diviene così il padre non solo di un'etica razionale, ma anche di una epistemologia normativa: chi cerca la verità si obbliga tacitamente a un principio comune che non è scritto né imposto, ma riconosciuto nel movimento dialogico stesso⁹⁷. Questo è il primo passo verso una filosofia che supera la natura per radicarsi nell'idea. Ricordiamo, tuttavia, che Windelband dirà qualche anno dopo in *Immanuel Kant* (1881), testo in cui la *Critica della ragion pura* viene definita il testo fondativo della filosofia tedesca, che «Griechentum ist Intellektualismus»⁹⁸. Tale diagnosi filosofica sul carattere fondativo della cultura greca vede tale intellettualismo greco come una forma di ontoteologia mascherata: esso postula non solo che la conoscenza comprenda il reale, ma racchiuda in maniera paradossale la totalità delle forme spirituali. Conoscere il bene è essere nel bene. Aristotele è in tal senso il culmine di tale intellettualismo greco, in quanto codifica questa espansione nel suo sistema, dove la conoscenza culmina nella *sophia* come contemplazione del principio primo⁹⁹. Da un lato questo intellettualismo lega conoscenza e virtù, elevando l'intelletto a principio etico e teleologico, dall'altro, l'intellettualismo greco svela tuttavia la propria insufficienza: la realtà non si lascia ridurre a concetto. Esso ha pertanto un'aporia strutturale, in quanto inciampa nell'impossibilità di ricondurre all'intelletto tutto il reale, come mostrano i limiti delle teologie aristoteliche e neoplatoniche, e aprendo allo scarto fenomeno-noumeno, che soltanto Kant esplicherà¹⁰⁰.

⁹⁷ Windelband 1880, 65.

⁹⁸ «L'ellenismo è intellettualismo. L'attività conoscitiva, che qui per la prima volta viene esercitata per se stessa, si erge ad attività dominante dell'anima: essa deve determinare l'agire, ed è in essa stessa che si cerca anche il principio della moralità [...] Tutta la filosofia greca, e tutta quella che da essa dipende, vive nel presupposto e si affatica nel tentativo che, mediante il sapere umano, si possa ottenere un'immagine del mondo definitiva, capace di restituire integralmente la realtà. In questo senso, l'aristotelismo, nella misura in cui ha esercitato la massima forza d'incidenza storica, è in effetti il tipo più puro dell'intellettualismo greco» (Windelband 1881, 109).

⁹⁹ Windelband 1881, 109.

¹⁰⁰ La prospettiva qui delineata si mantiene coerente con l'interpretazione critica di Windelband della tradizione filosofica greca. Egli interpreta l'intellettualismo come una tappa cruciale ma incompleta, che apre alla necessità di riconoscere l'irriducibilità della realtà rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero. Egli respinge infatti ogni tentativo panlogistico di ridurre la realtà al dominio del concetto, un'impostazione di stampo hegeliano che non assumerà in nessuna fase della sua opera. Windelband propone di definire la filosofia di Fichte nella sua *Geschichte der Philosophie* un "antirazionalismo critico" che, pur focalizzandosi sull'irriducibilità del reale e sulla resistenza a una completa concettualizzazione, trova radici nell'intellettualismo greco, reinterpretato attraverso la tensione tra l'aspirazione alla sintesi razionale e il riconoscimento dei limiti strutturali posti dalla

Se l'intellettualismo greco cercava un'immagine definitiva della realtà, Kant spezza questa ambizione, trasformandola in una riflessione sulla condizione stessa della conoscenza¹⁰¹. Tuttavia, questa trasformazione, per usare un lessico novecentesco, causa una vera e propria rottura epistemologica all'interno della tradizione filosofica. Dopo Kant la realtà non è più qualcosa di dato, da riflettere, ma qualcosa che emerge nell'atto del conoscere, entro le condizioni trascendentali del soggetto. In questo senso, la critica kantiana non è solo epistemologia, ma una nuova *ontologia relazionale*, dove il reale è il correlato della coscienza¹⁰².

realtà. Il concetto di "antirazionalismo critico" sottolinea in realtà il contrasto tra la spinta idealistica verso una sintesi totalizzante e il riconoscimento kantiano dei limiti strutturali del conoscere. Tale posizione, pur assegnando alla ragione un ruolo normativo, evidenzia l'impossibilità di una piena concettualizzazione del reale. In Fichte, l'Io trascendentale aspira a fondare la totalità dell'esperienza, ma si scontra con lo scarto irriducibile rappresentato dal Nicht-Ich, simbolo dell'autonomia del reale rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero. Questo scarto, secondo Windelband, illustra il principio per cui la realtà non è interamente sussumibile sotto le categorie dell'intelletto umano, conservando una dimensione irriducibile che garantisce la ricchezza e la complessità del reale (si vd. soprattutto Windelband 1937 [1892], II 288-289). L'"antirazionalismo critico" sottolinea dunque la tensione intrinseca tra le aspirazioni normative dell'intelletto e la struttura irriducibile della realtà. Da un lato, Windelband attribuisce all'intelletto una funzione regolativa e normativa; dall'altro, insiste sul limite strutturale del pensiero umano, che non può sussumere integralmente il reale. Pur riconoscendo nell'intellettualismo greco una tappa indispensabile, Windelband ne mostra un'aporia strutturale. Questa consiste nell'incapacità di ridurre interamente la realtà al concetto. Interpretata alla luce del dualismo kantiano, essa conferma l'irriducibilità del reale e la necessità di un approccio filosofico che contempli la complessità irriducibile dell'esperienza.

¹⁰¹ «Questo è dunque il grande significato della filosofia kantiana: essa esprime per la prima volta in modo del tutto adeguato questo mutato rapporto tra le attività culturali. [...] L'opinione superata da Kant è l'idea secondo cui la scienza umana sarebbe destinata a rappresentare un mondo esistente indipendentemente da essa e troverebbe in questo ciò che la regola» (Windelband 1881, 111).

¹⁰² Ci sembra che, in maniera per sé interessante, questa lettura windelbandiana della *kopernikani-sche Wende* implichi un'enfasi sul ruolo a un tempo intuitivo e relazionale dell'ontologia kantiana, quale "apertura al mondo", in maniera *sui generis* affine a quella che sarà propria della lettura della *produktives Einbildungskraft* di Heidegger 1989 [1929]. Se la realtà si costituisce nella relazione trascendentale, l'ontologia kantiana non può che essere una disamina delle condizioni di possibilità di tale relazione. L'accento posto da Windelband e del neokantismo sud-occidentale sul carattere "intuitivo" di questa ontologia relazionale prepara il terreno per un superamento della visione di un intelletto puramente logico-discorsivo. L'intuizione qui non è più la semplice ricettività sensibile, ma allude a una più originaria capacità del soggetto di "vedere" o "cogliere" le connessioni che strutturano il reale, prima ancora di una loro esplicitazione concettuale. È proprio questo punto che la lettura heideggeriana radicalizza. La *produktives Einbildungskraft* (immaginazione produttiva), radice comune di sensibilità e intelletto, diventa in Heidegger il luogo originario in cui si prefigura e si temporalizza l'orizzonte di senso entro cui l'ente può apparire. L'"apertura al mondo" non è più solo la condizione di possibilità della conoscenza scientifica, ma la struttura fondamentale dell'esistenza stessa (il *Dasein*), la sua trascendenza. L'ontologia relazionale, che nel modo neokantiano è legato alla validità dei giudizi, in Heidegger si trasforma in un'ontologia fondamentale dove la relazione originaria è quella tra l'esserci e l'essere, una relazione che si "apre" e si dispiega nella temporalità grazie alla funzione pre-ontologica dell'immaginazione. Entrambe le letture, pur con linguaggi e finalità diverse, colgono nella *Wende* kantiana non tanto una teoria della conoscenza, quanto una

Windelband interpreta la rivoluzione kantiana non soltanto come un evento epistemologico, ma come una trasformazione etica che ridefinisce il rapporto tra conoscenza e realtà. La conoscenza non cerca più di riprodurre un ordine esterno, ma è consapevole della *Zerrissenheit* costitutiva del moderno¹⁰³. Questo implica però che la conoscenza non può neanche essere intesa come pura contemplazione dell'essere solo attraverso l'azione normativa della ragione e il richiamo ai valori. Windelband e Kant sottolineano una teleologia della ragione. Windelband, infatti, riprende già in queste considerazioni la concezione kantiana che la ragione sia orientata in questa sua pratica ricostruttrice non al passato, ma al futuro, che essa sia intrinsecamente processuale¹⁰⁴. Riprendendo queste intuizioni kantiane, si ridefinisce il ruolo della filosofia nella cultura moderna. Essa si emancipa infatti definitivamente dalla psicologia e dalla storia descrittiva della cultura. L'obiettivo di Windelband è quello di conciliare l'approccio trascendentale kantiano con l'analisi storica della dimensione culturale della scienza. Questo sforzo di conciliazione tra trascendentalismo e analisi storica rappresenta uno dei contributi più originali del pensiero badense, dove la filosofia si pone come una scienza critica dei valori, capace di fondare l'oggettività anche nella dimensione culturale e storica. Con questa prospettiva, Windelband riconosce un passaggio chiave nella tradizione occidentale: dalla *σοφία* greca, intesa come contemplazione dell'essere, a una filosofia moderna che concepisce il reale come il correlato di una ragione pratica e normativa. È una trasformazione che ha il suo precedente nell'ontologia relazionale del dialogo socratico, ma trova il suo pieno compimento nella svolta critica kantiana.

La filosofia di Kant non giunge pertanto nel vuoto, bensì si inserisce in un contesto storico-culturale più ampio, di lacerazione del cosmo dotato di senso, di cui Windelband tratta anche del saggio *Über Hölderlin und sein Geschick*, precedente a quelli finora esaminati (del 1878), laddove la follia di Hölderlin è vista come il sintomo della malattia sociale della modernità¹⁰⁵. Questa perdita di senso, secondo Windelband, non è solo un evento intellettuale, ma un'esperienza vissuta che attraversa la *Bildung* moderna, nella quale la frammentazione del sapere si traduce in un disorientamento esistenziale. La vicenda di Hölderlin è legata in maniera forte al problema della *Bildung* moderna per la ragione che il naufragio del suo genio rappresenta ciò che si manifesta su scala più ampia quotidianamente, in migliaia di casi, come disorientamento e selvatichezza intellettuale. La frammentazione del sapere impedisce la costruzione di un'immagine unitaria del mondo, ormai irrimediabilmente perduta¹⁰⁶. Inserite in questa costellazione, si possono comprendere meglio le critiche di Windelband all'intellettualismo greco e il suo tentativo di conciliare la tradizione

profonda trasformazione del modo di intendere l'essere stesso: non più sostanza fissa, ma evento che accade nell'incontro finito tra il pensiero e il mondo.

¹⁰³ Cfr. Windelband 1881, 111.

¹⁰⁴ Su questo carattere già intrinsecamente processuale della ragione kantiana si cfr. Ferrarin 2015, 80-90.

¹⁰⁵ Windelband 1878, 206.

¹⁰⁶ Windelband 1878, 229.

trascendentale con l'analisi storica della cultura e della scienza. L'individuo moderno è definito dalla rassegnazione: non una semplice rinuncia ai desideri personali, da sempre richiesta all'uomo morale, ma una più profonda accettazione dell'impossibilità di abbracciare l'intero sapere culturale.

3.3. Scienze di leggi e scienze di eventi

La discussione fin qui svolta ci conduce al nodo più celebre dell'impianto filosofico di Windelband: la sua classificazione delle scienze. Le domande che la reggono, roventi nel dibattito tra fine Ottocento e primo Novecento, possono essere condensate così: che cos'è un evento storico? È possibile una scienza storica? E, se lo è, in virtù di quale struttura conoscitiva? Da qui si aprono immediatamente due interrogativi più profondi, che agiscono come la corrente sotterranea del discorso: in che modo i valori si realizzano, e come diventano conoscibili?

Windelband assume un monismo ontologico di impronta kantiana, ma accoglie dal kantismo anche la distinzione tra legalità e normatività. Questo rende impossibile ridurre la storia alla spiegazione causale propria delle scienze naturali. La storia non si limita a ordinare fatti: li illumina con criteri normativi e finalità valoriali, e dunque richiede una forma di comprensione teleologica. La domanda che segue è inevitabile: quali conseguenze comporta tutto ciò per il modo in cui concepiamo la conoscenza storica?

Per rispondere, passiamo ora al contributo più noto di Windelband, la prolusione rettorale tenuta a Strasburgo nel 1894, *Geschichte und Naturwissenschaft*, che condensa in una forma esemplare lo spirito della sua proposta. Stabiliamo subito alcuni punti fermi: in quest'opera, Wilhelm Windelband differenzia gli approcci conoscitivi delineando, attraverso la distinzione tra orientamenti nomotetici e idiografici, un quadro chiaro e metodologicamente fondato per comprendere la natura delle scienze storiche. Questa classificazione si basa su una rigorosa riflessione sul carattere formale degli obiettivi conoscitivi. Le scienze nomotetiche mirano a individuare leggi generali, mentre quelle idiografiche si concentrano su fatti storici particolari. Questa diversa finalità, espressa con chiarezza nel discorso rettorale del 1894, è indice di una considerazione filosofica sulla storia che rispetti la specificità del suo oggetto.

Tale oggetto della conoscenza storica è costituito non dal mero accadimento (*Geschehen*), ma dall'evento storico (*Geschichte*), inteso come costruzione unica e irripetibile. L'obiettivo è cogliere un fenomeno del passato nella sua singolare realtà e comprenderlo nel suo significato. Ogni evento è considerato alla luce del rapporto tra particolarità e universalità, nella cornice di valori che orientano l'interpretazione. I valori non sono riducibili a mere opinioni soggettive; essi possiedono invece una validità oggettiva (*Geltung*), che li rende perni per l'interpretazione storica.

La possibilità di una scienza storica si regge infatti sull'integrazione di analisi empirica e riflessione normativa. La conoscenza storica ha un carattere processuale e si articola tra l'indagine delle condizioni particolari e l'orientamento fornito dai valori. Contro gli indirizzi del positivismo e del relativismo, la scienza storica inter-

preta i fatti particolari nel contesto di un orizzonte normativo. Essa non si limita a registrare, ma cerca di comprendere, attraverso una metodologia attenta e rigorosa, ciò che è unico nella sua irripetibilità, l'evento storico, e i valori che lo rendono degno di indagine. Nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, Windelband descriverà la scienza storica come una sintesi idiografica che cerca di riprodurre e comprendere le espressioni singolari della vita umana. Queste non sono casuali, ma si configurano come espressioni teleologiche, il cui senso si rivela attraverso un complesso valoriale¹⁰⁷.

Anche il punto di partenza di *Geschichte und Naturwissenschaft* è la riflessione sull'oggetto di indagine della filosofia. Quest'oggetto non può essere identificato attraverso una ricerca speciale (*Spezialuntersuchung*)¹⁰⁸. La filosofia si occupa invece della riflessione stessa sulla possibilità della scienza. Windelband parte proprio dall'intento programmatico di individuare la specificità della ricerca filosofica [*die Eigenart der philosophischen Untersuchungsweise*]¹⁰⁹. Afferma Windelband che:

Se a questo scopo scelgo un tema della logica, e specialmente della metodologia, della teoria della scienza, è dell'opinione che in tale tema l'intima connessione in cui si trova l'opera della filosofia con quella del resto della scienza debba venire in primo piano in modo particolarmente chiaro e tangibile. [...]

Questo legame vitale tra la filosofia e le altre discipline si manifesta nel modo più evidente proprio nello sviluppo della logica, che non è mai stata altro che una riflessione critica sulle forme della conoscenza reale attive prima di essa¹¹⁰.

Queste sono le premesse con cui Windelband si inserisce nel dibattito sulla classificazione delle scienze. Nel suo discorso, una tale classificazione non può essere pensata su criteri puramente logici o formali perché tali criteri vanno sempre mostrati nella loro connessione ai propri valori¹¹¹.

Un tale riferimento ai valori, prescindendo qui dai discorsi di ordine metafisico-assiologico che derivano dall'eredità lotzeana, comporta, a ben vedere, un ridimensionamento del contenuto dell'oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza. La sua appartenenza a una o l'altra scienza risulta (anticipando quanto sarà poi sistematicamente affrontato da Rickert) *wertbezogen*, determinata cioè non da una sua intima *Verfassung*, bensì indissolubile dai fini conoscitivi del *Wissenschaftler*. Per tali ragioni, Windelband rifiuta l'approccio classico alla distinzione tra Natura e Spirito, giunta a partire dall'antichità e nell'età moderna attraverso Cartesio e Spinoza prima, e poi Schelling e Hegel¹¹².

¹⁰⁷ Vd. soprattutto Windelband 1920 [1914], 352-353 a proposito del "progresso nella storia".

¹⁰⁸ Windelband 1894, 383.

¹⁰⁹ Windelband 1894, 383.

¹¹⁰ Windelband 1894, 384-385. Si noti inoltre che è dunque possibile una storia della logica quale astrazione delle forme concrete di conoscenza riflessiva.

¹¹¹ «Mai un metodo fruttuoso è nato da una costruzione astratta o da considerazioni puramente formali di logici» (Windelband 1894, 385).

¹¹² Windelband 1894, 388.

La proposta alternativa di Windelband viene così tematizzata

Così possiamo dire: le scienze d'esperienza cercano nella conoscenza del reale o l'universale nella forma della legge naturale o l'individuo nella forma storicamente determinata; esse considerano da un lato la forma sempre costante, dall'altro il contenuto unico e autodeterminato dell'evento reale. Alcune sono scienze di leggi [*Gesetzeswissenschaften*], le altre scienze di eventi [*Ereigniswissenschaften*]; le prime insegnano ciò che è, le seconde ciò che era una volta. Il pensiero scientifico è – se si possono formare nuove espressioni artistiche – in un caso nomotetico [*nomothetisch*], nell'altro idiografico [*idiographisch*]. [...]

In generale, si deve tenere presente che questo contrasto metodologico classifica solo la trattazione, non il contenuto della conoscenza stessa. Resta possibile, e anzi è evidente, che questi stessi oggetti possano essere fatti oggetto di un'indagine nomotetica e, allo stesso tempo, idiografica. Ciò è connesso con il fatto che il contrasto tra lo stesso e l'unico è relativo sotto certi aspetti¹¹³.

La classificazione delle scienze proposta da Windelband si fonda pertanto su un'interpretazione forte del kantismo, radicata su due pilastri. Da un lato, essa si basa su una concezione della coscienza come luogo destinato alla determinazione categoriale, coerente con la posizione di Kuno Fischer, che difende il primato del soggetto nella configurazione del sapere contro l'oggettivismo della linea Trendelenburg-Vaihinger. Dall'altro lato, questa classificazione collega le discipline nomotetiche alla capacità intellettuale di individuare leggi generali, mentre assegna alle discipline idiografiche un legame intrinseco con i valori (*werthaft*). Tale legame con i valori si fonda su quell'aspetto "irrazionale" a cui accennavamo in apertura di capitolo. Le scienze idiografiche richiedono infatti che lo scienziato riconosca negli eventi singolari che prende in considerazione un valore che giustifica l'indagine. Alla base di entrambe le "classi" di discipline c'è a sovrintendere la ragion pratica, quale legislatrice, incarnata nella scelta dei fini conoscitivi.

Quanto detto sul legame con la dottrina di Kant si rafforza se continuiamo nell'esame puntuale del testo di Windelband:

Come storia dell'evoluzione, dove presenta l'intera sequenza degli organismi terrestri come un processo di discesa o trasformazione che prende gradualmente forma nel corso del tempo, per il quale non c'è solo alcuna garanzia, ma nemmeno una probabilità, [la scienza naturale] è una disciplina idiografica, storica. Kant, quando abbozzò in anticipo il concetto della moderna teoria della discendenza, già chiamava colui che avrebbe osato intraprendere questa "avventura della ragione" il futuro "archeologo della natura"¹¹⁴.

Questo richiamo diretto al §80 della *Critica del Giudizio* merita un approfondimento. Esso può essere collegato alla *Erste Fassung* dell'introduzione alla medesima critica e ai suoi §76-77. Nel §80, Kant introduce l'idea della *Entwicklungsgeschichte* (storia dell'evoluzione) come una narrazione ipotetica che interpreta il processo di trasformazione degli organismi naturali non attraverso un determinismo meccani-

¹¹³ Windelband 1894, 390-391.

¹¹⁴ Windelband 1894, 392.

co, ma utilizzando una teleologia regolativa. Egli descrive questo approccio come un’“avventura della ragione” (*Abenteuer der Vernunft*), che richiede di pensare la natura “come se” fosse orientata a fini. Non si tratta di una conoscenza certa delle finalità ultime, ma di un elemento regolativo che permette all’osservatore di organizzare i fenomeni naturali in modo coerente, attribuendo loro significato.

Kant immagina che un futuro “archeologo della natura” possa affrontare questa avventura, ricostruendo genealogie naturali e trasformazioni organiche non come meri fatti, ma come eventi che rivelano una finalità implicita nel processo naturale. Una tale *Entwicklungsgeschichte* non è una scienza basata sulla causalità efficiente, ma una scienza che richiede il giudizio riflettente per collegare i fenomeni particolari a un principio regolativo. Nella *Erste Fassung* dell’introduzione alla *Critica del Giudizio* questo concetto è ancora amplificato. In questa versione dell’introduzione, Kant esplora come il giudizio riflettente utilizzi la teleologia per comprendere la natura in relazione a fini superiori, proponendo il giudizio riflettente come un ponte tra l’intelletto, che si occupa delle leggi naturali, e la ragione, che stabilisce leggi morali.

Riprendendo in questo punto specifico quest’intuizione kantiana, Windelband lo collega con evidenza alla discussione sul fondamento della distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche. Come la *Entwicklungsgeschichte* non può essere ridotta a una descrizione meccanica degli organismi, così la storia richiede un approccio idiografico, che si basi su un’interpretazione teleologica e quindi, nell’ottica di Windelband, valoriale degli eventi. Lo storico, come l’“archeologo della natura” di Kant, non si limita a registrare fatti, ma individua i nessi teleologici che conferiscono significato agli eventi singolari. Ci sembra di poter inferire che altrettanto importante per Windelband sia il §78, dove Kant introduce l’idea degli organismi come fini naturali. Qui, la teleologia regolativa consente di comprendere gli organismi non come mere macchine, ma come sistemi in cui le parti e l’intero si condizionano reciprocamente. Questo principio, che interpreta la natura secondo un “come se” finalistico, prepara il terreno per la distinzione windelbandiana tra scienze nomotetiche e idiografiche: così come la biologia richiede un giudizio riflettente per cogliere la finalità interna degli organismi, la storia richiede un approccio teleologico per interpretare il significato valoriale degli eventi¹¹⁵.

¹¹⁵ I §§76-77 della *Critica del Giudizio* rappresentano un passaggio fondamentale per la transizione dal kantismo all’idealismo. Nel §76, Kant definisce l’organismo come un sistema autorganizzato in cui “ogni parte esiste per l’altra e per il tutto, e viceversa” (Kant 1997 [1790], 483 e sgg.), richiedendo dunque una spiegazione teleologica (*causa finalis*) per comprendere questa relazione interna, irriducibile al meccanicismo (cfr. McLaughlin 1990). Nel §77, Kant amplia la teleologia alla natura nel suo complesso, concepita come un sistema di fini, e introduce il giudizio riflettente quale ponte speculativo tra natura e libertà: la natura è pensata “come se” (*als ob*) orientata verso scopi morali (Kant 1997 [1790], 493 e sgg.). La connessione tra i due regni si realizza attraverso la riflettività del giudizio, che permette di pensare la natura in funzione di un orizzonte normativo senza dissolvere il dualismo fenomeno/noumeno (Allison 2010). Non a caso Kant stesso collega questa visione finalistica della natura alla scienza storica nelle *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, dove postula un “disegno della natura” che guida lo sviluppo storico dell’umanità verso una costitu-

Nel prosieguo della trattazione Windelband puntualizza che le *Gesetzeswissenschaften* cercano leggi, le *Ereigniswissenschaften* cercano forme (*die eine such[en] Gesetze, die andere Gestalten*)¹¹⁶, poiché «la forza delle scienze naturali sta dalla parte dell'astrazione, quella della storia da quella della chiarezza»¹¹⁷. Ma questa classificazione offre degli spunti per riflessioni di ordine più complessivo, che permettono di contestualizzare le sue affermazioni successive sul ruolo della storia quale luogo privilegiato in cui rinvenire i valori che orientano la vita umana. Tali riflessioni, che caratterizzeranno sempre più le sue ultime produzioni, sono saldamente rinvenibili all'interno della sua logica delle scienze storiche. Nel sottolineare l'eguale valenza scientifica dei due tipi di scienze empiriche, Windelband fa notare infatti allo stesso tempo che «l'uomo è, per parafrasare un motto antico, l'animale che ha una storia»¹¹⁸. Questo implica che:

La sua vita culturale è una connessione storica che si intensifica di generazione in generazione: chi vuole entrare in una partecipazione viva ad essa deve avere una comprensione del suo sviluppo¹¹⁹.

Una tale affermazione rende già la storia irriducibile a ogni riduzione di ordine positivistico¹²⁰, oltre che essere una presa di distanza definitiva dalla *Völkerpsychologie* (oltre che dagli approcci di un Buckle per un verso e di un Lamprecht per l'altro)¹²¹. Le scienze dell'individuale sono infatti riferite a interessi, ricerche, valutazioni, di uomini viventi, irriducibili alla spiegazione causale (*Kausalerklärung*) delle scienze nomotetiche¹²².

Optare per una catalogazione metodologica e non sostanziale delle scienze ha implicazioni pertanto tutt'altro che banali. Consideriamo il caso della psicologia, a cui Windelband conferisce nella fase iniziale della sua produzione, come visto, no-

zione civile perfetta. Questi paragrafi, anticipando le costruzioni sistematiche di Fichte, Schelling e Hegel, e ispiratori anche delle indagini goethiane sulla morfologia vegetale (cfr. Zammito 2002, 213-240), offrono infine a Windelband una chiave per distinguere tra scienze nomotetiche e idiografiche: come la teleologia è necessaria per comprendere l'organismo, così la storia richiede un giudizio teleologico per coglierne il valore normativo, senza ridurla a mera concatenazione causale.

¹¹⁶ Windelband 1894, 394.

¹¹⁷ Windelband 1894, 395. Che ci sia qui un'antecedente cui fa riferimento Max Weber 2004 [1917/1919], allorché afferma che «quanto la scienza può offrire agli uomini» consiste nella chiarezza dei fini e dei mezzi?

¹¹⁸ Windelband 1894, 397.

¹¹⁹ Windelband 1894, 397.

¹²⁰ Windelband 1894, 399.

¹²¹ Henry Thomas Buckle sosteneva una storia «scientifica» basata su leggi storiche deterministiche (ambientali, sociali), riducendo l'individuale a fattori generali (positivismo radicale), mentre Karl Lamprecht proponeva una storiografia fondata su strutture collettive (economiche, psicologiche) e schemi evolutivi, assimilando la storia a processi omogenei e causalmente spiegabili. Entrambi rappresentano, per Windelband, tentativi di subordinare l'irriducibile individualità storica a modelli nomotetici, negando l'autonomia delle scienze idiografiche. Su Lamprecht vd. Chickering 1993, su Buckle Semmel 1976.

¹²² Windelband 1894, 399-400.

tevole rilievo. La psicologia è stata spesso considerata la chiave di volta per attribuire alle scienze umane una dignità scientifica analoga a quella delle discipline naturali. Questa prospettiva non si esaurisce nella scuola positivista o empirista¹²³. Se si adottasse un criterio di classificazione basato sugli oggetti, la psicologia rientrerebbe indiscutibilmente nel dominio delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), come sostenuto da Wilhelm Dilthey nel suo progetto di fondazione epistemologica di tali discipline¹²⁴. Per Windelband e il suo allievo Heinrich Rickert, al contrario, il criterio dirimente è il metodo: poiché la psicologia mira a formulare leggi generali (*nomothetisch*) per spiegare i fenomeni mentali, essa va ascritta alle scienze della natura¹²⁵.

Lo scontro tra le due prospettive si chiarisce se si considera la distinzione cruciale operata da Dilthey nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, del 1894 tra due forme di psicologia. Laddove i neokantiani del Baden identificano la psicologia *tout court* con il suo approccio generalizzante, Dilthey contrappone:

- 1) Una psicologia “esplicativa” (*erklärende Psychologie*), che egli critica aspramente. Questa procede in modo ipotetico e costruttivo, tentando di spiegare la complessa vita psichica a partire da pochi elementi semplici (come sensazioni o rappresentazioni), in analogia con il metodo delle scienze naturali.
- 2) Una psicologia “descrittiva e analitica” (*beschreibende und zergliedernde Psychologie*), che egli propone come fondamento di tutte le scienze dello spirito. Il suo scopo non è spiegare causalmente, ma comprendere (*verstehen*) la struttura della vita psichica (*seelischer Lebenszusammenhang*) così come ci è data nell’esperienza vissuta (*Erlebnis*) nella sua interezza e complessità.

Di conseguenza, mentre per il neokantismo del Baden la finalità nomotetica della psicologia ne determina l’appartenenza alle scienze naturali, per Dilthey è proprio la psicologia “descrittiva” – incentrata sull’esperienza vissuta e sulla comprensione del singolare – a essere la scienza umana fondamentale, radicalmente distinta nel metodo e negli scopi da quella naturale.

Anche per il neokantismo sud-occidentale la psicologia ha effettivamente delle similitudini con le scienze storiche, ma questo soltanto per il fatto che anche le *Ereigniswissenschaften* devono in ogni caso confrontarsi con le scienze nomotetiche per la comprensione delle regolarità naturali, al fine di comprendere meglio il proprio oggetto di ricerca. Nel caso della psicologia, per l’appunto, senza comprendere come un uomo *in genere* pensi, percepisca e desideri, ciò che è oggetto d’indagine della scienza psicologica, non sarebbe possibile neanche la comprensione dell’azione storica, ma

¹²³ Tibbetts 1982; Danziger 1979; Fodor 1974; Block e Fodor 1972.

¹²⁴ Cooper e Browning 2006. Si rimanda inoltre all’ampio studio, tuttora insuperato, di Cacciatori 1976a; 1976b.

¹²⁵ Windelband 1894, 384. Per essere precisi, essa costituirebbe una scienza nomotetica per Windelband e una scienza del generale per Rickert. Nel corso del capitolo si useranno per leggerezza di esposizione in maniera più libera le espressioni “scienze umane/scienze naturali” o simili, tranne laddove la trattazione richiede un uso tecnico di tali termini.

in tal senso la psicologia fornisce soltanto delle premesse (e non unica tra le scienze naturali) per la comprensione dell'oggetto storico¹²⁶.

A distanziare in sostanza le scienze naturali, di cui la psicologia fa parte in pieno, dalle scienze idiografiche/storiche è il compito che i diversi gruppi di scienze si propongono. E tale compito si traduce per le scienze idiografiche nella definizione di criteri epistemologici che, pur rispettando l'individualità degli eventi storici, consentano una comprensione sistematica e fondata filosoficamente. Il loro quesito centrale è dunque: come possono i fatti storici, nella loro singolarità, soddisfare criteri di validità universale?

La risposta di Windelband si concretizza nella contrapposizione tra il modello delle scienze naturali con la loro impostazione nomotetica (orientata alla formulazione di leggi universali), e la natura idiografica delle scienze storiche, focalizzate sulla comprensione di eventi unici e irripetibili. I valori costituiscono in questo quadro teorico il fulcro attraverso cui gli eventi indagati dalle *Ereigniswissenschaften* acquisiscono significato scientifico.

Un confronto con Schopenhauer aiuta a delineare il contesto della riflessione di Windelband. Schopenhauer, come già accennato nella premessa generale, nelle aggiunte al capitolo 38 del *Die Welt als Wille und Vorstellung* afferma che la storia non è scienza in senso proprio, poiché priva della "subordinazione del particolare all'universale", che caratterizza le scienze autentiche. Egli riduce la storia a una semplice coordinazione di fatti particolari, incapace di derivare principi universali o spiegazioni causali rigorose. Questa posizione evidenzia una limitazione epistemologica che, secondo Windelband, può essere superata solo attraverso un ripensamento della relazione tra singolarità e universalità, mediato dal ruolo dei valori e dalla distinzione tra contenuti *werthaft* e *wertlos*. Attraverso questa prospettiva, Windelband reinterpretava il ruolo della storia, che diventa un campo di indagine in cui il fatto particolare assume rilevanza epistemologica attraverso la mediazione dei valori culturali¹²⁷.

Questo processo è regolato da principi critici che pongono i valori al centro del processo conoscitivo, rendendo così possibile una scienza idiografica¹²⁸. I valori, dunque, non solo orientano l'indagine storica, ma stabiliscono una connessione tra l'evento singolare e il contesto culturale più ampio, fornendo una prospettiva di universalità che consente di trascendere la mera contingenza.

Windelband concepisce la storia come un ambito in cui la validità dei valori viene verificata e articolata. La mediazione tra particolarità storica e universalità normativa è garantita da un approccio critico-trascendentale, dove i valori fungono

¹²⁶ Windelband 1894, 400-402.

¹²⁷ «La sua [dell'uomo] vita culturale è un contesto storico che si consolida di generazione in generazione: chi vuole partecipare attivamente a essa deve comprenderne lo sviluppo.» (Windelband 1894, 397).

¹²⁸ Come il suo allievo Heinrich Rickert farà in più occasioni notare, Windelband non precisa meglio le caratteristiche di un tale metodo idiografico. Colmare questa lacuna sarà un impegno a cui Rickert si dedicherà nelle molteplici edizioni delle sue *Grenzen*, nonché in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

da principi regolativi per l'interpretazione. Questo implica che la storia, pur non potendo aspirare alla generalità delle leggi scientifiche, trova la sua legittimità nella capacità di rivelare il significato culturale e morale degli eventi.

Un elemento cardine della riflessione di Windelband è il concetto di *Anschaulichkeit* (intuitività), che egli descrive come una capacità intuitiva di cogliere tanto i contenuti sensibili quanto quelli ideali. Questa prospettiva, influenzata da Lotze, mette in evidenza l'affinità tra lo storico e l'artista, entrambi impegnati nella rappresentazione dell'individuale in modo vivido e completo. Le scienze idiografiche, basate su tale intuitività, si distinguono per il loro obiettivo di ricostruire configurazioni storiche individuali, contrapponendosi al carattere astrattivo delle scienze nomotetiche. L'intuitività, quindi, non è solo uno strumento conoscitivo, ma rappresenta un mezzo attraverso cui la storia acquisisce una dimensione estetica e simbolica, capace di illuminare il rapporto tra particolare e universale. Questa dimensione estetica della conoscenza storica evidenzia il legame intrinseco tra narrazione storica e significato culturale¹²⁹.

La filosofia della storia di Windelband risponde all'interdetto di Schopenhauer, accettandone le premesse, ma rovesciandone attraverso il criticismo teleologico gli esiti. La storia diviene un processo di attribuzione di significati in cui i valori universali emergono come strumenti per comprendere e ordinare il particolare, integrandolo in una visione sistematica e coerente. Questo processo non si limita alla dimensione descrittiva, ma mira a una comprensione normativa che eleva la storia a una disciplina di rango filosofico, in grado di interrogare e illuminare i fondamenti della cultura umana.

Inoltre, l'idea di Windelband di vincolare l'interesse scientifico al rapporto con il regno atemporale dei valori costituisce la premessa al concetto di *Wertbeziehung* sviluppato da Rickert. Il riconoscimento della necessità di selezionare l'individuale significativo in base a criteri teleologici evidenzia una forte continuità metodologica tra gli autori. Tuttavia, resta in Windelband non chiarito il rapporto tra storicità e regno dei valori universali. Infine, ricollegandoci a quanto affrontato nel capitolo precedente, l'influenza di Lazarus e del suo concetto di *Verdichtung* (condensazione) è evidente nella metodologia windelbandiana. La narrazione sintetica, che combina elementi narrativi e causali, rappresenta un contributo significativo alla filosofia della storia e alla logica delle scienze umane. Attraverso questa sintesi, non solo si valorizza la storia come disciplina autonoma, ma essa viene a essere inserita al centro di una riflessione più ampia, che include l'indagine sul significato dell'azione umana e il ruolo della cultura nella definizione dell'identità umana, e questo, come afferma in conclusione del medesimo saggio *Geschichte und Naturwissenschaft*, è il compito che la scienza, nel suo insieme, deve risolvere¹³⁰.

Collegando queste riflessioni a quelle di *Was ist Philosophie?* sopra esposte, si pongono le basi per una filosofia della cultura che considera la storia del pensiero

¹²⁹ Cfr. Morrone 2017d.

¹³⁰ Windelband 1894, 404.

(nel suo senso più ampio) come un processo attivo di costruzione del senso, trasformando la memoria in un orizzonte di significatività per il presente e il futuro. Nel dibattito ottocentesco sui metodi delle scienze umane, la posizione di Windelband, che differenzia tra scienze naturali e umane su fondamenti di natura esclusivamente metodologica, implica direttamente una prospettiva per cui la cultura costituisce il punto di contatto tra le diverse scienze, e il collante di una visione del sapere di tipo monista sul piano ontologico¹³¹. Infatti, è proprio l'interesse culturale, e la constatazione che le scienze naturali sono espressione di un soggetto umano che conosce, a spingere per un monismo ontologico. Entrambi gli indirizzi scientifici collaborano a determinare il modo peculiare in cui trova espressione la cultura di un'epoca.

4. Kulturphilosophie e logica

Sebbene manchi in Windelband una trattazione sistematica delle forme culturali come in Cassirer¹³², i suoi saggi *kulturphilosophisch* permettono di ricostruire la sua teoria della cultura. La filosofia della cultura integra conoscenza storica e valori, fungendo da ponte tra dati empirici e principi normativi trascendentali: la storia fornisce il materiale, la *Kultur* permette di individuare i valori universali attraverso

¹³¹ Leggermente diversa è la sfumatura di Rickert 2002 [1896-1902], 130-131, dove, pur muovendo da una concezione unitaria dell'“esperienza” e del “mondo fisico”, viene articolata una doppia serie di atteggiamenti dell'uomo di fronte alla realtà, che prefigura una distinzione più netta sul piano dell'atteggiamento conoscitivo. Tale duplicità non rinvia a due mondi eterogenei, ma a due modalità di rapporto con uno stesso reale: da un lato, l'orientamento verso il generale, proprio della considerazione naturalistica; dall'altro, l'orientamento verso l'individuale significativo, determinato dal nesso ai valori e costitutivo della prospettiva storico-culturale.

¹³² Cfr. «Accanto alla pura funzione conoscitiva si tratta d'intendere la funzione del pensiero espresso nel linguaggio, la funzione del pensiero mitico-religioso e la funzione dell'intuizione estetica in tal maniera che risulti evidente come in esse si compia non tanto una ben determinata attività formatrice avente per oggetto il mondo quanto piuttosto un'attività formatrice tesa verso il mondo, verso un oggettivo nesso sensibile, e verso un'oggettiva totalità intuitiva. La critica della ragione diviene così critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito. Solo qui la tesi fondamentale dell'idealismo trova la sua vera e compiuta conferma. Fino a quando la riflessione filosofica si riferisce solamente all'analisi della pura forma conoscitiva e si limita a questo compito, non può essere distrutta del tutto neppure la forza della visione ingenuamente realistica del mondo. L'oggetto della conoscenza può magari in qualche modo essere determinato e informato in essa in virtù della sua legge ordinaria, ma deve tuttavia come sembra, esistere ed essere dato, anche fuori di questa relazione con le categorie fondamentali della conoscenza, come qualche cosa di per sé stante. Se invece si parte non tanto dal concetto generale del mondo, quanto invece dal concetto generale di civiltà, il problema acquista immediatamente una forma diversa. Infatti, il contenuto del concetto di civiltà non si può distaccare dalle forme fondamentali e dagli indirizzi fondamentali del produrre spirituale: l'“essere” qui non si può mai cogliere altrimenti che nell'“operare”» (Cassirer 1961 [1923], I 12-13).

un atto critico-teleologico¹³³. Questa dimensione normativa è ciò che conferisce alla *Kulturphilosophie* la sua importanza nel pensiero di Windelband.

Questa prospettiva non è esente da critiche. Come sostiene Páez Bonifaci, Windelband sembra appiattire l'idea di storia su quella di storia della filosofia¹³⁴, nel senso che la storia della filosofia rinviene in ultima istanza, quale concrezione della riflessione dell'umanità di e su un'epoca, il progresso nella storia. Se da un lato Windelband condivide senz'altro il motto hegeliano per cui la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero, proprio la fedeltà a uno schema kantiano di filosofia della storia non gli permette di usare poi nei fatti la storia, pure definita "focolare" e organo della filosofia, per il rinvenimento dei valori. Essa non diventa mai, in Windelband, una prassi ontologico-dialettica come in Hegel.

L'unico scritto propriamente filosofico-storico di Windelband, ossia la postuma *Filosofia della storia* (1916), mostra come nella storia ci sono empiricamente avanzamenti e arretramenti, e lo scontro tra le *Weltanschauungen*, per cui spetta, a ben vedere soltanto – e coerentemente col suo progetto – al metodo critico della filosofia dedurre da un'epoca la giusta considerazione filosofica dei valori. La storia resta, anche negli ultimi testi, oggetto del metodo genetico. Essa può essere ovvero un campo di studio per comprendere la genesi delle forme culturali, e solo in tal senso oggetto di trattamento della *Kulturphilosophie*.

Si comprendono tuttavia le ragioni teoretiche dell'avvicinamento programmatico di Windelband a Hegel nell'ultimo decennio della sua produzione, ma con una differenza fondamentale: in Hegel, la storia è il luogo della realizzazione dello Spirito, dove l'universale si realizza nel particolare e il particolare è elevato all'universale. La storia diventa quindi manifestazione della Ragione, un processo necessario in cui anche il contingente ha un ruolo nella progressiva autocomprensione dello Spirito¹³⁵. Windelband, pur riprendendo toni simili nelle sue ultime opere, sposta questo movimento di autocomprensione dalla storia alla *Kultur*. Per lui, è nella cultura – intesa come oggettivazione della costruzione assiologica – che i valori si incarnano e sono oggetto di riflessione critica. La storia empirica, invece, rimane per Windelband contingente e priva di un movimento necessario: essa fornisce solo il materiale attra-

¹³³ *Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnistheorie in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft* (Windelband 1905, 104-119), come sottolinea Chang 2012, 155, presenta il primo di una serie di saggi in cui l'indagine sulla cultura inizia a essere dichiarato esplicitamente già dal titolo delle sue opere. Come egli scriverà poi nell'*Einleitung* (Windelband 1920 [1914], 333), la cultura è un processo attivo con cui la ragione fa da ponte tra il riconoscimento dei valori e la loro realizzazione, andando oltre la mera educazione passiva dello spirito. Il passo è tipico della sua visione neokantiana della filosofia come filosofia della cultura, che si costituisce immediatamente quale critica della cultura.

¹³⁴ Páez Bonifaci 2023, 227. La tesi di Páez Bonifaci è che in ultima analisi la storia a cui Windelband si riferisce è la storia riflessiva, la storia del pensiero.

¹³⁵ Questa concezione, che emerge in molteplici punti dell'opera hegeliana, è espressa nella sua forma più chiara nei §§341-360 dell'abbozzo di filosofia della storia contenuto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e nelle lezioni sul medesimo argomento. Nella letteratura secondaria, questa tesi è evidente in Löwith, tra gli interpreti classici, e più di recente Ferrarin 2001, 26 sul concetto di realizzazione dello Spirito come processo teleologico.

verso cui la filosofia della cultura può individuare i valori, senza derivarli causalmente. Windelband, dunque, mantiene il metodo critico: mentre Hegel eleva la storia a luogo ontologico della realizzazione dell'universale, Windelband riconduce tutto all'ambito della *Kultur*, dove la realizzazione dei valori avviene come atto critico-teleologico, non come processo storico-dialettico.

L'ordine unico postulato dalla ragione si rispecchia nella logica trascendentale che sottende ogni conoscenza, articolandosi in una pluralità di metodi che distinguono le scienze naturali e storiche. Queste ultime, in particolare, rivelano il loro carattere morale, poiché nel cogliere l'unicità degli eventi attualizzano i valori universali che regolano il pensiero. La coerenza del sapere umano, sia nelle leggi naturali sia nei giudizi storici, si fonda dunque su una razionalità trascendentale, capace di integrare la pluralità delle esperienze in un unico orizzonte normativo.

Per Windelband, tuttavia, il tentativo di fondare la conoscenza storica in modo trascendentale implica la conservazione della contingenza degli eventi storici, pur cercando una forma di giustificazione universale. La tensione che ne deriva, quindi, evidenzia la difficoltà di conciliare l'epistemologia kantiana, con la sua enfasi sui limiti della conoscenza umana e sulle condizioni trascendentali dell'esperienza, con una comprensione storica che si confronta necessariamente con realtà concrete e particolari. Windelband riprende in maniera non casuale lo schema di Fichte, che nei *Discorsi alla nazione tedesca* mette in relazione la storia con la morale e il destino spirituale della nazione, essa non è un semplice susseguirsi di eventi, ma il terreno attraverso cui si realizza l'idea di progresso umano e culturale. Secondo Fichte, la nazione tedesca rappresenta un'umanità che ancora conserva, in potenza, la purezza morale e spirituale necessaria per guidare questo progresso. La sua visione della storia assume un ruolo morale e teleologico, ma senza trasformarsi in un processo dialettico necessario.

Occorre notare un punto solitamente poco considerato. Anche la logica di Windelband diventa strumento della *Kulturphilosophie*: essa concilia rigore critico kantiano e significato culturale del sapere, distinguendo giudizi determinanti e riflettenti e garantendo la validità della conoscenza storica pur rispettando la contingenza dei fatti. La logica non è statica, ma un processo che organizza il mondo culturale, integrando valori come principi regolativi e strumenti della riflessione critica. Così, il contributo principale di Windelband consiste nel trasformare la logica in una parte integrante della filosofia della cultura, mantenendo un'impostazione trascendentale senza ricorrere alla dialettica storica. C'è invece qui la logica dello sviluppo di Fischer, che è – si ricorda – sviluppata da questo a partire dallo stesso Kant.

La letteratura contemporanea ha spesso mancato di cogliere questo punto teorico cruciale: che la normatività della logica non preclude variazioni storiche nella sua applicazione, poiché Windelband sottolinea la validità assoluta della logica pur riconoscendo che opera all'interno di contesti storici. Ciò riflette la filosofia dei valori di Lotze, in cui i valori non "esistono" ma "hanno validità" (*Geltung*). Questa distinzione tra logica ed epistemologia è la chiave per comprendere il più ampio progetto di Windelband. Reinterpretando il concetto di Lotze del *Nebenurteil* (giu-

dizio secondario), Windelband caratterizza le valutazioni come giudizi sui giudizi, assegnando loro uno status logico distinto. Inoltre, la logica di Windelband riflette un intricato dialogo con Johann Friedrich Herbart, in particolare per quanto riguarda l'interazione tra logica e psicologia. Rifiutando per un verso l'elemento metafisico nella logica e nella psicologia, per un altro accettando l'inevitabilità dell'assunzione di uno "strato" psicologico nel profondo della coscienza storica, al di sotto di uno più propriamente riflessivo, nel senso delle funzioni superiori riflessive, che portano alla scelta e alla decisione, ossia alla volontà nel senso più pieno.

Nel suo tentativo di separare la logica dalla psicologia, Windelband si confronta criticamente con Franz Brentano. Pur riconoscendo i contributi di Brentano, Windelband si oppone fermamente allo psicologismo, allineandosi con la difesa della logica pura di Edmund Husserl. Questa posizione antipsicologica è evidente nell'insistenza di Windelband sul fatto che la logica, sebbene storica nella sua validità per una specifica comunità o epoca, mantiene uno status assoluto indipendente dai processi psicologici. La sfida sta nel conciliare questa validità assoluta con l'ambito della realtà (*Realität*), tensione che permea le sue ricerche logiche¹³⁶.

Nel suo testo *Die gegenwärtige Aufgabe der Logik*, Windelband affronta il problema della determinazione dei criteri che consentono di differenziare i vari tipi di giudizi e le loro strutture. Egli richiama esplicitamente il concetto kantiano di giudizio riflettente¹³⁷, sostenendo che la logica deve essere in grado di comprendere non solo i giudizi determinanti, che applicano regole generali a casi particolari, ma anche quelli riflettenti, che costruiscono le regole attraverso l'osservazione e la categorizzazione dei fenomeni.

Nel contesto del pensiero di Windelband, tale elevazione al livello di riflessione critica richiede l'ideale regolativo dei valori. Questi non sono semplici aggiunte estrinseche al sapere, ma costituiscono un anello fondamentale per la giustificazione della conoscenza. La riflessione logica di Windelband resta intricata all'interno di legami con la gnoseologia. Anche nel comprendere come la logica possa assolvere la funzione di elaborazione dei dati dell'empiria alle categorie, occorre far riferimento all'*Urteilkraft* (nel senso della *Kritik der reinen Vernunft*). Ma anche qui la logica si intreccia intimamente con la cultura: essa non è uno strumento statico, ma un processo attraverso cui il soggetto conoscente organizza il proprio mondo.

¹³⁶ Basandosi sulle fondamenta di Windelband, Emil Lask nel suo *Lehre vom Urteil* (1911) estende e affina la teoria del giudizio all'interno del quadro neokantiano. Lask si concentra sul ruolo costitutivo del giudizio nel determinare l'oggettività. Egli mette in luce che la correlazione soggetto-oggetto non produce i giudizi che riflettono semplicemente la realtà, ma la modellano attivamente. Rifiutando qualsiasi caratterizzazione volontaristica – un allontanamento dall'attribuzione di Windelband del primato della ragion pratica – Lask indaga più a fondo nelle strutture formali della logica, sostenendo un'ontologia sistematica che si rivolge alle forme degli oggetti e alle condizioni della loro conoscibilità. Questa progressione rivela una complessa interazione di idee che collega il neokantismo e gli approcci fenomenologici emergenti.

¹³⁷ Windelband 1905, in particolare 108-110.

La logica è necessaria, pertanto, anche alla fondazione della conoscenza storica, comprensione di come la ragione umana si confronta criticamente con la propria storia e cultura, cercando di comprendere e giustificare i valori che orientano il sapere e l'azione.

4.1. Sistema delle categorie e classificazione delle scienze

Le considerazioni di Windelband sulla metodologia delle scienze si inquadrano in una concezione logico-gnoseologica peculiare. Nel 1900, nella *Festschrift* pubblicata in occasione del settantesimo compleanno di Sigwart, Windelband presenta il saggio *Vom System der Kategorien*, dedicato a un'analisi delle strutture logiche del sapere e che fornisce una sua proposta di sistema delle categorie. Il tentativo di questo paragrafo è di collegare questa riflessione logica con la riflessione sulla storia. Si vuole indagare sulla tappa iniziale della conoscenza, su come il materiale sensibile viene organizzato dalla coscienza, per cercare la radice di una riflessione sulla storicità. Come sostiene Windelband, la dipendenza reciproca rinvenuta da Kant tra le forme dell'intuizione (*Anschauung*) e le categorie, rappresenta un oggetto di ricerca della psicologia e un problema della teoria della conoscenza¹³⁸.

Fondamentale nell'analisi della *Sigwartschrift* è la nozione kantiana di "sintesi", intesa come "unità del molteplice", ossia unificazione dei contenuti dell'esperienza, i quali vengono rielaborati dalle diverse facoltà in una relazione che dà luogo a unità coerente¹³⁹. Questo processo sintetico è alla base della capacità della coscienza di costruire un senso di continuità e coerenza nel proprio sforzo conoscitivo, che permette la dazione di senso delle scienze, il cui lavoro non consiste mai in una descrizione del fatto bruto.

L'elaborazione di Windelband rimane allo stato di abbozzo: *Vom System der Kategorien* è uno scritto breve, quasi programmatico, ed egli non scriverà mai un vero e proprio trattato di logica; tuttavia, possiamo estrarre attraverso una filigrana interpretativa sottile degli spunti in direzione di un inglobamento di queste riflessioni nel complesso del suo pensiero.

I punti che contraddistinguono la proposta di sistema delle categorie di Windelband sono in sostanza quattro:

- 1) Sincretismo tra la logica di Aristotele e quella di Kant
- 2) Realismo logico
- 3) Sostituzione della dicotomia classica soggettivo/oggettivo con quella costitutivo/riflessivo
- 4) Classificazione delle categorie tramite un criterio teleologico

¹³⁸ «La reciproca dipendenza che sussiste in tal caso tra le categorie e le forme dell'intuizione costituisce un oggetto d'indagine della psicologia e un problema della teoria della conoscenza» (Windelband 1900b, 56).

¹³⁹ «Per categorie intendiamo le forme sintetiche del pensiero, ovvero le relazioni nelle quali i contenuti dati intuitivamente vengono connessi tra loro dalla coscienza sintetizzante. Il pensiero sintetizzante, che qui è all'opera, si manifesta o come processo conoscitivo nel giudizio, oppure come sapere compiuto nel concetto» (Windelband 1900b, 45).

Prendiamo in esame ognuno dei punti appena menzionati:

- 1) Windelband, sulla scia della logica di Sigwart e di Fischer¹⁴⁰, integra l'analisi sulle categorie di Aristotele con quella di Kant. Egli afferma infatti che le categorie sono «le forme sintetiche del pensiero o le relazioni in cui i contenuti dati intuitivamente vengono collegati dalla coscienza sintetica»¹⁴¹, ed esse sono «forme dei concetti», così come «forme dei giudizi» ([...] *sind die Kategorien ebensogut Formen der Begriffe wie Formen der Urteile*) e pertanto «il significato aristotelico e quello kantiano della parola coincidono spontaneamente»¹⁴². La logica aristotelica costituisce quanto viene di solito definita logica formale¹⁴³. Il sincretismo non è quindi simmetrico. Aristotele fornisce forme logiche che riflettono il reale; Kant fornisce forme trascendentali costitutive dell'oggetto.
- 2) La tesi fondamentale dello scritto di Windelband è che non solo le categorie riflessive, ma anche quelle costitutive, sono legate in maniera essenziale dall'unità sintetica della coscienza¹⁴⁴. Si tratta di una tesi radicale, che va ben oltre Kant e il neokantismo¹⁴⁵. Essa postula infatti un anello di congiunzione tra la coscienza e il "reale", che concede molto all'aristotelismo. Congiungere l'attività sintetica della coscienza con un aspetto ontologico (caratteristiche reali, *gegenständliche*) crea un parallelismo tra la struttura teleologica della coscienza e l'oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza. Non si vuole sostenere con questo che Windelband retroceda, per così dire, a una concezione prekantiana, in quanto l'oggetto è conosciuto attraverso la sintesi a priori, ma che egli attribuisce un significato reale alle categorie logiche, o almeno alla serie delle categorie costitutive. Se però le categorie costitutive sono "reali" e non solo "valide", occorre chiarire in che senso realtà e validità non si confondano. La tensione è qui strutturale: la categoria costitutiva è una forma dell'oggetto o una struttura della coscienza? Si rischia cioè un "realismo trascendentale ibrido".

¹⁴⁰ Kuno Fischer non aveva parlato in maniera esplicita nel suo *System der Logik und Metaphysik* di un'integrazione della logica di Aristotele con quella di Kant, tuttavia, tirando con coerenza i fili dell'ampia trattazione della storia della logica, a cui abbiamo dedicato spazio nel cap. 1, si può dedurre che, poiché la logica viene descritta come un sapere che segue un progressivo accrescimento delle proprie conoscenze, e poiché egli sostiene che la dottrina logica di Kant si compone di una parte formale e una parte trascendentale («Per Kant, la logica appare come formale e trascendentale. La prima ha a che fare con le forme del pensiero, la seconda con il problema della conoscenza». Fischer 1865, 111.), Kant ingloba *mutatis mutandis* nella sua dottrina delle categorie anche l'eredità che gli giungeva da Aristotele.

¹⁴¹ Windelband 1900b, 45.

¹⁴² Windelband 1900b, 45.

¹⁴³ Windelband 1900b, 54.

¹⁴⁴ «In primo luogo, si dimostra che la sintesi presuppone l'opposizione tra la funzione che si relaziona e il contenuto delle idee che ne formano l'oggetto. Entrambi sono egualmente necessari per l'atto individuale di sintesi, e sono inseparabilmente connessi in esso; ma i processi mutevoli del pensiero sintetico ci insegnano che i singoli contenuti possono entrare in relazioni diverse tra loro, e che, d'altra parte, la stessa relazione può aver luogo tra contenuti diversi» (Windelband 1900b, 47).

¹⁴⁵ Bohr e Hartung 2020, 178.

- 3) Alla classificazione abituale tra “soggettivo” e “oggettivo”, ritenuta troppo caricata di significati sedimentatisi nella storia, Windelband sostituisce una nuova dicotomia tra categorie costitutive e categorie riflessive. Le prime sono quelle che strutturano la realtà stessa, consentendo di concepire l'esistenza di un oggetto come indipendente dalla coscienza; le categorie riflessive, invece, si applicano ai contenuti solo attraverso la mediazione della coscienza:

Un principio per il sistema delle categorie può quindi essere trovato solo se si parte semplicemente dal presupposto che le categorie, nel giudizio come nel concetto, non sono altro che forme del pensiero relazionale, e se si sviluppano le possibilità che sono contenute nell'essenza dell'unità sintetica del molteplice, e costituiscono le relazioni per l'esercizio di questa funzione¹⁴⁶.

La doppia serie delle categorie, costitutive e riflessive, si impernia sulla funzione della coscienza, che unifica i contenuti che ci giungono attraverso la percezione:

Nel primo caso, la categoria ha validità oggettiva, nel secondo solo rappresentativa [*vorgestellte*]: nel primo caso, la relazione in essa concepita appartiene all'essenza “reale” dei contenuti stessi, nel secondo essi acquistano la loro connessione solo attraverso e solo per la relativa coscienza¹⁴⁷.

Anche qui si apre un problema critico da mettere in luce: la distinzione funziona finché resta interna alla logica trascendentale. Appena la si applica alla conoscenza empirica, soprattutto storica, diventa meno chiaro come una categoria riflessiva possa orientare l'esperienza e come una categoria costitutiva possa essere “ontologica” senza cadere nello psicologismo. Le categorie riflessive sono normative, ma non vengono mai pienamente integrate nel processo concreto dell'esperienza.

- 4) Le categorie costitutive e riflessive sono organizzate da Windelband attraverso un criterio di dipendenza teleologica, ossia attraverso il fine che esse svolgono nell'attività sintetica della coscienza. Se il criterio è teleologico, allora la classificazione delle categorie dipende da un fine interno alla coscienza, non da una struttura formale universale. Questo indebolisce la pretesa di oggettività trascendentale e avvicina Windelband a Lotze più che a Kant.

Cerchiamo di sviluppare alcune riflessioni ulteriori a partire da questi punti, al fine di mostrare che l'elaborazione logica di Windelband non può essere avulsa dalle considerazioni gnoseologiche, e, soprattutto, che esse sono un ingranaggio ineliminabile del sistema filosofico del pensatore neokantiano.

La distinzione tra costitutivo e riflessivo pertiene al rifiuto windelbandiano sia dello psicologismo, non conciliabile con le categorie costitutive, garanzia che la conoscenza non sia una rielaborazione di sensazioni soggettive (avendo presente al contempo il rifiuto neokantiano dell'*Abbildungstheorie*), sia dello storicismo, in quanto solo

¹⁴⁶ Windelband 1900b, 47.

¹⁴⁷ Windelband 1900b, 48.

la coscienza trascendentale può garantire la validità generale [*Allgemeingültigkeit*]. La conoscenza storica, di conseguenza, non può ridursi alla mera registrazione di fatti, a cui rimane vincolato ogni approccio che faccia propria una concezione empirica del dato, da cui lo storicismo non riesce a distaccarsi. Una testimonianza di quanto detto è fornita dallo storicismo di Ranke, per quanto esso sia rigoroso nell'analisi documentaria. Non conosciamo mai le cose come propriamente sono (state), ma nel modo in cui la nostra coscienza empirica le conosce, e questo si riferisce sempre alla coscienza normale, e al *Gelten*, laddove invece per Ranke "ogni epoca è egualmente vicina a Dio"¹⁴⁸.

La coscienza si può relazionare in due modi con l'essere¹⁴⁹: se essa si relaziona ai contenuti (indipendenti da essa), questi ultimi possono essere o riportati e ripetuti dalla coscienza in quanto tali oppure essere considerati solo per la loro relazione alla coscienza stessa¹⁵⁰. A seconda di come vengono elaborati i contenuti, quindi, le categorie hanno nel primo caso validità oggettuale (*gegenständliche Geltung*), nel secondo soltanto immaginaria (*nur vorgestellte Geltung*)¹⁵¹.

La suddivisione tra categorie riflessive e costitutive si articola a partire da questa funzione della coscienza:

In questo senso, le categorie si dividono in due gruppi principali, che sono meglio descritti – con termini kantiani – come categorie costitutive e riflessive. Si insiste che questa distinzione coincide con quella della logica trascendentale e formale. Le categorie costitutive significano quei nessi fattuali che costituiscono il rapporto oggettivo degli elementi della rappresentazione; i rapporti riflessivi, invece, riguardano quei rapporti che la coscienza sintetica è in grado di sviluppare a partire dai contenuti assunti dalla sua attività combinatrice.

Secondo ciò, dal punto di vista della logica pura, il rapporto tra la sintesi trascendentale e quella formale appare in un primo momento come se nelle categorie riflessive fosse contenuta una libera spontaneità della coscienza sintetica, mentre ogni applicazione delle categorie costitutive era legata ai rapporti "reali" dei contenuti oggettivi delle idee¹⁵².

Come detto in precedenza, il sistema delle categorie si fonda su una sintesi tra l'approccio aristotelico e quello kantiano [*zu den reflexiven Denkformen, die sich aus dem Gattungsbegriffe entwickeln, gehört endlich auch der ganze Schematismus der Syllogistik*], identificando con la "logica formale" la parte aristotelica, ossia la serie riflessiva delle categorie:

La teoria aristotelica del sillogismo [contiene] solo la parte riflessiva o formale del sillogismo e [deve] essere integrata da una teoria trascendentale del sillogismo, che deve essere basata sulle connessioni delle categorie¹⁵³.

¹⁴⁸ Ranke 1906. L'idea di ogni epoca egualmente vicina a Dio (*unmittelbar zu Gott*) riflette la convinzione che ciascun periodo storico ha un valore intrinseco e non dovrebbe essere giudicato secondo una prospettiva morale o teleologica, come quella propria del neokantismo sud-occidentale.

¹⁴⁹ Windelband 1900b, 47.

¹⁵⁰ Windelband 1900b, 48.

¹⁵¹ Windelband 1900b, 48.

¹⁵² Windelband 1900b, 49.

¹⁵³ Windelband 1900b, 54.

La dottrina delle categorie proposta da Windelband si regge su una dialettica tra distinzione e uguaglianza, centrale nella formazione dei concetti e nella costituzione delle relazioni logiche. La distinzione consente di separare i diversi elementi dell'esperienza, mentre l'eguaglianza di identificarne la comunanza. Questi due movimenti in interazione generano tutte le operazioni logiche fondamentali, come l'astrazione, la determinazione, la subordinazione e la coordinazione¹⁵⁴. Tale dialettica costituisce dunque la base del processo conoscitivo, organizzando il molteplice dell'esperienza in modo coerente e dotato di significato.

In questo ragionamento, Windelband è fortemente debitore della *Logica* di Lotze. Nel quarto capitolo del terzo libro di questo lavoro, dedicato al "significato reale e formale del logico", Lotze utilizza in maniera omologa le funzioni di identità e differenza per introdurre il problema, cruciale nella logica, del significato dell'universale. Richiamando la disputa sugli universali medievale, Lotze mostra i limiti sia della posizione realista sia di quella nominalista, e tenta una nuova via attraverso il riferimento alla validità:

[...] i concetti generali di quiete e moto, identità e opposizione, attività e passività, anche in quel mondo, non potrebbero esistere, accanto ai precedenti, in una realtà omogenea; potrebbero solo valere in quanto predicati degli stessi. Talvolta, per esempio, dimentichiamo di riconoscere questa evidente necessità. Tendiamo a trattare qualità, relazioni o eventi, a cui si intreccia qualche interesse preminente (oggetto di venerazione o timore) come universali, in possesso di una realtà. simile a quella di un'esistenza effettiva, non comprendendo la loro natura puramente predicativa¹⁵⁵.

Continua Lotze ribadendo che «quella realtà che desideriamo riconoscere nei concetti generali prodotti dal nostro pensiero è una realtà assolutamente dissimile dall'esistenza e può solo consistere in una validità dell'esistente»¹⁵⁶.

Ci sembra tuttavia che Windelband vada oltre queste intuizioni del suo maestro, cercando di incunearsi nello scarto tra reale (*wirklich*) ed esistente per sostenere per un verso la realtà "concreta" del *Gegenstand* al di là della coscienza conoscente, ma per l'altro la conoscibilità solo attraverso la coscienza. Egli enfatizza cioè la confutazione kantiana dell'idealismo, contenuta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Il ponte tra soggetto conoscente e "materialità del mondo" si trova nell'estetica trascendentale e in particolare nell'intuizione pura del tempo. Com'è noto, per Kant, il tempo è un'intuizione pura a priori, forma necessaria del senso interno, condizione trascendentale della possibilità dell'esperienza. Esso non deriva dall'esteriorità empirica, ma struttura ogni fenomeno, agendo da schema ordinatore della successione e della simultaneità. Soggettivamente necessario e oggettivamente universale, il tempo è trascendentalmente ideale (non è un'entità assoluta) ma empiricamente reale, fondando la sintesi percettiva e la matematica (aritmetica) come

¹⁵⁴ Windelband 1900b, 53.

¹⁵⁵ Lotze 2010 [1874], 1069.

¹⁵⁶ Lotze 2010 [1874], 1071.

scienza a priori. È il tempo che media tra sensibilità e intelletto, rendendo pensabile il divenire nell'unità della coscienza.

Windelband riprende pienamente questa lettura, per spiegare la percezione dell'identità e della successione degli eventi, rendendo possibile l'elaborazione di ogni accadimento (*Geschehen*) in una concezione di divenire (*Werden*). Proprio in conclusione del suo saggio, Windelband approfondisce questa considerazione:

Il concetto di accadimento, che racchiude in sé il duplice processo del perire e del nascere, si articola a sua volta in base al diverso rapporto degli stati da connettere con le cose che permangono nel loro mutamento. A seconda che si tratti della relazione di necessità tra gli stati di una cosa o di più cose, l'accadimento appare come immanente o come transiente. In tal modo sorgono concetti come sviluppo e azione, forza e potenza, etc... La determinazione della successione temporale, in cui si esprime la connessione reale degli stati, viene pensata o nel senso che lo stato precedente determina il successivo, oppure, al contrario, che il successivo determina quello precedente "a esistere nel tempo": nel primo caso si ha dipendenza causale, dipendenza teleologica nel secondo¹⁵⁷.

Windelband si orienta verso un'analisi trascendentale delle condizioni di possibilità che fondano il concetto di accadimento. Secondo questa prospettiva, l'evento non è semplicemente un dato empirico, ma una struttura concettuale articolata dalla mente attraverso categorie logiche che organizzano l'esperienza. La dualità costitutiva dell'accadimento – inteso come sintesi di *Vergehen* (perire) ed *Entstehen* (sorgere) – si articola ulteriormente in base alla relazione tra gli stati (*Zustände*) degli oggetti coinvolti e la loro persistenza nel divenire. Qui emerge una distinzione cruciale: i processi si definiscono come immanenti quando riguardano stati interni a un singolo ente (es. lo sviluppo organico), o transienti quando implicano relazioni tra enti distinti (es. interazioni fisiche). Concetti come forza, capacità o sviluppo derivano da questa dialettica, riflettendo rispettivamente dinamiche interne o causalità esterne.

Il fulcro dell'argomentazione risiede tuttavia nella contrapposizione tra causalità e teleologia, intese come modelli opposti di determinazione temporale. Nella causalità (*causale Dependenz*), la sequenza è governata da una relazione lineare in cui lo stato precedente determina necessariamente quello successivo: un esempio paradigmatico è l'urto tra due corpi, dove il movimento iniziale (causa) produce un effetto misurabile (movimento del secondo corpo). La teleologia (*teleologische Dependenz*), al contrario, inverte tale direzione logica: è lo stato successivo – il *telos* o fine – a conferire significato retrospettivo a quelli precedenti, strutturandoli come momenti funzionali di un processo unitario. Questa inversione non implica un'influenza fisica del futuro sul passato – un'idea che ricadrebbe nel vitalismo o in forme di finalismo metafisico – ma definisce una relazione concettuale attraverso cui la ragione unifica fenomeni complessi.

Ad esempio, nello sviluppo di un organismo, la forma matura (stato finale) non agisce causalmente sulle fasi embrionali, ma ne costituisce la ragion d'essere, rendendo intelligibile l'ordine temporale della crescita. Analogamente, in un'azione umana

¹⁵⁷ Windelband 1900b, 57.

finalizzata – come costruire una casa –, lo scopo (abitare) non è la causa efficiente delle fasi costruttive, ma ne determina retrospettivamente la coerenza, trasformando una successione di atti (progettazione, fondazioni, muri) in un processo dotato di senso. La formula kantiana per cui il successivo «determina il precedente *zum Dasein in der Zeit*» esprime proprio questo: il fine conferisce esistenza temporale agli stati antecedenti, elevandoli da mere sequenze a tappe di una totalità organica.

La teleologia è qui presentata come categoria formale della ragione, non come principio ontologico. Ma la storicità richiede un rapporto con la realtà degli eventi, non solo con la forma del pensiero. Il rischio è che la teleologia trascendentale diventi troppo formale per rendere conto della concretezza storica. Windelband, in linea con l'impostazione critica di Kant, sottolinea che la teleologia è uno strumento euristico, non una proprietà ontologica del reale. Come Kant aveva già chiarito che i fini in natura vanno intesi come principi regolativi, per interpretare fenomeni che sfuggono alla spiegazione meccanicistica (es. organismi), ma privi di statuto costitutivo, il testo neokantiano radicalizza questa lezione: la determinazione teleologica è una categoria della ragione, un modo di pensare (*Denkweise*) che evita ogni ambiguità tra tempo empirico e costruzione concettuale. La teleologia “inversa” non contraddice dunque la causalità fisica, ma opera su un piano epistemologico distinto, rispondendo all'esigenza di sintetizzare fenomeni la cui complessità richiede un approccio olistico.

Vom System der Kategorien, nel definire la dualità tra causalità e teleologia, offre una chiave per comprendere la distinzione tra approccio nomotetico e idiografico. Questa connessione non emerge esplicitamente dalla struttura logica delle argomentazioni. Quello che Windelband sostiene in questo testo riguarda la struttura interna dell'accadere e non direttamente la metodologia delle scienze culturali; tuttavia, ci permette di dare alcune ragioni a chi, come il già richiamato Laas, aveva definito quello di Windelband – come Lotze – un “idealismo teleologico”.

La teleologia è legata a processi immanenti – sviluppi interni a un singolo ente (es. la crescita di un organismo) o ad azioni intenzionali (es. costruire una casa). Qui il fine struttura retrospettivamente la sequenza temporale, conferendo unità e significato agli stati precedenti. Questa funzione è valorizzata dall'approccio idiografico, che nelle scienze storiche o culturali ricostruisce eventi unici, irripetibili, la cui comprensione richiede di cogliere la loro coerenza interna. Come lo storico interpreta una battaglia non attraverso leggi fisiche, ma ricostruendone le motivazioni e gli esiti, così la teleologia spiega un processo alla luce del suo traguardo finale, trattandolo come una totalità individuale. Nelle scienze idiografiche, il futuro (il *telos*) non è una causa fisica, ma un principio narrativo che trasforma una serie di eventi in una storia dotata di senso. Ad esempio, la maturità di un organismo non causa biologicamente le fasi embrionali, ma le rende intelligibili come tappe di un percorso orientato. Allo stesso modo, un evento storico (es. la Rivoluzione francese) viene compreso non solo attraverso cause sociali, ma anche alla luce dei suoi esiti (diritti umani, Stato moderno), che ne definiscono retrospettivamente l'importanza.

La causalità nomotetica e la teleologia idiografica sono due modi in cui la ragione organizza l'esperienza. Dal testo si deduce tuttavia un'ulteriore punto fondamentale: entrambi gli approcci presuppongono una costruzione attiva del soggetto conoscente. La causalità non è fondata su dati bruti, ma ordina fenomeni secondo relazioni necessarie; la teleologia non scopre fini nella natura, ma li proietta per unificare complessità altrimenti incomprensibili. Nei termini windelbandiani, ciò significa che la distinzione idiografico/nomotetica non separa due mondi (natura vs. cultura), ma due modalità della ragione. Il fisico che studia le collisioni (nomotetico) e il sociologo che analizza uno sviluppo (idiografico) non indagano realtà diverse: applicano schemi concettuali differenti allo stesso continuum empirico.

La teleologia inversa deducibile dall'ultimo passo riportato in precedenza non è lo strumento con cui le scienze idiografiche – dalle scienze sociali alla storiografia – rendono conto della dimensione temporale orientata. Windelband ricorda come Kant che né le leggi nomotetiche né i fini idiografici esistono in sé: sono forme a priori che strutturano il molteplice dell'esperienza. Questa dialettica è radicata già nell'analisi dell'evento (*Geschehen*), e il dualismo causa/fine ha già una traccia epistemologica al suo interno. La scientificità del singolare si richiama comunque non solo a una corrispondenza con una realtà oggettiva, ma all'organizzazione dei fatti con la logica interna del pensiero.

La catalogazione delle categorie di Windelband ingloba la logica formale in un'analisi delle funzioni del pensiero. Egli tenta di definire un sistema delle categorie, piuttosto che una tavola, come era stato principalmente tentato dalla logica tradizionale e dallo stesso Kant. La sua attenzione si rivolge cioè alla connessione sistematica delle forme del pensiero, nella convinzione che solo attraverso tale connessione si può procedere alla fondazione logica della conoscenza scientifica e dei diversi ambiti di formazione concettuale.

Questo conduce Windelband a riformulare il problema delle categorie al centro della deduzione trascendentale, dove l'attività sintetica della ragione si manifesta attraverso molteplici modalità, ognuna delle quali illumina un diverso rapporto tra coscienza e oggettività. Riprendendo e reinterpretando Kant, in particolare nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*¹⁵⁸, Windelband chiarisce come il rapporto tra soggetto e oggetto, inizialmente concepito in termini psicologici e legato all'individualità della coscienza, venga ribaltato e ricollocato sul piano della teoria trascendentale della conoscenza. In questa prospettiva, ciò che appare come un oggetto esterno e preesistente alla coscienza, dal punto di vista psicologico, viene riconosciuto nella teoria trascendentale come un prodotto costitutivo dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*), che opera all'interno della struttura sintetica della ragione. Quest'ultima non è più un'attività accessoria o meramente associativa, ma diventa il cuore pulsante della conoscenza: attraverso la sintesi

¹⁵⁸ È infatti nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) che Kant riformula la "Deduzione trascendentale" delle categorie, e supera definitivamente l'impostazione psicologista della prima edizione, calcando sulla fondazione sistematica e trascendentale dell'oggettività.

trascendentale dell'unità del molteplice, essa genera per la prima volta gli oggetti dell'esperienza, organizzando il materiale sensibile secondo le forme costitutive della coscienza trascendentale.

Da questo capovolgimento discende una visione dinamica e produttiva della coscienza trascendentale, che si distingue dalla coscienza psicologica individuale. Quest'ultima percepisce i fenomeni in modo soggettivo e limitato, mentre la coscienza trascendentale universale (*Bewusstsein überhaupt*) pone le condizioni per la validità oggettiva della conoscenza. Il punto di passaggio cruciale è proprio il ruolo costruttivo dell'immaginazione produttiva, che permette di superare la frammentarietà psicologica e garantisce un senso comune normativo che fonda la coscienza normale.

L'immaginazione produttiva diventa, in tal modo, il ponte tra il soggettivo e l'oggettivo, il particolare e l'universale. Essa agisce non solo come attività interna della coscienza, ma come principio di mediazione che conferisce unità e coerenza al processo conoscitivo e lo rende valido universalmente. A differenza di una coscienza puramente empirica o psicologica, la coscienza trascendentale non registra i fenomeni, ma li organizza attivamente secondo leggi che si applicano non solo a un individuo, ma alla coscienza normale come forma condivisa e universale della conoscenza¹⁵⁹.

Tali prospettive convergono nell'unità del *Bewusstsein überhaupt*, che viene legittimata secondo processi diversi. Non si tratta, dunque, di privilegiare il movimento di costituzione degli oggetti – come si potrebbe fare sviluppando una metafisica ontologica che assuma come dato un fondamento trascendentale statico degli oggetti stessi – né di riproporre una riformulazione dell'a priori kantiano in senso herbartiano. Herbart aveva posto un forte accento sul dato empirico. La sua sistematizzazione non mira a congelare il fondamento trascendentale, ma a integrarlo in un processo continuo di mediazione, dove la logica dipende da un sistema di realtà ontologicamente fondato, riducendo la critica trascendentale a una sorta di analisi ontologica del reale. Windelband si avvicina invece a Lotze, ed evidenzia come la relazione tra coscienza ed essere debba essere intesa come un processo dinamico, in cui l'esperienza e l'ideale si intrecciano senza riduzione reciproca. Lotze riprende da Herbart

¹⁵⁹ Cfr. «Considerata questa fluidità, particolarmente nella sua dimensione storico-evolutiva, della contrapposizione [tra psicologia e teoria della conoscenza], appare fin dall'inizio non solo non escluso, ma persino evidente, che il rapporto valido per il primo riscontro psicologico della coscienza individuale si capovolga completamente dal punto di vista della teoria della conoscenza, ossia dal punto di vista del "*Bewusstsein überhaupt*" (coscienza in generale). In questo modo viene ripresa la dottrina espressa nella *Critica della Ragion Pura*, secondo cui l'immaginazione produttiva genera per la prima volta gli oggetti dell'esperienza attraverso le forme costitutive della coscienza trascendentale. Di contro, le operazioni del pensiero logico-formale dipendono e sono limitate al disporre in riflessione i rapporti di parentela di ciò che è stato dato in questo modo» (Windelband 1900b, 50). L'insistenza sul carattere produttivo e attivo della coscienza – specialmente nel ruolo costruttivo attribuito all'immaginazione produttiva – ricalca inoltre la concezione fichtiana secondo cui la soggettività è principio generativo, non ricettivo, dell'esperienza.

il rigore analitico e l'importanza attribuita al dato empirico, ma lo integra con una visione dinamica della realtà, ispirata da Leibniz (come per Herbart) e si dimostra meno chiuso alla lezione di Hegel. La prospettiva teleologica di Lotze contrasta difatti con il determinismo di Herbart, proponendo una concezione della realtà come un sistema di forze interagenti, orientato verso il conseguimento di valori e fini ideali. Per Lotze, l'esperienza e l'ideale si intrecciano senza che l'uno si riduca all'altro, e Windelband adotta questa impostazione, applicandola alle categorie e ai valori. In questo senso, Windelband si distanzia sia da Herbart sia da ogni altro tentativo di introdurre una metafisica come fondamento ultimo della logica.

Si può rinvenire tuttavia una tensione metodologica e concettuale tra due livelli: il piano epistemologico-trascendentale, che si occupa delle condizioni di possibilità del conoscere (validità, normatività, unità sintetica), e il piano gnoseologico (costituzione dell'oggetto, esperienza storica concreta), che si riferisce alla determinazione effettiva degli oggetti nell'esperienza. Per Windelband, però, questi due piani non possono essere separati rigidamente: il piano critico si lega sempre al piano gnoseologico attraverso la funzione delle categorie, le quali uniscono il valore normativo (riflessivo) con la costituzione dell'oggetto (costitutivo).

L'oggetto della conoscenza – sia esso “naturale” o “storico” – contrariamente alle dichiarazioni di *Geschichte und Naturwissenschaften*, in precedenza esaminato, finisce comunque per influenzare il modo di conoscenza: leggi universali per la natura, individualità per la storia. La funzione delle categorie riflessive rimane confinata all'ambito dell'analisi filosofica. Esse svolgono un ruolo normativo, poiché orientano il pensiero verso fini specifici – ad esempio, individuando ciò che vale come oggetto di riflessione critica – ma non appaiono sufficientemente articolate rispetto all'esperienza concreta. Il loro carattere prescrittivo, inteso come capacità di orientare l'effettivo costituirsi della conoscenza nel suo rapporto con i fenomeni, rimane incompleto. Si intende sostenere che l'assenza di una chiara mediazione tra l'elemento riflessivo delle categorie e l'*Erfahren* lascia poco definito come il movimento critico-problematico della ragione possa agire direttamente sull'esperienza stessa. Il tentativo di Windelband sembra quindi non risolvere appieno la tensione tra riflessione filosofica e applicazione concreta delle categorie riflessive, le quali si mantengono cruciali nel delineare il valore ma non sufficientemente incisive nel determinare il loro rapporto diretto con l'esperienza¹⁶⁰.

Avere una tavola di categorie non impedisce di sostenere la storicità del pensiero. Le categorie di Aristotele, radicate nel reale e quindi legate alla sua interpretazione empirica, acquisiscono una flessibilità ontologica che le espone, a posteriori, a una lettura storica¹⁶¹. Il kantismo, invece, presenta categorie trascendentali statiche, di

¹⁶⁰ Cfr. Bonito Oliva 1990, 85-86, Gigliotti 2010, in Besoli, La Rocca, Martinelli 2010, 709-744.

¹⁶¹ Si intende con questo sostenere che, pur non essendo intesa da Aristotele in senso storico, e anzi proprie di un *cosmos* statico, la radicazione delle categorie, metafisiche ancor prima che logico-gnoseologiche, ma radicate nel reale, le espone, a posteriori, a una lettura che ne evidenzia il collegamento a una concezione di dinamicità. Si confronti il capitolo su Aristotele del *Lehrbuch der*

contro al dinamismo del reale, creando tensioni tra validità e storicità. Il neokantismo sud-occidentale (con il Rickert del “regno del senso”) supera questo problema ponendo i valori come mediatori tra l’universale e il contingente, mentre quello marburghese (Cohen, Natorp) adotta un approccio processuale, dove le categorie emergono dalla dinamica dello spirito scientifico.

Tentare, come Windelband, di fornire un fondamento trascendentale per le scienze storiche implica stabilire le basi su cui la conoscenza storica può essere convalidata senza cadere nell’empirismo tipico delle scienze naturali o in uno storicismo acritico. La questione centrale, quindi, è come giustificare la conoscenza scientifica degli eventi storici nonostante la loro natura unica e contingente, concedendo così all’indagine storica lo stesso rigore delle scienze naturali. A tale proposito, Windelband afferma che gli strumenti logici per una scienza dell’individuale sono stati forniti già da Lotze e da Sigwart¹⁶². La *Logica* di Lotze fornisce in effetti strumenti di tal tipo – al di là del concetto di valore – nella sua teoria del Giudizio¹⁶³, laddove, per quel che concerne il riferimento a Sigwart, Windelband porta a compimento le riflessioni espresse nei suoi testi giovanili del 1874-5. Per Sigwart, un’affermazione diventa scientifica non quando descrive semplicemente un fatto, ma quando afferma un legame tra soggetto e predicato con la consapevolezza della sua necessità oggettiva (*objektive Notwendigkeit*). Egli permette di sviluppare una scienza dell’empirico che non si risolva nell’empirismo, una sorta di “scienza non empirica dell’empirico”.

Se applichiamo questo intento alla riflessione storica, ne risulta la volontà di non cadere nel relativismo storicistico nell’analizzare e “contestualizzare” il *Geschehen*. Il che, si badi, non significa neanche ingabbiare il molteplice del divenire nella gabbia di un’euristica calata dall’alto. La riflessione logica di Sigwart e Lotze permette di individuare nella logica uno strumento normativo flessibile: da Sigwart deriva l’idea di un’“evidenza necessaria” nei giudizi, che consente di garantire la validità generale (*Allgemeingültigkeit*) delle affermazioni anche nel dominio dell’empirico. Da Lotze riprende la centralità, già kantiana, della teoria del giudizio, quale capace di mediare tra la particolarità del dato e l’universalità del valore. La logica fornisce alla scienza dell’individuale categorie riflessive che preservano il significato normativo senza imporre una gabbia assiologica predefinita, permettendo di comprendere il molteplice del divenire in una relazione dinamica tra esperienza e

Geschichte der Philosophie, intitolato significativamente “Il sistema dello sviluppo”: «né è certamente estraneo a questa sua tendenza all’astrazione l’aver risolto il problema fondamentale della filosofia greca: come cioè si debba pensare l’essere unico permanente, di là della mutevole vicenda dei fenomeni, mediante un concetto di relazione, il concetto di sviluppo» (Windelband 1937a, 166). Questa prospettiva consente di cogliere una latente dinamicità nel sistema aristotelico, che emerge nel concetto di entelechia, come principio di realizzazione delle potenzialità insite nell’essere. Per spunti su tal tema, anche il *Natorp-Bericht* di Heidegger rafforza questa interpretazione evidenziando la concezione intrinsecamente storica della fatticità aristotelica. La fatticità del *logos* si radica nella storicità dell’essere stesso. Si vd. in particolare, Heidegger 2005 [1922], 176, 179.

¹⁶² Windelband 1900b, 46. Su Sigwart cfr. inoltre Pisano 2023.

¹⁶³ Lotze 2010 [1874], 229 e sgg.

universalità. Coerentemente con gli scritti degli anni '70, Windelband riprende da Sigwart l'idea che la separazione tra logica e psicologia non può basarsi unicamente su una distinzione contenutistica, per cui la psicologia funge da necessario accesso alla logica. Piuttosto, la differenza tra queste discipline deve fondarsi su una diversa modalità di legittimazione. Se, per Sigwart, la logica trova la sua specificità in un più elevato grado di formalizzazione, Windelband pone l'accento sull'esigenza di individuare, all'interno della distinzione, un nesso tra logica e psicologia basato sull'unità della ragione. Seguendo questa prospettiva, e in continuità con Lotze, Windelband ritiene che si debba identificare una necessità che coinvolge il procedimento psicologico, la teoria della conoscenza e quello logico, connettendoli in un'unità ultima che non è data empiricamente, bensì postulata. Tale necessità non appartiene ai singoli ambiti considerati isolatamente, ma emerge nel movimento complessivo della ragione, che si orienta verso un ideale di universalità razionale, valido pur rimanendo irraggiungibile. È solo approfondendo questo legame tra logica e psicologia che Windelband può giungere a formulare un teleologismo critico, capace di superare le implicazioni metafisiche ancora presenti nel pensiero di Lotze. La *Sigwartsschrift* sembra una collocazione non causale per tale tipo di riflessione: Sigwart è un autore che mostra – *mutatis mutandis* – alcune leggere analogie con quella che verrebbe chiamata nell'epistemologia contemporanea *naturalized epistemology*¹⁶⁴.

¹⁶⁴ La *naturalized epistemology*, nella formulazione classica di Willard Van Orman Quine (Quine 1969), vuole chiudere con l'epistemologia come disciplina normativa autonoma, rendendola un capitolo interno delle scienze empiriche, in particolare della psicologia e, più in generale, della biologia evoluzionistica. Il suo intento è descrivere in termini causali come, a partire da stimoli sensoriali alla periferia del sistema nervoso, gli esseri umani arrivino a costruire teorie sul mondo. In questo quadro, l'affinità possibile con Sigwart non sta in un'anticipazione compiuta del naturalismo, ma nel fatto che, nella *Logik*, la teoria del giudizio e la concezione dei processi logici si sottraggono a una mera architettura formale, riconoscendo la loro dipendenza dall'esperienza empirica e dai meccanismi psicologici della conoscenza. È precisamente per questo punto che Pisano 2023 parla di "logica vivente": la *Logik* offrirebbe un modello di logica trascendentale che rinuncia a rivendicare universalità e necessità forti delle leggi del conoscere, articolando invece un significato "indebolito" di trascendentale e di *a priori*, privo di uno statuto epistemico speciale rispetto alle altre scienze empiriche e intrecciato alla contingenza dei risultati scientifici. Il giudizio è concepito da Sigwart, infatti, come dispositivo cognitivo che media tra esperienza empirica e strutture concettuali, come atto della mente radicato nel contesto concreto della vita conoscitiva; tuttavia, questo atto conserva una ambizione normativa che non è più kantiana in senso forte, ma non è neppure pienamente naturalistica. La mente umana è, sì, situata, ma ancora regolativa. Windelband ribalta la direzione del funzionalismo logico sigwartiano: il suo uso delle categorie riflessive è un rifiuto deciso della riduzione empiristica, un modo di mantenere il giudizio come atto valutativo dotato di validità sovra-fattuale, e quindi come oggetto di una logica trascendentale in senso forte. Se si cerca in Sigwart una logica che rinuncia a ogni statuto epistemico speciale rispetto alle scienze empiriche, allora egli non è abbastanza radicale e resta al di qua di Quine; se invece si vuole una logica trascendentale riformulata dentro la contingenza delle pratiche scientifiche, allora l'ibrido sigwartiano non raggiunge mai la coerenza sistematica del neo-kantismo sud-occidentale e rimane, esattamente, nel mezzo del fiume.

Ci sembra di poter affermare, con poco timore di apparire provocatori, che il Windelband della *Festschrift* per Sigwart sia un interprete molto più originale della logica trascendentale di quanto egli stesso avrebbe ammesso. Le sue concezioni di ragione e storicità sono *sui generis*. La ragione è intesa come la ragion pura pratica, la cui storicità è conseguenza della stessa *Verfassung* comunitaria dell'uomo, il che mostra la permanenza in Windelband di un elemento psicologico sottostante a quello storico¹⁶⁵. Windelband compie in maniera velata un'operazione filosofica audace:

¹⁶⁵ Le considerazioni di seguito esposte sono ispirate a un cenno di Pietro Piovani, il quale fa tuttavia riferimento, in maniera tutt'altro che casuale, proprio al saggio *Was ist Philosophie?*. Afferma Piovani che «la Critica della ragione storica non è l'antitesi della Critica della ragion pura: si limita a notare che ogni purismo intellettualistico che pretenda presentarsi quale scienza per eccellenza è diventato anacronistico in quanto concretamente criticato dalla presenza di conoscenze innegabilmente scientifiche, insediate ormai al centro del conoscere. Uno degli autori che con maggiore energia ha messo in evidenza la realtà scientifica delle nuove scienze, soprattutto della caratteristica scienza storica, e che (insieme col Rickert) molto ha contribuito a farne accettare la scientificità indiscutibile, il Windelband, ha insistito sul carattere tutt'altro che irrispettoso della nuova critica nei confronti della critica kantiana» (Piovani 1965, 49). Piovani vuole con queste affermazioni ricondurre il pensiero di Windelband al proprio peculiare storicismo. L'osservazione resta tuttavia valida anche prescindendo da quest'operazione ermeneutica non innocente: la "ragion storica" di Windelband emerge dalla sua volontà di integrare la storicità nella coscienza trascendentale senza dissolverla nella contingenza empirica o ridurla al relativismo storico. In contrapposizione a Wilhelm Dilthey, che individua nelle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) un approccio basato sull'empatia e sulla comprensione storica come autonoma, Windelband mira a costruire un'unica cornice epistemologica che includa la storicità come momento interno all'analisi della stessa ragione trascendentale attraverso la distinzione tra categorie costitutive e riflessive. Le prime forniscono le condizioni trascendentali universali dell'esperienza (comuni a tutta la realtà), mentre le seconde si applicano specificamente alle operazioni più elevate della coscienza, consentendo di rendere conto della loro individualità e irripetibilità. In questo senso, la storicità può essere rilevata dalla coscienza solo attraverso lo schematismo dell'intelletto, che opera in maniera riflessiva sulla contingenza storica con l'*Urteilkraft*. L'integrazione di una "ragion storica" richiede il riconoscere che i fenomeni storici non si comprendono solo per mezzo dell'intelletto (come avviene nelle scienze naturali), ma richiedono la mediazione della ragione che li organizza secondo il riferimento valori normativi e teleologici. Questo concetto di ragion storica è *sui generis* rispetto a Dilthey perché non separa la storia dalla filosofia trascendentale, ma la radica in essa, preservando una validità universale. Le categorie riflessive non si limitano a registrare i fenomeni, ma li ordinano secondo schemi normativi che emergono dalla stessa coscienza trascendentale. Questo processo, lungi dal ridurre la storia a mera cronaca o a relativismo, consente di attribuire significato agli eventi particolari attraverso il valore. Mentre per Kant la storicità rimane esclusa dalla logica trascendentale, confinata nella contingenza dell'empirico, il concetto di "ragion storica" di Windelband è quindi una rivoluzione interna al trascendentalismo: Windelband introduce una teleologia normativa che collega le singolarità storiche al sistema universale dei valori. La storia non è mera narrazione o registrazione, ma acquisisce una dimensione normativa attraverso i valori, che fungono da ponte tra particolarità ed universalità. La "ragion storica" è teleologica, perché collega i singoli eventi storici a un sistema più ampio di significati, senza dissolvere la particolarità degli eventi stessi. Dilthey attribuisce alla storicità una preminenza ontologica, che non è presente in Windelband. Ciò consente a Windelband di mantenere il primato della ragione senza cadere nel relativismo storico. In questo senso, la "ragion storica" windelbandiana non è solo un dispositivo epistemologico, ma apre a una vera e propria filosofia della cultura, che unifichi la dimensione trascendentale con quella storica in un sistema normativo.

inserisce la capacità di comprendere la storia come una funzione intrinseca della Ragione stessa. Questa “ragione storica” non è una facoltà a sé, ed è certo differente da quella di Dilthey, ma coincide con la ragione pratica del neokantismo, come parte della nostra razionalità che non si occupa dei fatti naturali (“cosa è”), ma dei valori, dei fini e della morale (“cosa deve essere”).

Alla luce di quanto appena detto, la distinzione tra le scienze storiche e le scienze naturali, ossia tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, con le prime orientate alla comprensione dei fini e del significato degli eventi, mentre le seconde si concentrano sulle leggi comuni delle esperienze¹⁶⁶, assume ulteriore profondità. La riflessione di *Geschichte und Naturwissenschaft* può essere così precisata: è la logica trascendentale a fondare la possibilità di formulare leggi universali. Windelband mantiene il vero perno della filosofia kantiana: l'unità della coscienza come fondazione ultima della conoscenza, ma per lui le categorie non sono solo condizioni formali del conoscere: esse si adattano funzionalmente al tipo di oggetto: leggi per la natura, fini per la storia.

Questa profondità ulteriore permette di superare tanto il riduzionismo empirista (che misconosce la funzione costitutiva della coscienza) quanto lo storicismo radicale (che relativizza ogni validità generale). La distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche diventa così un'articolazione della conoscenza umana, seppure si tratti di una classificazione di carattere metodologico. Questa ripartizione metodologica non implica una separazione rigida, ma riflette la duplice funzione della coscienza: costitutiva nei confronti della natura, riflessiva nei confronti della storia. La validità e la legittimità della conoscenza dipendono così da prospettive complementari che si radicano nella coscienza trascendentale e trovano espressione nella coscienza normale come riferimento intersoggettivo condiviso.

Die Prinzipien der Logik, uno degli ultimi scritti di Windelband (è del 1912), vede il filosofo neokantiano proseguire nella sistematizzazione delle scienze. Egli sottolinea che i principi della logica ottengono la loro validità attraverso l'organizzazione coerente degli aspetti particolari del sapere¹⁶⁷. Ciò conferma ancora una volta che le scienze storiche, pur rispettando la loro specificità, integrano principi logici che assicurino una validità universale e lo stesso rigore epistemico delle scienze naturali.

L'integrazione di elementi (neo)hegeliani nella sua tarda filosofia della storia comporta una maggiore attenzione al complesso della sfera dello Spirito oggettivo, in un contesto in cui la logica della storia diventa una logica dello sviluppo complessivo di questa sfera. Lo sguardo della ragione riveste di senso gli eventi storici, in sé unici e irripetibili. In tal modo la *Geschichtsschreibung* non è una mera descrizione degli eventi fattualmente avvenuti, ma la ricostruzione razionale del senso di questi eventi. La filosofia assume in tal senso il ruolo di mediazione tra il particolare dei singoli eventi e l'universale assiologico-epistemologico. Questa mediazione è il cuore

¹⁶⁶ Windelband 1894, 400-401.

¹⁶⁷ Windelband 1912a, 3.

del tentativo di fondazione delle scienze storiche: non si tratta solo di spiegare gli eventi storici, ma di comprenderne la posizione all'interno di una struttura di senso complessiva. Windelband considera i principî logici stessi nel loro contesto di applicazione concreta. Solo il nesso forma-contenuto dà concretezza al valore, che diviene bene culturale.

La logica di Windelband può essere intesa come parte necessaria di una *Kulturphilosophie* idealistico-neokantiana, che, vedremo nel prossimo capitolo, essere il *Leitmotiv* delle sue opere dell'ultimo decennio di vita. Per comprendere come la logica di Windelband possa essere compatibile con una filosofia della cultura idealistica di stampo neokantiano, è necessario partire dalla peculiarità della sua visione della logica come attività critica e normativa, non semplicemente formale, e dal suo rapporto con il concetto di valore all'interno dell'analisi culturale.

La logica, intesa come "ortopedia del pensiero", si distingue dalla psicologia non per una differenza di grado, come la maggiore o minore evidenza secondo i parametri della logica classica, né per la forza del sentimento che accompagna gli atti del pensare. La sua peculiarità risiede invece nella pragmatica della necessità logica, la quale opera uno spostamento decisivo: dall'esperienza alla conoscenza, dalla descrizione fenomenica alla legittimazione epistemologica. Lo scritto giovanile sul giudizio negativo contiene già una riflessione sulla possibilità di allargare il campo dei possibili usi della ragione. Nei *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil* (1884) Wilhelm Windelband opera, infatti, una riconcettualizzazione della negazione come operazione logica piuttosto che meramente sintattica o psicologica. Inquadrando il suo intervento nella più ampia crisi della teoria del giudizio, scaturita dalla Tavola delle categorie di Kant, Windelband sostiene che la negazione sia un atto metalogico, ossia un rifiuto incarnato del contenuto predicativo, le cui funzioni costituiscono un atto distinto di giudizio, dotato di peso normativo e necessità epistemica.

Confrontandosi con validità di Lotze e con la logica dell'induzione di Sigwart, la posizione di Windelband emerge come un ambizioso tentativo di fondare la negazione all'interno della logica della *Geltung*, senza ricorrere né allo psicologismo né all'astrazione formale astorica. Windelband introduce in questo lavoro il *Nebenurteil* come meta-giudizio che valuta la legittimità di un altro giudizio, articolando così una struttura a due livelli di atti logici. L'intervento di Windelband riformula il giudizio negativo come luogo alternativo allo schematismo delle forme di Kant e alla dialettica sistematica di Hegel, aprendo così la strada a una logica storicamente riflessiva.

Le leggi logiche, quindi, non si fondano su una successione temporale degli atti mentali, ma su una connessione interna, orientata a uno scopo immanente al processo conoscitivo, ma trascendente rispetto alla sua temporalità. In questo senso, la necessità logica si configura come prescrittiva: essa rompe la linearità della semplice rappresentazione per instaurare una relazione con un elemento che trascende la serie stessa, vale a dire lo scopo ultimo della conoscenza, che garantisce il valore normativo della logica come fondamento della razionalità¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Bonito Oliva 1990, 29-30.

5. *Per concludere su scienza e logica della filosofia*

Cerchiamo di stabilire ora dei risultati provvisori. Windelband intuisce già da *Was ist Philosophie?* che occorre sviluppare una filosofia della cultura quale raccordo tra le funzioni storiche ed epistemologiche del sapere. La filosofia della cultura è vista come lo strumento con cui si cerca di risolvere le tensioni tra la fondazione logico-epistemologica e la dimensione storico-culturale. *Erkenntnistheorie* e *Kulturphilosophie* sono due aspetti della medesima attività critica della filosofia. Una riflessione sulla conoscenza scientifica comprende anche un'indagine sulle implicazioni culturali di questa conoscenza. La filosofia di Windelband riconosce che la scienza non è separata dal contesto culturale in cui opera, ma ne è profondamente influenzata.

Abbiamo visto in precedenza che la storia del concetto di filosofia diventa, così, la storia del significato culturale della scienza, esprimendo una continuità tra pensiero critico e trasformazioni culturali. La filosofia agisce come un agente di sintesi tra la dimensione trascendentale, che stabilisce le condizioni di validità del sapere scientifico, e quella storica e culturale, che conferisce senso e direzione alla conoscenza.

Un esempio illuminante di questa riflessione può essere trovato nella sua discussione sulla traduzione del termine greco *φιλοσοφία*. Windelband sottolinea come la traduzione moderna di questo termine come "filosofia" rischi di condurre a fraintendimenti, poiché non considera adeguatamente il significato originario del termine, che non era semplicemente un'indagine speculativa, ma un'educazione pratica e scientifica orientata alla vita e alla politica. Questo punto è ben rappresentato dal richiamo alla frase di Platone sulla necessità che la politica e la filosofia coincidano: Windelband ci invita a non limitare l'indagine sulla storia della filosofia come legato a quello dell'educazione scientifica integrata con le pratiche della vita culturale nel suo complesso¹⁶⁹.

¹⁶⁹ «Questa linea [della ricostruzione storica della filosofia come scienza della coscienza normale] correrebbe lungo le vette che si ergono dall'ampio sfondo delle altre rappresentazioni nell'etere della coscienza normale, e indicherebbe così anche le più alte ramificazioni dello sviluppo storico-culturale; poiché la riflessione su norme assolute è, in fin dei conti, il prodotto di ogni attività culturale, e alla filosofia non si assegna altro compito che quello di portarle alla coscienza in connessione e articolazione necessaria attraverso l'indagine scientifica» (Windelband 1882, 49). Sarebbe interessante operare un confronto sistematico tra la prospettiva di Windelband sul significato assunto nella storia della filosofia come indicatore del significato culturale della scienza in un'epoca e il concetto di *Entzauberung der Welt* (disincantamento del mondo) di Max Weber. Weber descrive nel saggio su *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) il processo per cui il mondo perde il suo alone magico e viene interpretato in termini puramente razionali e scientifici, sul piano di razionalizzazione delle procedure e non della maggior aderenza al vero (in questo senso, seppur totalmente de-ontologizzata, la prospettiva weberiana ha risonanza ancora maggiore con l'approccio "asintotico" alla verità di Windelband, come razionalizzazione culturale). L'interpretazione windelbandiana della massima platonica sul governo dei filosofi sembra anticipare questo tema, inoltre il tentativo di Windelband di trasformare la filosofia in una critica trascendentale del sapere scientifico può contribuire a includere nella filosofia una riflessione di secondo livello su come il pensiero razionale interpreta la realtà. Entrambi affrontano il tema della trasformazione della cultura e della

Il tentativo di Windelband di conciliare l'idealismo kantiano con l'analisi della dimensione storica e culturale della scienza può quindi essere visto come una forma di resistenza al riduzionismo. Egli è consapevole del rischio che la scienza, separata dai suoi valori culturali, diventi una forma di dominio tecnico priva di direzione etica e di significato per la vita umana. In questo contesto, la filosofia diventa essenziale per evitare che il processo di disincantamento porti alla perdita di significato. Windelband vuole, in altre parole, riaffermare il potere della filosofia di interrogare i fondamenti del sapere e di contribuire alla costruzione di un orizzonte di significato in cui la scienza non sia solo un insieme di conoscenze tecniche, ma un elemento integrante della cultura umana.

Il significato profondo dell'analisi di Windelband consiste nell'affermazione umanistica alla radice di una validità di una scienza dell'umano, delle sue forme culturali, della sua storia, che rivendichi un altro metodo di indagine, un altro ap-

società sotto l'influenza della razionalizzazione e del progresso scientifico, ma con approcci distinti. Nel pensiero di Weber, il "disincantamento" rappresenta un processo storico di progressiva eliminazione delle spiegazioni magiche o trascendenti, sostituite da una logica scientifica e da una razionalità strumentale che permeano le diverse sfere dell'esistenza umana, fino a plasmare la vita sociale e individuale. Windelband, invece, interpreta la filosofia come un esame critico e complessivo delle forme di vita culturali, indagando le condizioni di possibilità della conoscenza e il loro significato storico-culturale. In *Was ist Philosophie?*, Windelband illustra il passaggio della filosofia da una saggezza pratica a una teoria della scienza, parte integrante dell'evoluzione della razionalità umana. Per Windelband, la filosofia non è solo un'attività teorica di giustificazione del sapere scientifico, ma anche un'analisi critica delle condizioni storiche e culturali che influenzano tale sapere. Il ruolo della filosofia come "teoria della scienza", in termini kantiani, consiste nell'esame delle condizioni trascendentali della conoscenza, spostando l'attenzione dal contenuto empirico alla validità. Tuttavia, questa prospettiva trascendentale non si traduce in uno storicismo, poiché le categorie della conoscenza mantengono una validità universale che trascende le specificità storiche, pur trovando concreta applicazione nei contesti culturali. In questo senso, la filosofia contribuisce allo sviluppo della razionalità scientifica e partecipa al processo di disincantamento del mondo, pur senza ridursi a una visione esclusivamente razionalista. L'esempio della citazione di Platone da lui discussa in *Was ist Philosophie?*, è illuminante: secondo Windelband, Platone afferma che il male scomparirà quando i filosofi governeranno, intendendo per "filosofi" gli scienziati, nel senso greco del termine. Questa riflessione suggerisce che la predominanza del sapere tecno-scientifico nell'Occidente, inteso come una progressiva autonomizzazione del pensiero scientifico dalle altre sfere della razionalità, sia una tendenza radicata nel pensiero storico occidentale. Tanto Weber quanto Windelband riconoscono nella crescente razionalizzazione un fenomeno di *longue durée*, ma con accenti e finalità diverse: Weber analizza il disincantamento in termini di sempre maggiore adeguatezza tecnica al raggiungimento dei fini soggettivamente posti, mentre Windelband lo interpreta come un processo critico-normativo legato alla cultura e alla filosofia come guida del sapere scientifico. Queste prospettive sono rilevanti anche nel dibattito contemporaneo sul criticismo kantiano e sulla *Kulturphilosophie*. Bohr e Hartung 2020, e la terza parte del volume di Ferrarin 2015, dedicata all'autoriflessione di Kant sulla sua opera, evidenziano come la filosofia kantiana abbia fornito le basi per una riflessione critica che abbraccia sia il contenuto del sapere scientifico sia le condizioni culturali e storiche che ne determinano la possibilità. Windelband sviluppa questa prospettiva nella sua *Kulturphilosophie*, cercando di tenere insieme l'analisi sulla validità universale e storica dei valori e la loro applicazione nelle specificità storiche, evitando così il relativismo dello storicismo, il quale, nella sua prospettiva teorica rischierebbe di dissolvere la coerenza e i fondamenti del sapere scientifico.

proccio al sapere, differente dal riduzionismo scientifico-naturale. Umanistico in quanto il concetto di filosofia che ne risulta insiste sull'unificazione culturale e sulla capacità umana di porre i propri fini. In questo modo, Windelband restituisce alla filosofia la sua funzione più alta: non solo giustificare il sapere, ma anche dare senso all'esistenza umana nel proprio contesto culturale e storico. Per Windelband, la specificità delle scienze della cultura risiede nel loro ancorarsi a una validità che non è riducibile alla causalità naturale, ma si radica nella teleologia dei valori. L'oggettività idiografica non è mera descrizione psicologica o soggettiva, ma presuppone un riferimento a valori normativi. Secondo un critico quale Heidegger il neokantismo opera un'antropologizzazione del concetto di *Geltung*. Heidegger, infatti, a partire da alcuni corsi giovanili e soprattutto in opere quali *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e nei corsi su *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), ha contestato ripetutamente la riduzione neokantiana della validità a struttura correlata alla soggettività umana, a suo avviso un antropocentrismo metafisico, che dimentica la domanda sull'essere (*Seinsfrage*). La validità, per Heidegger, non può essere fondata sull'umano, ma deve essere ricondotta alla rivelazione dell'essere stesso, che precede e determina ogni posizione soggettiva. Parlare di "valori" come entità autonome (anche se culturalmente mediate) porta ai medesimi esiti della metafisica tradizionale, ossia alla reificazione dell'essere, trasformandolo in un oggetto di calcolo e progetto umano (*Gestell*).

Heidegger ritiene la dottrina del giudizio del neokantismo sud-occidentale erede della linea cartesiano-leibniziana, secondo la quale giudicare equivale a un prendere posizione del soggetto conoscente rispetto alle proprie rappresentazioni. Nei *Beiträge* di Windelband e in *Der Gegenstand der Erkenntnis* di Rickert, tale impostazione subisce una variazione: gli atti di giudizio, già distinti come classe autonoma a partire dalla *Psychologie vom empirischen Standpunkt* di Brentano (1874), vengono reinterpretati come atti di volontà¹⁷⁰.

Il discorso heideggeriano e quello neokantiano sono con tutta probabilità reciprocamente intraducibili, come dimostra forse anche l'esito del celebre confronto di Davos del 1929 tra lo stesso Heidegger e un autore per alcuni versi lontano dalla scuola sud-occidentale, quale Ernst Cassirer¹⁷¹. Si può sostenere che ci sia un'antropologizzazione della sfera della validità in Windelband. Anche il discorso di Lask sul "primato della ragion pratica", del 1908, che è tra le fonti di ispirazione heideggeriane, sostiene tale critica tra le righe. Diventa difficile, tuttavia, sostenere che si tratti di un relativismo. Windelband insiste sul fatto che i valori, pur essendo riconosciuti dall'uomo nella storia, hanno una validità ideale che li rende oggettivi per la comunità culturale che li riconosce. La filosofia, in questa prospettiva, diventa la disciplina che indaga le condizioni di possibilità di tale riconoscimento, unificando i saperi attraverso la riflessione sui valori. La critica heideggeriana coglie, tuttavia, un punto decisivo, ossia che Windelband (e Rickert), pur evitando il soggettivismo

¹⁷⁰ Heidegger 2024 [1928], 65-66.

¹⁷¹ Cfr. Cassirer e Heidegger 1990.

psicologico, mantiene una prospettiva trascendentale-antropologica. La *Geltung* dei valori è sì “oggettiva”, ma solo nel quadro di un orizzonte umano, come si cerca di dimostrare anche in questo lavoro. Usando il lessico heideggeriano, essa rimane legata al *Dasein* inteso come soggetto culturale, senza interrogare il rapporto costitutivo tra verità, essere, e temporalità. Si intende tuttavia rimarcare che Windelband non cade in un antropologismo volgare. La sua teleologia dei valori non è una proiezione arbitraria, ma un tentativo di recuperare una razionalità critica propria delle scienze umane in un'epoca fortemente influenzata dal positivismo. Heidegger palesa i residui metafisici di questa operazione, ma propone una via alternativa (l'ontologia fondamentale) che, per molti versi, dissolve la possibilità stessa di una fondazione delle scienze della cultura.

La ragione postula per Windelband un ordine unico, il cui fondamento risiede nella capacità trascendentale della coscienza di organizzare e unificare l'esperienza attraverso una logica universale. Una revisione del 1914, presentata nell'*Einleitung in die Philosophie*, aiuta a capire meglio la prospettiva di Windelband. In questo lavoro la classica distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche viene riletta attraverso la polarità tra contenuti *werthaften* (dotati di valore) e *wertwidrigen* (privi di valore)¹⁷². Questa rielaborazione non contraddice il monismo ontologico precedente – ossia l'unità della realtà, conosciuta attraverso l'attività della coscienza – ma approfondisce il nesso con la sfera dei valori, caratterizzata non dal *Sein*, bensì dal *Gelten*. Windelband insiste sul fatto che la separazione tra dimensione assiale e avalutativa non è un prodotto della coscienza individuale, ma emerge dall'orizzonte esperienziale stesso¹⁷³. Tale prodotto si forgia tuttavia attraverso la mediazione sociale: i valori giungono all'esistenza solo nelle strutture intersoggettive che organizzano la cultura, radicate nelle pratiche collettive. Tuttavia, proprio qui si cristallizza l'impasse della sua riflessione: criticando i tentativi dialettici di mediare tra fatticità empirica e validità normativa (un'allusione polemica a Hegel e al neoidealismo), Windelband riconosce l'impossibilità di risolvere definitivamente il conflitto tra il piano dei fatti e quello dei valori. Se da un lato questa presa d'atto conferma il suo rigore antidogmatico, dall'altro rivela i limiti di un umanesimo trascendentale che, pur avendo abbandonato l'antropocentrismo ingenuo, rimane legato al primato della soggettività – sia essa individuale o collettiva – nella *comprehensio* della *Gültigkeit*. L'appello ai valori come fondamento ultimo non riesce a emanciparsi da una razionalità storicamente condizionata. Il progetto windelbandiano resta al guado in questa tensione irrisolta, nell'irriducibilità del valore al fatto.

Va ritrovata proprio in questa incommensurabilità la necessità di una *Kulturphilosophie*, che può essere letta anche come un'“etica della conoscenza” che, senza cedere al relativismo, riconosce nella fragilità della mediazione umana il motore stesso della cultura.

¹⁷² Windelband 1920 [1914], 427.

¹⁷³ Windelband 1920 [1914], 427.

Si è spesso imputato al neokantismo sud-occidentale di avere concetti di storia e cultura vuoti e formalistici, che raccolgono indebitamente e generalizzano dati empirici¹⁷⁴. La critica non era ignota alla scuola badense: Rickert affronta questa questione nel suo *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, introducendo una classificazione materiale basata sulla capacità degli studiosi di identificare all'interno di una determinata comunità culturale o storica gli oggetti "pieni di valore" (*wertvoll*). Il problema principale consiste tuttavia nell'evitare la trappola di approcci "genetici" o "psicologistici", che riducono il significato degli eventi storici a spiegazioni causali o psicologiche, prive dei criteri normativi del valore. Tale classificazione materiale proposta da Rickert ha la funzione di salvaguardare che il lavoro dello storico rifletta sia i valori culturali specifici della comunità sia le esigenze universali di coerenza epistemologica. L'allineamento del giudizio dello studioso con la relazione al valore fa da ponte tra il quadro trascendentale dei valori e gli oggetti empirici della ricerca storica. In tal modo Rickert ritiene di evitare ricadute di tipo psicologistico o "genetico".

6. *Verso un nuovo concetto di cultura*

L'uomo moderno non può più guardare alla conoscenza come un frutto paradisiaco offerto ingenuamente alla sua comprensione, ma avverte l'abisso che si spalanca sotto ogni tentativo di afferrarne il significato complessivo. Dopo la rivoluzione kantiana in filosofia non è più dato contemplare l'ordine stabile di un cosmo come riflesso di una quieta armonia: il suo sguardo, carico di una tensione febbrile, reclama l'ardire di penetrare le fibre segrete del reale. Ma questo ardore si scontra con un'ansia profonda, il desiderio di ricomporre un senso che sfugge quanto più sembra avvicinarsi. Proprio in questa frattura, come già affermava Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, nasce la cultura, e con essa gli studi culturali, come risposta alla morte dell'illusione che il sapere possa essere una rappresentazione univoca e definitiva del mondo.

È in questa scissione interiore della vita spirituale che Wilhelm Windelband pone il suo progetto, provando a saldare il debito che il kantismo paga al suo tempo: la sua insistenza su un modello epistemologico derivato dalle scienze naturali e non più sostenibile una volta conclamatasi la *Zerrissenheit* costitutiva della contemporaneità. Per Windelband, la storia, lungi dall'essere esclusa dal dominio della scienza, ne rappresenta la sfida più alta, costringendo a ripensare le categorie della conoscenza. Se la fisica newtoniana aveva fornito a Kant l'orizzonte entro cui definire la scienza, l'irrompere della storiografia come grande nuova realtà della scienza ottocentesca richiede una revisione sistematica della teoria del conoscere, capace di includere le strutture gnoseologico-epistemologiche che definiscono la specificità del discorso storico.

¹⁷⁴ È la tesi tra gli altri di Kim 2015.

6.1. *Il Novecento di Windelband: Kant, Fichte e la riflessione sulla cultura*

Una tappa importante della ridefinizione di Windelband dei confini della scienza al fine di ampliarne il dominio alle discipline storiche e spirituali è *Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigen Todestage)* del 1904. Windelband esamina qui le carenze del concetto kantiano di scienza, ritenendolo troppo ancorato al paradigma newtoniano.

La concezione kantiana della scienza è per Windelband legata a fondamenti metafisici¹⁷⁵. Questo approccio, pur comprensibile nel proprio contesto storico, risulta oggi insufficiente: «Al giorno d'oggi questo concetto di scienza è troppo ristretto»¹⁷⁶. Il sapere scientifico, come inteso da Kant, sarebbe limitato alle leggi naturali e alla causalità necessaria, ed escluderebbe non solo tutte le discipline storiche, ma persino alcune scienze naturali, come la chimica o la psicologia, le cui strutture metodologiche sfuggono al determinismo rigido del modello newtoniano.

Il cuore dell'argomentazione di Windelband consiste nella constatazione che «questo grande fatto nuovo dell'esistenza di una scienza storica esige ora dalla filosofia critica innanzitutto un'estensione del concetto kantiano di conoscenza»¹⁷⁷. La «*große neue Tatsache*» rappresentata dalla scienza storica è il punto di svolta che impone una revisione sistematica della teoria della conoscenza. La storia, esclusa da Kant dalla sfera della scienza, si afferma ora come una disciplina autonoma, con un proprio metodo critico e una legittimità epistemologica: «La storia esige insieme alla ricerca naturale il suo diritto all'insegnamento teoretico»¹⁷⁸. Questo riconoscimento implica una riorganizzazione profonda della dottrina della conoscenza, tale da includere e valorizzare la specificità delle scienze storiche. La storia non si limita alla mera descrizione di eventi, ma opera un'organizzazione critica del passato attraverso categorie razionali. Questo approccio sistematico consente alla disciplina storica di ambire a uno statuto comparabile con le scienze naturali in termini di rigore metodologico e valore epistemologico.

L'integrazione della storia nella teoria della conoscenza richiede una trasformazione radicale, già anticipata da pensatori come Lotze e Sigwart. Windelband osserva: «nella teoria della conoscenza, lo stesso sforzo si affatica di essere riconosciuto con crescente successo»¹⁷⁹. Lotze, in particolare, ridefinisce il concetto di causalità storica, proponendo che gli eventi siano compresi non solo attraverso relazioni causa-effetto, ma anche in base ai valori culturali e ai significati che veicolano. Sigwart, invece, sottolinea l'importanza del giudizio riflettente nella costruzione della conoscenza storica, aprendo la strada a sviluppi fenomenologici.

Un argomento centrale nell'opera di Windelband è il parallelismo metodologico tra natura e storia. Egli scrive: «La "natura" come oggetto di indagine della scienza

¹⁷⁵ Windelband 1904, 136.

¹⁷⁶ Windelband 1904, 138.

¹⁷⁷ Windelband 1904, 139-140.

¹⁷⁸ Windelband 1904, 140.

¹⁷⁹ Windelband 1904, 140.

è un cosmo di cui connessione possiamo solo immaginare dalle forme della nostra ragione nelle intuizioni e nei concetti – proprio come insegnava Kant. Ma lo stesso vale per la storia»¹⁸⁰. Il metodo storico interpreta il passato alla luce di valori e significati che emergono nel processo di sviluppo umano. La dicotomia tra scienze naturali e umane non si rivela così rigida, ma, anzi, crea le basi per una filosofia della cultura che integri le diverse dimensioni del sapere. La storia, quindi, si afferma come una disciplina essenziale per comprendere la realtà nella sua complessità.

Il perno dell'analisi di Windelband consiste nel considerare i valori spirituali una realtà viva e concreta quanto le leggi naturali. I valori non sono costruzioni soggettive, ma espressioni oggettive della vita spirituale, intrinsecamente legate alla storia, che ne costituisce il teatro e sostrato del loro emergere: «Non conosciamo in altra forma i valori della realtà spirituale che attraverso la nostra storia, in cui l'esistenza psichica non conosce altra via che attraverso le forme del nostro intelletto che abbiamo trovato prevalere in essa»¹⁸¹.

Windelband prosegue: «Con il regno delle leggi, che noi pensiamo, e con il regno dei valori, che noi sperimentiamo, ci conosciamo allo stesso modo nei grandi ordini di una connessione»¹⁸². Questo doppio regno, delle leggi e dei valori, riflette un ordine universale che unisce natura e spirito, scienza e cultura. La celebre formula kantiana «il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me» viene reinterpretata da Windelband come un simbolo di questa armonia tra i diversi domini della conoscenza.

Fichtes Geschichtsphilosophie del 1908, incluso nei *Präludien* nella loro quinta edizione del 1914, continua su questo solco. Il testo indaga il passaggio dal criticismo di Kant alla filosofia trascendentale di Fichte come quello da una concezione della scienza basata sulla necessità naturale a una visione teleologica e dinamica del sapere, interpretando Fichte come un pensatore che ridefinisce il ruolo della storia e ne fa il perno centrale nella realizzazione della libertà umana.

Anche in questo testo la filosofia kantiana è descritta quale portatrice di una concezione della scienza come conoscenza delle leggi dell'esperienza, modellata principalmente sulla fisica newtoniana. Questo paradigma lega la scienza alla necessità formale delle leggi naturali, lasciando tuttavia aperta la questione della contingenza: «Lo “speciale” in natura [...] rimane in ogni modo “accidentale” per la nostra conoscenza»¹⁸³. In altre parole, i fenomeni particolari e le singole leggi non possono essere dedotti unicamente dalle strutture a priori dell'intelletto.

Laddove Kant affronta questa lacuna con il concetto di *Urteilkraft* riflettente, che interpreta la natura “als ob”, come se fosse il prodotto di un intelletto creatore, attribuendo alle apparenze un ordine finalistico senza postulare una finalità intrinseca, Fichte propone un approccio radicalmente diverso. Nella ricostruzione storica

¹⁸⁰ Windelband 1904, 141.

¹⁸¹ Windelband 1904, 149.

¹⁸² Windelband 1904, 149.

¹⁸³ Windelband 1908b, 232.

di Windelband, la soluzione kantiana, per quanto elegante, resta confinata a una dimensione interpretativa e non creativa. Il giudizio riflettente si limita, infatti, a giustificare la coerenza apparente delle leggi naturali, senza intervenire attivamente nella loro costruzione. Nel modello fichtiano, invece, la contingenza non è semplicemente compresa, ma superata attraverso un atto creativo che integra necessità e libertà. Questo rappresenta il punto di svolta fondamentale presente in questa filosofia.

Fichte trasforma pertanto l'eredità kantiana, proponendo una concezione della scienza come costruzione teleologica orientata alla realizzazione della libertà¹⁸⁴. In Fichte, la scienza non si limita più alla descrizione delle leggi naturali, ma diventa un atto creativo attraverso il quale lo Spirito si autodetermina nella storia. Windelband evidenzia con precisione questa trasformazione: «Nella dottrina della scienza la libertà non è semplicemente postulata, ma attivamente realizzata»¹⁸⁵.

La *Wissenschaftslehre* del primo Fichte rappresenta in tal senso un cambiamento epocale, in cui la scienza viene concepita come uno strumento per esprimere la libertà umana in termini non più solo epistemologici. Lo Spirito, agendo attraverso il sapere, si costituisce come soggetto creativo e teleologico, trasformando il mondo in un progetto razionale. Questa trasformazione epistemologica comporta un ampliamento del concetto stesso di scienza, che comprende, oltre la sfera della natura, anche la storia. Fichte non interpreta il mondo “als ob”, ma lo considera il prodotto dell'autodeterminazione dello Spirito, che agisce nella storia per realizzare progressivamente la propria essenza, introducendo una determinazione storico-filosofica.

La filosofia della storia, per Fichte, assume un ruolo centrale come il campo in cui l'umanità trascende la propria natura biologica per realizzare la libertà. Come Windelband sottolinea, la storia non è più una semplice successione di eventi, ma il luogo in cui lo Spirito si manifesta, ristrutturando il rapporto tra individuo e collettività in una prospettiva teleologica. La personalità, sia individuale che collettiva, non è riducibile più a un prodotto della natura, ma un agente attivo che incarna e sviluppa l'idea del genere umano. La storia diviene così il processo attraverso cui l'umanità realizza consapevolmente la propria libertà, superando i limiti del determinismo naturale. Fichte concepisce pertanto la libertà non come un principio astratto, ma come un elemento operativo che si concretizza nella realtà storica.

Possiamo tematizzare una differenziazione tra genere biologico e genere storico. Il genere biologico rappresenta l'umanità come parte della natura, soggetta alle leggi della biologia e della causalità naturale. In questa prospettiva, l'uomo è concepito come un mero esemplare del genere umano, vincolato alle dinamiche naturali e privo di una dimensione spirituale autonoma. Fichte, tuttavia, introduce il concetto di genere storico, che rappresenta l'espressione dell'essenza spirituale e consapevole dell'uomo. Come osserva Windelband: «Nello sviluppo storico, la personalità [...]

¹⁸⁴ Windelband 1908b, 233-235.

¹⁸⁵ Windelband 1908b, 235.

deve realizzare l'idea del genere nella sua condotta di vita cosciente»¹⁸⁶. La storia, dunque, non è solo una registrazione del passato, ma il campo in cui l'umanità realizza la propria essenza spirituale, trasmutando la contingenza naturale in un progetto teleologico di libertà. In questo processo, l'individuo si lega all'umanità intera, trascendendo la dimensione biologica per incarnare la storicità come espressione di una volontà creativa e consapevole.

La storia rappresenta inoltre la manifestazione concreta dell'Eterno. Non si tratta di un semplice accumulo di accadimenti, ma di un processo in cui la contingenza della natura viene trascesa e trasformata in un progetto razionale e teleologico. La storia, dunque, non è solo una registrazione del passato, ma un atto creativo in cui l'umanità si costituisce come soggetto autonomo e consapevole. La libertà individuale si esprime nella capacità dell'uomo di agire secondo fini propri, mentre il progresso collettivo rivela un'evoluzione spirituale dell'umanità. La storia non è, quindi, semplicemente una successione di eventi, ma l'espressione della libertà nella sua più alta realizzazione, in tal modo, attraverso la dimensione etica e spirituale, l'individuo si collega in un nesso all'umanità intera. Partendo dalle tensioni irrisolte del sistema kantiano, Fichte ridefinisce il ruolo della scienza e della storia, integrando necessità e libertà in una prospettiva teleologica.

La problematica centrale per Windelband riguarda la capacità dell'indagine storica di bilanciare due esigenze apparentemente contrastanti: da un lato, l'attenzione al carattere unico e irripetibile del suo oggetto di studio (l'evento storico), e dall'altro, il raggiungimento di un rigore sistematico analogo a quello delle scienze naturali. Per affrontare questa sfida, Windelband enfatizza il ruolo della teleologia nella comprensione storica, ispirandosi alla *Critica del Giudizio* di Kant. Il modello di intenzionalità di questa critica permette la dazione di senso agli eventi storici, attribuendo a essi un fine o una direzione. Tuttavia, questo approccio teleologico risulta incompleto senza un fondamento trascendentale chiaro. Windelband tenta di integrare la legge morale kantiana come elemento regolativo per giustificare lo status scientifico della storia. Questo spiega perché il suo saggio sulla *Kulturphilosophie* si chiude con un richiamo esplicito alla legge morale. La *Kulturphilosophie* di Windelband si fonda, infatti, su due pilastri: la primazia della ragion pratica, che dà centralità all'elemento etico, e la *Bildung* (educazione critica), che mira a trasformare il cittadino in un soggetto autonomo e consapevole. Nonostante ciò, emergono tensioni interne al sistema di Windelband. La sua fiducia nell'universalità della legge morale kantiana porta a due problemi: (1) il concetto di *Kulturmensch* non è immune alla storicizzazione, cioè è condizionato dal contesto storico in cui si sviluppa; (2) non è eticamente neutrale, poiché implica una visione specifica della cultura.

Quando Windelband estende la filosofia all'analisi delle forme culturali, si trova costretto a integrare l'indagine con l'analisi dell'aspetto comunitario. In questa evoluzione, la sua filosofia si trasforma in una *Weltanschauung* (visione del mondo), contraddicendo la concezione propria dei suoi testi degli anni '80.

¹⁸⁶ Windelband 1908b, 241.

6.2. *Un factum della conoscenza storica?*

Le caratteristiche di queste riflessioni di Windelband possono essere ulteriormente definite dal confronto con il neokantismo della Scuola di Marburgo, per il quale la fondazione trascendentale delle scienze non può dipendere da dati empirici o da fatti storici che non siano stati previamente sottoposti a una rigorosa analisi critica. Secondo Cohen, la fondazione del sapere deve essere mantenuta rigorosamente pura da ogni riferimento a contingenze empiriche, poiché solo in tal modo è possibile garantire la validità universale della conoscenza scientifica. Da questa prospettiva critica, il progetto di Windelband può apparire problematico, nella misura in cui l'attribuzione di un ruolo centrale alla dimensione storica rischia, agli occhi di Cohen, di introdurre elementi empirici nella fondazione del sapere, compromettandone la purezza trascendentale.

Alcune delle critiche di stampo marburghese non trovano tuttavia adeguata presa euristica nel modo di ragionare di Windelband. Per un approccio marburghese, cercando di estendere la critica kantiana nell'ambito della conoscenza storica senza affrontare adeguatamente la specificità della realtà storica, lo sforzo di Windelband rivela sia il potenziale che i limiti dell'applicazione della filosofia trascendentale al di là delle scienze naturali. Solo attraverso un'analisi più rigorosa delle condizioni di possibilità dei fatti storici si potrebbe effettivamente stabilire una fondazione trascendentale per la storia, che eviti di ridurre la storia a una mera raccolta di dati empirici o di fenomeni psicologici, e la elevi invece a una comprensione veramente scientifica della cultura umana e del suo sviluppo. Questa integrazione della critica trascendentale con l'indagine storica rimane una questione aperta.

Un interprete quale Alan Kim afferma a tal proposito che «the Southwest School's historiographical practice, in its focus on the particular, falls back despite itself into historicism and psychologism at odds with its idealistic, Kantian inspiration. This is, I would argue, precisely because it takes for granted, as the factum to be transcendently grounded, historiographical praxes not yet radically, critically clarified, seeking to fit this factum into a scientific order»¹⁸⁷. Un'affermazione di questo tipo è in sé acuta ma sembra non seguire il percorso argomentativo seguito dal neokantismo sud-occidentale, calcando invece l'approccio proprio della scuola di Marburgo, ossia di considerare la storia all'interno di una "storia idealistica della ragione". Tale approccio non ha il problema di fondare una specificità delle scienze storiche¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Kim 2015, 57.

¹⁸⁸ Kant, nei *Prolegomena a ogni futura metafisica*, pone la questione di come sia possibile una scienza basata su principi sintetici a priori, indirizzando il problema al dominio della conoscenza naturale. Windelband riprende questa impostazione per applicarla al dominio storico, chiedendosi: «Come è possibile una scienza della storia?». La risposta di Windelband si articola nella distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche, in norme e leggi, scienze di leggi e scienze di fini. Tuttavia, per Kim 2015 l'applicazione di questa distinzione mostra limiti nell'operare una concettualizzazione dell'individuale senza trasformarlo in un'astrazione. La scuola di Marburgo, al contrario, integra

Windelband affronta tuttavia la questione non partendo dal fatto della scienza, ma interrogandosi sul significato della pretesa di validità che ogni procedimento scientifico avanza, una pretesa che trova risposta adeguata solo nella filosofia. La coscienza normativa si configura come l'unità trascendentale delle norme, non in termini fattuali o empirici, ma come *Sollen*, ossia dover-essere, che si colloca al di sopra del piano della coscienza empirica. Solo quando queste norme trovano attuazione nel campo empirico, attraverso la conoscenza, la vita etica o estetica, si manifesta il loro valore. In questo senso, l'unità normativa della *Bewusstsein überhaupt* rappresenta il *factum* trascendentale, cioè la condizione di possibilità della validità, mentre l'effettivo costituirsi di tale validità dipende dall'applicazione delle norme ai diversi ambiti dell'esperienza, conferendo loro legittimazione¹⁸⁹.

Il modo differente sin dalle premesse in cui la scuola di Marburg affronta il problema storico, sintetizzato dalla citazione sopra riportata di Alan Kim ci permette ciononostante di sviluppare qualche ulteriore riflessione. L'idea di fondare trascendentalmente le scienze storiche sul *factum* storiografico si scontra con il problema di non avere preventivamente chiarito criticamente la natura di questo stesso *factum*. La prospettiva di Windelband introduce, come già visto, un circolo: la fondazione trascendentale delle scienze storiche si regge su un presupposto (il *factum*) che non è criticamente chiarito nella sua genesi. Windelband non risolve esplicitamente come il *factum* possa essere al tempo stesso prodotto di un processo interpretativo e base oggettiva della scienza storica. Ad esempio, nella storiografia, scegliere di considerare un avvenimento politico e ignorare un fenomeno climatico è già un'operazione interpretativa. Il *factum*, in quanto tale, è quindi sempre già "carico di valore" (*wertgeladen*).

Anche in questo caso un richiamo a Kant può offrire indicazioni utili. Nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, il *factum* della conoscenza assume un ruolo centrale: non è un dato empirico, bensì la condizione trascendentale che rende possibile la sintesi a priori e, con essa, la stessa metodologia critica. Esso indica il nesso necessario tra soggetto e oggetto, senza il quale non si darebbe conoscenza universale e necessaria.

La necessità del *factum* risiede nella sua funzione trascendentale: non è un dato empirico, ma una condizione indispensabile perché la conoscenza sia universale e necessaria. Esso struttura l'esperienza e il pensiero, regolando la sintesi tra soggetto e oggetto in ogni ambito del sapere. Il concetto di *factum* kantiano ha stimolato

la storia nella totalità della riflessione scientifica, rifiutando differenziazioni epistemologiche. Per Hermann Cohen il pensiero è concepito come autosufficiente e generatore di conoscenza. La logica non necessita una dottrina della sensibilità o presupposti psicologici. Poiché la scuola di Marburgo rifiuta interpretazioni psicologistiche della conoscenza e mantiene un approccio trascendentale nel quale i principi a priori costituiscono condizioni necessarie e universali per l'esperienza e la conoscenza scientifica, ne consegue che non vi è una linea di separazione rigida tra i piani epistemologici come ad esempio fra logica, storia o etica, bensì un'integrazione organica e progressiva in cui la conoscenza scientifica evolve come un processo logico-storico unitario senza scomporsi in livelli epistemologici distinti.

¹⁸⁹ Bonito Oliva 1990, 39 e sgg.

molteplici riflessioni, tra cui quelle di Dieter Henrich, che lo interpreta come una necessità trascendentale piuttosto che come un dato empirico o contingente¹⁹⁰. Henrich sottolinea come il *factum* costituisca un presupposto normativo essenziale per la struttura del sapere, non limitandosi a descrivere la realtà, ma rivelando le condizioni fondamentali che rendono possibile il giudizio e la conoscenza. In questo senso, il *factum* diventa il fulcro regolativo delle operazioni epistemiche, illuminando la dimensione trascendentale del sapere umano.

Il *factum* kantiano non è un fatto empirico, ma una condizione trascendentale che stabilisce il legame necessario tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, rendendo possibile una conoscenza universale e necessaria. Questo principio opera nei diversi ambiti del sapere, configurandosi come la base della metodologia critica di Kant. Nella matematica, per esempio, giudizi come “ $7 + 5 = 12$ ” derivano dalla capacità del soggetto di unificare rappresentazioni secondo regole trascendentali, indipendentemente dall’esperienza sensibile¹⁹¹. Tale capacità dimostra come il soggetto possa effettuare sintesi che superano i limiti dell’esperienza e stabilire principi assoluti. Similmente, nella fisica, proposizioni come “ogni cambiamento ha una causa” implicano una causalità che non è direttamente osservabile, ma che rappresenta una condizione necessaria per organizzare e comprendere i fenomeni. Le scienze naturali, infatti, si fondano su queste strutture trascendentali che rendono intelligibili le connessioni causali. Anche nella metafisica, le affermazioni come “l’anima è immortale”, pur estendendo i principi trascendentali al di là dell’esperienza, restano ancorate a idee regolative che guidano la ragione, senza però fornire conoscenze definitive.

Il *factum* assume inoltre forme specifiche in ciascun dominio. Nell’etica si manifesta come il *factum della ragione*, ossia il senso del dovere che attesta la necessità della legge morale. Nell’estetica appare come l’armonia delle facoltà nel giudizio di gusto, un fenomeno non riconducibile a dati empirici. Nel giudizio teleologico prende la forma della presupposizione regolativa di una finalità naturale, indispensabile per pensare la natura come sistema.

Anche nella storia ricompare questa struttura: l’idea di un progresso morale dell’umanità, pur non verificabile empiricamente, funge da principio regolativo che orienta la comprensione degli eventi. Per Kant, la storia universale non è un semplice aggregato di fatti, ma un processo leggibile alla luce di una teleologia morale radicata nella libertà. Il *factum storico* è complesso e dipende da condizioni culturali e temporali. Esso non è mero evento, ma interpretazione: integra descrizione e valutazione, collocandosi tra razionalità teorica e pratica. La ragion pratica, insieme alla coscienza normale — non individuale, ma generalizzata — consente di leggere i fatti come espressione di principi condivisi e universali, trasformando la storia in un campo di significato e non in semplice archivio di eventi.

¹⁹⁰ Tale concezione emerge diffusamente dai suoi scritti dei primi anni ‘70 *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* (Henrich 1970) e *Selbstbewusstsein und Bewusstsein* (Henrich 1971).

¹⁹¹ Si vedano in particolare i §§ 7-10 dei *Prolegomeni* relativi alla possibilità di una matematica pura (Kant 1996 [1783], 61-69).

Kant sostiene che la nostra percezione della realtà è mediata da strutture della mente umana – come il tempo, lo spazio e le categorie di comprensione – che rendono possibile avere esperienze coerenti del mondo. Queste non sono proprietà del mondo stesso, ma piuttosto precondizioni di ogni possibile esperienza. In questo quadro, il “trascendentale” è un’indagine critica degli elementi necessari che consentono la possibilità di una conoscenza oggettiva, indipendente dal contenuto della conoscenza stessa. Così, una critica trascendentale non si occupa di particolari dati empirici, ma delle condizioni che rendono possibile l’empirico.

6.3. *Un circolo ermeneutico?*

La filosofia kantiana è la filosofia di una cultura da ricomporre nel suo quadro complessivo: essa offre un orizzonte in cui la presa di senso individuale consente di dare senso al molteplice dell’esperienza in un sistema normativo unitario. Windelband analizza il rapporto tra teleologia (cioè l’orientamento verso un fine o uno scopo) ed esperienza (cioè il modo in cui il soggetto vive e interpreta il mondo), sostenendo che la teleologia non è una semplice proiezione soggettiva, ma un principio normativo che struttura il senso stesso dell’esperienza. Il movimento intrinseco del pensiero umano e della storia verso l’integrazione del particolare (le esperienze individuali o gli eventi storici) in una struttura di significato più ampia, che aspira a cogliere valori universali come il bene, la giustizia, la verità o la bellezza, consente un progressivo innalzamento dei livelli di realizzazione e riconoscimento dei valori. L’innalzamento è “progressivo” perché avviene gradualmente, attraverso un continuo superamento di limiti precedenti. Tuttavia, riconoscere uno scopo nell’ordine dell’accadere implica la possibilità di identificare, tra gli elementi ricostruiti, uno più significativo degli altri. Questa gerarchia non deriva però da una conoscenza estensiva, ossia la descrizione empirica e sistematica dei fatti, bensì da una coscienza intensiva, ovvero da un giudizio critico che non può essere dedotto dalla storia stessa: per cogliere la ragione nella storia, occorre prima conoscere sia la storia che la ragione. Il riconoscimento dei valori si attua attraverso la coscienza normativa, condizione trascendentale che rende possibile ogni attività conoscitiva e pratica, ma si occupa di analizzare come questa coscienza si renda manifesta e attiva, producendo modi di pensare, agire e sentire che abbiano validità universale.

Questo metodo critico sembra avere andamento circolare, poiché non può partire da una posizione esterna rispetto alla coscienza normativa che vuole analizzare. La coscienza normativa è già presupposta sia in chi applica il metodo critico sia in chi ne è destinatario. In termini kantiani, questa coscienza normativa rappresenta il *factum* trascendentale della ragione: non un fatto empirico, ma una condizione trascendentale che rende possibile ogni attività del pensiero, del sentire e dell’agire. Questo circolo si manifesta in due aspetti principali:

- 1) Presupposto della coscienza normativa: chi utilizza il metodo critico deve già possedere una coscienza normativa che gli consente di distinguere tra ciò che è valido universalmente e ciò che è semplicemente dato empiricamente. Analoga-

mente, il destinatario del metodo critico deve condividere questa stessa coscienza normativa, altrimenti il dialogo critico risulterebbe impossibile¹⁹².

- 2) Ideale dell'uomo normale: il metodo critico presuppone l'ideale regolativo di un *ἄνθρωπος πανμέτρος* (uomo universale), inteso non nel senso protagoreo di "misura di tutte le cose" riferita al soggetto empirico, ma come misura trascendentale di validità universale che non può essere derivata dall'esperienza concreta del singolo filosofo, ma che funge da concetto-guida per la riflessione critica. Questo ideale non è empirico, ma trascendentale: non un uomo storico, bensì una figura simbolica che rappresenta l'universalità della coscienza normativa¹⁹³.

Per superare l'apparente paradosso di questa circolarità, Windelband sottolinea che il metodo critico è "rettificato" e sistematicamente giustificato. La filosofia della cultura di Windelband mostra che ogni pretesa di universalità è radicata in un contesto storico, e che il dissidio tra regno dei valori e realtà empirica non va eliminato, ma interpretato come condizione della libertà e della comprensione critica. Il circolo si trova anche nel saggio *Geschichte und Naturwissenschaften*, in cui, come visto, Windelband distingue la metodologia delle scienze nomotetiche (legate a leggi universali) e delle scienze idiografiche (focalizzate sull'individuale), ma non chiarisce perché il soggetto epistemologico *debba* adottare un metodo piuttosto che l'altro. Si intende, che non viene fondato trascendentalmente che cosa determini la scelta degli obiettivi di ricerca di una scienza. La scelta presuppone un orizzonte culturale storicamente determinato, come lo stesso Windelband ammette implicitamente quando scrive che il criterio di selezione degli eventi storici è determinato dal valore che attribuiamo a certi contenuti della nostra cultura¹⁹⁴. Questo crea una tensione irrisolta: se il metodo idiografico è legittimato dalla sua capacità di cogliere valori universali, come può tale legittimazione non ricadere in un circolo vizioso, dove i valori sono insieme presupposti e giustificati dalla prassi culturale che li seleziona? Windelband non spiega perché l'uomo debba cercare valori universali nella storia, se non appellandosi a un'autoevidenza culturale che si presenta come trascendentale ma è storicamente condizionata, ossia quella dell'Europa tardo-ottocentesca. Qui si annida un paradosso: la filosofia critica, che vorrebbe fondare la validità, finisce per assolutizzare il proprio contesto culturale, mascherando un *ethos* storicizzato come una norma.

¹⁹² «Il presupposto del metodo critico è dunque la fede nei fini universalmente validi e nella loro capacità di essere riconosciuti nella coscienza empirica. Chi non possiede tale fede, o pretende che essa venga prima "dimostrata", chi si lascia persuadere artificiosamente – poiché per natura tutti abbiamo tale convinzione – che non esista nulla di universalmente valido, resti a casa: la filosofia critica non sa che farsene di lui.» (Windelband 1883, 371).

¹⁹³ «La filosofia non è nient'altro che la riflessione su questa coscienza normale, ossia l'indagine scientifica su quali determinazioni di contenuto e forme della coscienza empirica posseggano il valore della coscienza normale. Nella coscienza empirica dell'individuo, dei popoli, dell'umanità, esse si presentano con la stessa necessità con cui sorgono ogni follia, ogni depravazione, ogni cattivo gusto: e il compito della filosofia è quello di individuare, in questo caos di valori individuali o di fatto generali, quelli ai quali è connaturata la necessità della coscienza normale» (Windelband 1882b, 46).

¹⁹⁴ Cfr. Windelband 1894, 394.

Un tale circolo non è estraneo anche al pensiero di Hegel. La dialettica è l'auto-svolgimento logico dell'Idea, questo processo presuppone un individuo già formato dal passaggio attraverso le figure della *Fenomenologia dello Spirito*, come notato, oltre che da Kuno Fischer, sul quale ci siamo soffermati nel primo capitolo, da Bertrando Spaventa nei suoi scritti successivi al 1848, e in particolare ne *Le prime categorie della Logica di Hegel* (1864). Per Spaventa la *Fenomenologia* precede e fonda l'*Enciclopedia* e la *Logica* stessa, poiché senza coscienza non c'è scienza e poiché il pensiero è sempre soltanto uno, ossia il pensiero che pensa. L'itinerario gnoseologico-coscienziale della *Fenomenologia* non è per Spaventa l'introduzione al sapere, come dice Hegel nella prefazione di questo testo, ma il sapere stesso. Non, dunque, il sistema è il cuore stesso del pensiero hegeliano, ma il metodo, cioè la dialettica: una dialettica che però Spaventa riforma in senso quasi fichteano, dando maggior importanza al momento della soggettività della coscienza e dell'atto del pensare rispetto ai momenti e fasi dell'oggettivazione e della sintesi. La dialettica hegeliana si presenta come un sistema chiuso, in cui la logica (il Concetto) si realizza nella storia, ma in realtà essa è accessibile solo a un soggetto che abbia già interiorizzato il percorso della coscienza storica. Questo genera una tensione: la dialettica pretende di essere una logica assoluta, ma è al tempo stesso un'esposizione logico/storica che dipende dalla formazione culturale del filosofo. È proprio questa aporia a spingere Giovanni Gentile verso l'attualismo, nella versione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916): se la dialettica non può fondarsi su un sistema già dato, ma deve coincidere con l'atto stesso del pensiero nel presente, allora ogni mediazione tra logica e storia va ripensata come autofondazione immanente. Per Gentile, il circolo hegeliano va pertanto "attualizzato", superando la separazione tra soggetto conoscente e processo dialettico.

La mancanza di un fondamento trascendentale in Windelband e la tensione tra logica e storia in Hegel non sono errori, ma sintomi di una verità più profonda: l'impossibilità di fondare la filosofia al di fuori della sua storicità. Windelband, nonostante le ambiguità, ha il merito di mostrare che ogni pretesa di universalità (anche quella critica) è radicata in un orizzonte culturale. Questo porta il neokantismo sud-occidentale a risolversi necessariamente in una filosofia della cultura, come esplicitato anche dalle varie edizioni del testo di Rickert *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899)¹⁹⁵: il dissidio tra regno dei valori ed esistente non è un'aporia da superare, ma il campo stesso dell'indagine filosofica. La cultura diventa il regno intermedio in cui i valori si incarnano storicamente, senza mai ridursi a mere proiezioni soggettive o a entità metafisiche.

Tuttavia, questo approccio genera un dualismo: da un lato, i valori aspirano all'universalità; dall'altro, la loro realizzazione è sempre parziale e contestuale. La risposta di Windelband e Rickert è che tale tensione non va risolta, ma coltivata criticamente. Il compito della filosofia non è cancellare la frattura tra valore e realtà, ma

¹⁹⁵ Il testo, che rappresenta una forma più stringata delle concezioni espresse da Rickert nelle *Grenzen*, conobbe sette edizioni vivente l'autore.

comprenderla come condizione della libertà umana. In questo senso, il neokantismo diventa il progetto di una critica culturale permanente, un compito infinito.

Il circolo del metodo critico non è un difetto, ma una necessità intrinseca alla filosofia come disciplina normativa. La filosofia non può fondare se stessa su elementi empirici, come farebbe una scienza naturale, ma deve chiarire le condizioni trascendentali della validità normativa. In definitiva, la coscienza normativa si radica nell'esperienza, ma la trascende, mantenendo una tensione costante verso fini universali. Questo circolo tra poter essere e dover essere si attua nella libertà: non come una realizzazione metafisica, ma come una scelta individuale che, radicandosi nel *Sollen* trascendentale, collega l'ideale normativo alla realtà empirica, rendendolo significativo.

7. Conclusioni

In conclusione del capitolo, possiamo mettere in dialogo il progetto storiografico di Windelband con altri sistemi teorici, a partire da quello hegeliano. Confrontato con l'orizzonte neohegeliano, il tentativo windelbandiano appare come una forma di *Aufhebung* della particolarità empirica degli eventi in un'unità concettuale superiore che ne conserva la specificità pur riconducendola entro un quadro razionale complessivo. Tuttavia, a differenza di Hegel, Windelband rimane entro un paradigma kantiano che insiste sui limiti della conoscenza e sull'irriducibilità di alcune forme dell'esperienza.

Il confronto con Hegel è reso più chiaro dallo spazio attribuito, nel capitolo 1, alla *Logica* di Kuno Fischer. Pur iscritta in un hegelismo sui generis, essa continuava a ricondurre lo sviluppo storico alla "dialettica oggettiva"¹⁹⁶. Windelband, invece, resta fedele alla finalità soggettiva kantiana, fino ai bordi del fichtismo e allo stesso Kant della prima introduzione alla *Critica del Giudizio*. Proprio questa introduzione, se spinta oltre il suo intento originario, consente di ipotizzare "analogie della ragione". Non si tratta – si precisa – dei postulati della ragion (pura) pratica, necessari a determinare cosa ci è lecito sperare, bensì dell'attività della Ragione, che avanza la *pretesa* – certo, pur sempre morale – che il mondo, quale interpretato sulla base del potere unificante dello schema, esista davvero, che un ordine esista davvero.

La prima domanda trovava una risposta già nella *Confutazione dell'idealismo*, ma la seconda richiedeva un'analisi più approfondita della *Urteilkraft*. In quella stessa introduzione, Kant arriva a evocare una "antropologia trascendentale", cioè una fondazione unitaria dell'esperienza umana. Questo terreno concettuale presenta affinità con il criticismo teleologico di Windelband, fondato sull'idea che il mondo sia intelligibile solo come ordine finalisticamente unificato. Attraverso la *Urteilkraft*, la filosofia si configura come *Kulturphilosophie*: la ragione culturale eredita e trasforma

¹⁹⁶ Infra, 89.

la *Urteilkraft*, interpretando l'ordine come risultato di una teleologia assiologica che permette al soggetto di riconoscere nei valori il senso del mondo.

Per Kant, la natura deve essere pensata come sistema ordinato da leggi che trovano un principio regolativo nella *Zweckmäßigkeit*; senza questa presupposizione la natura rimarrebbe un aggregato informe (*chaotisches Aggregat*): «Questa premessa è ora il principio trascendentale della facoltà di giudizio. Infatti, essa non è soltanto una capacità di sussumere il particolare sotto l'universale (il cui concetto è dato), ma anche, viceversa, di trovare l'universale a partire dal particolare»¹⁹⁷. Tale struttura può essere applicata anche alla storia: non esiste qui un fine oggettivo, ma la Ragione scorge nei valori culturali e morali un principio superiore di sistemazione. Windelband fa propria questa funzione, trasformandola nella capacità della ragione culturale di attribuire senso alla storia, colta come processo di realizzazione di valori universali¹⁹⁸. La *Erste Fassung* dell'introduzione alla *Kritik der Urteilkraft* fu pubblicata nell'edizione dell'Accademia di Berlino solo nel 1914. Tuttavia, già nei primi anni del '900, Windelband aveva curato l'edizione berlinese della terza Critica, apparsa nel 1908, il che rende plausibile che egli conoscesse almeno indirettamente il manoscritto¹⁹⁹. In ogni caso, è nello "spirito" della *Kritik der Urteilkraft*, così come delle *Idee per una storia universale* e dell'*Inizio congetturale della storia dell'umanità*, che egli trova il fondamento della sua teleologia assiologica: la storia diviene intelligibile solo in virtù dei valori culturali che fungono da principi regolativi.

La nostra posizione si discosta parzialmente da quella di Rossella Bonito Oliva, la quale, nel suo studio su Windelband, ipotizza una tarda influenza di Kuno Fischer sulle riflessioni storico-filosofiche del pensatore neokantiano²⁰⁰. La divergenza non risiede nel negare tale apporto, quanto nel qualificarlo. Il concetto di «infiltrazione», da lei utilizzato, presuppone l'azione di un corpo teorico estraneo su un sistema che oppone resistenza. L'impianto filosofico di Windelband è, tuttavia, strutturalmente predisposto ad assimilare l'approccio fischeriano. Tale predisposizione è da ricondurre alla sua matrice costitutivamente teleologica, derivata dall'idealismo mediato anche da Hermann Lotze. Pertanto, è più opportuno parlare di una convergenza teorica, resa possibile da un fondamento metodologico e concettuale già presente.

¹⁹⁷ Einleitung in die Kritik der Urteilkraft [1. Fassung], Abschnitt IV, si cita dalla versione digitale.

¹⁹⁸ Cfr. «La natura procede, riguardo ai suoi prodotti, come aggregati, in modo meccanico, come mera natura; ma, riguardo agli stessi come sistemi, [...] in modo tecnico, cioè al tempo stesso come arte. [...] Infatti, può benissimo coesistere che la spiegazione di un fenomeno, che è un compito della ragione secondo principi oggettivi, sia meccanica, mentre la regola del giudizio sul medesimo oggetto, secondo principi soggettivi della riflessione su di esso, sia tecnica» (Einleitung in die Kritik der Urteilkraft [1. Fassung], Abschnitt VI, si cita dall'edizione digitale).

¹⁹⁹ Il testo, con introduzione di Windelband alla *Kritik der Urteilkraft* è apparso nel 1908 per l'editore Reimer di Berlino nel volume V delle *Kant's gesammelte Schriften*, che comprende anche la *Kritik der praktischen Vernunft*.

²⁰⁰ Bonito Oliva 1990, 48.

Questo è vero nonostante la polemica di Windelband contro le metafisiche sistematiche (da Hegel a Herbart), un'avversione a sua volta condivisa con Lotze.

Bonito Oliva coglie giustamente la contiguità di tali interpretazioni con esiti religiosi, quando non ascetici, laddove si faccia del primato della ragion pratica, che è il solo architrave tolto il quale tutto il raffinato, "goethiano", edificio concettuale windelbandiano non si tiene in piedi. Questa considerazione è molto evidente in un documento pressoché coevo (è del 1914), ossia *Kants Weltanschauung* di Richard Kroner, in cui il fondatore del criticismo è valorizzato per la sua etica, non solo, e non tanto, per la rivendicazione di un'autonomia di detta sfera etica, ma per la tracciatura che da tale sfera, per tramite del *Wille zur Freiheit*, si dipana a ogni ambito della vita spirituale²⁰¹.

Rispetto all'obiezione secondo cui Windelband non riuscirebbe a integrare pienamente particolare e universale, si può sostenere un argomento opposto: la filosofia della cultura non elimina gli scarti tra i due poli, ma li rende intelligibili entro una struttura teleologica in cui i valori fungono da orientamenti che trascendono la contingenza storica. La loro realizzazione resta sempre dinamica e aperta: in quanto principi regolativi, i valori non si esauriscono mai nelle loro manifestazioni storiche.

Accanto alla distanza dallo storicismo e dalle sue pretese genetiche, va ricordata anche l'opposizione allo psicologismo. Abbiamo visto come Windelband critichi la riduzione del trascendentale al piano psicologico. Tuttavia, nel suo stesso sistema si presenta un rischio simmetrico: trattare le categorie storiche e culturali come condizioni trascendentali quando esse sono, in senso stretto, empiriche e storicamente variabili, dipendenti dalla capacità interpretativa dello storico di estrarre dal *Geschehen* ciò che è *werthhaft*. In questo modo il trascendentale rischia di essere ricondotto al fatto psicologico o culturale, e il razionale di ridursi a tutto ciò che non è *bloß empirisch*. Nel criticismo windelbandiano i valori garantiscono il senso, ma, secondo Kant, non possono essere oggetto di conoscenza: possiamo solo riconoscerli come operanti, non conoscerli in senso proprio.

²⁰¹ Kroner vede nella *Weltanschauung* un dualismo etico-volontarista: la ragione pura è subordinata all'impulso pratico, che infonde soggettivismo e fenomenalismo, elevando l'etica a fondamento di religione, cultura e storia.

Capitolo 4.

Significato e fine della storia della filosofia

1. Introduzione

Per Wilhelm Windelband, la storia della filosofia non espone un'elencazione di sistemi tra loro indipendenti o una mera accumulazione di conoscenze, bensì un progressivo confronto critico del pensiero filosofico con la propria storia. Nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband la paragona a un'"officina" (*Werkstätte*) in cui i problemi filosofici vengono forgiati, ridefiniti e adattati dalle esigenze culturali delle diverse epoche, modello ben differente da una cronologia passiva di idee e autori¹. Questa concezione integra la storia della filosofia nella struttura stessa della disciplina, perché ogni epoca reinterpreta il passato. Il laboratorio della storia della filosofia non si limita alla contestualizzazione delle vecchie produzioni intellettuali, rilegge gli accadimenti e sollecita l'emergere in esse di nuove questioni rilevanti per il presente. Essa è quindi una continua opera di riscrittura, che nella *Kriegsvorlesung* del 1915, pubblicata postuma, sarà definita la «funzione rimembrante della memoria»²: il passato non è mai statico, ma rimane vivo nel susseguirsi delle generazioni al comparire dei nuovi orizzonti di risoluzione dei problemi della filosofia.

Un esempio paradigmatico è il confronto di Windelband con Kant e Hegel. Da un lato, egli eredita da Kant la tensione irrisolta tra fenomeno e noumeno; dall'altro, recupera l'idea hegeliana di una totalità razionale. Tuttavia, anziché risolvere questa tensione in una sintesi, Windelband riconosce le contraddizioni come antinomie aperte in problemi filosofici la cui soluzione è approssimabile solo come limite. La storia della filosofia è un *medium* complementare a una teoria della conoscenza che ha flessibilità sufficiente per applicarsi ai campi disciplinari di applicazione.

La teoria dei valori, intesi come norme universali e atemporali che fondano i giudizi logici, etici ed estetici, implica interrogativi sul rapporto tra valori e storia. Windelband riconosce che i valori non emergono dal nulla, ma prendono corpo in un processo storico di validazione collettiva e trasformazione culturale.

¹ Windelband 1920 [1914], 2.

² Windelband 1990 [1916], 86, qui leggermente modificata.

Allargando la riflessione oltre la lettera dei testi di Windelband, si possono sviluppare due orientamenti di analisi per comprendere fattivamente il processo di concretizzazione storica dei valori eterni:

- 1) **Dinamica dei valori come rete evolutiva:** I valori possono essere concepiti nel loro concretarsi storico come nodi di una rete complessa di interazioni storiche e socio-culturali. Ad esempio, il concetto di “giustizia” è stato soggetto a trasformazioni profonde nel corso della storia, passando dalla giustizia retributiva delle società antiche alla giustizia distributiva dei moderni stati democratici. Si può cioè elaborare un emergentismo che richiama le teorie dei sistemi complessi, in cui l'emergenza di nuove proprietà è il risultato di interazioni non lineari, che non inficiano l'atemporalità della loro *Geltung*. Le battaglie per i diritti civili e le trasformazioni giuridiche offrono ad esempio un contesto emblematico per comprendere come l'idea di giustizia si sia evoluta. L'atemporalità del valore non implica un'immutabilità nella sua manifestazione storica, materiale, imbrigliata in un “sistema complesso” quale quello storico-culturale concreto. In un tale approccio la storia non è come una linea retta, ma come una rete intricata. Ogni “nodo” è un evento, un'idea, una legge, una rivoluzione. Il valore del “giusto” non è un singolo punto, ma una proprietà che emerge dalle interazioni di tutti questi nodi. A differenza dello storicismo, questa prospettiva non riduce i valori alla loro contingenza storica, ma riconosce che la loro validità normativa precede e orienta le manifestazioni storiche, le quali restano espressioni particolari di un fondamento universale.

Il perno è la distinzione tra il valore-norma (la *Geltung* atemporale della Giustizia come principio) e la sua manifestazione-storica (la proprietà emergente). Il valore universale agisce come una sorta di principio guida o “attrattore” che orienta l'evoluzione della rete storica. La rete evolve, le sue manifestazioni cambiano, ma il principio a cui si tende (la Giustizia) mantiene la sua validità trascendente.

- 2) **Integrazione tra normatività e storicità:** La teoria dei valori di Windelband può essere reinterpretata in chiave processuale o dialettica (la via seguita ad es. da Kuno Fischer). I valori, in quanto immutabili, sono meri principi astratti, ma giungono alla *Wirklichkeit* attraverso il “passaggio nella storia”, la validazione (intesa come riconoscimento da parte della coscienza) passa per processi di adattamento. Ad esempio, la “libertà” in sé è un concetto vuoto, che può essere inteso solo attraverso la dinamica storica, che lo rende contenutisticamente più ricco, ad esempio come il risultato di lotte storiche che ne hanno ridefinito i significati, dalla libertà politica a quella economica. La storia, quindi, non crea i valori, ma li rivela e li concretizza nel tempo, rispettandone la trascendenza. Essa è il processo attraverso cui l'umanità scopre, arricchisce e dà contenuto a questi valori astratti. La lotta contro la tirannia *rivela* il significato della libertà politica; la lotta contro la schiavitù *rivela* il significato della libertà personale. La storia non inventa il valore-libertà, ma lo svolge, lo rende concreto e comprensibile. Anche questo modello è logico e coerente. Si basa sulla distinzione filosofica tra potenza e atto. Il valore universale è la “potenza” (un principio astratto), mentre la storia

è l'insieme degli "atti" che realizzano quella potenza. La coerenza sta nel fatto che la storia non crea dal nulla, ma attualizza un potenziale che la precede e la trascende.

Si tratta di due possibili vie ermeneutiche per tenere conto della duplicità della teoria dei valori e proporre una sintesi che mira a conciliare l'universalismo valoriale con il loro adattamento ai contesti storici e culturali, evitando sia il relativismo che un dogmatismo statico. Entrambe le vie si intrecciano in un'idea unificante, quella della storia, e la storia della filosofia, come arena privilegiata per l'emergenza e la trasformazione dei valori. Windelband sembra più prossimo alla seconda opzione.

Infatti, la sua idea della filosofia come storia dei problemi si sposa perfettamente con il modello processuale-dialettico. Per Windelband, i grandi problemi filosofici ("Cos'è il Bene?", "Cos'è la Verità?") sono universali e ricorrenti, ma ogni epoca storica fornisce risposte diverse, arricchendo la nostra comprensione del problema stesso. Studiare la storia della filosofia è studiare il processo attraverso cui questi valori/problemi si rivelano a noi nel corso dell'evoluzione del pensiero umano.

2. Quid est veritas?

L'analisi del concetto di verità che Windelband sviluppa nel discorso *Der Wille zur Wahrheit* (1909) rappresenta un punto sottovalutato per osservare come egli ponga la relazione tra filosofia e cultura filosofica contemporanea nel suo pensiero maturo. Questo lavoro permette inoltre di trarre alcune riflessioni sul rapporto tra filosofia e storia. Windelband presenta qui la verità come una guida per la conoscenza e l'azione umana. Essa è strettamente legata ai valori, poiché rappresenta un ideale che orienta il pensiero e il comportamento verso la comprensione e la realizzazione del bene comune.

Windelband si confronta con i risultati del III Congresso Mondiale di Filosofia tenutosi a Heidelberg l'anno precedente, per mostrare come le tendenze volontaristiche siano il tratto caratterizzante della filosofia a lui contemporanea³. Come afferma Windelband, «la verità è un obiettivo del nostro volere, un bene del nostro acquisire, un valore del nostro sforzo»⁴. Questa concezione assegna all'individuo una responsabilità permanente, poiché la verità non è uno stato stazionario, ma un traguardo continuamente rinnovato mediante l'esercizio della volontà e del pensiero, collocandosi in un processo di auto-realizzazione che si riflette anche a livello collettivo e storico.

Il *Wille zur Wahrheit* rappresenta, per Windelband, il motore di un afflato conoscitivo incessante che tende verso una comprensione più profonda della realtà.

³ «Il volontarismo si radica tuttavia nell'intera essenza della vita moderna, nel suo sottolineare i valori della volontà e dell'azione, dal suo distacco da tutte le teorie infruttuose, nel suo passionale impulso all'azione, nella sua svolta dal riflettere al fare» (Windelband 1909a, 4).

⁴ Windelband 1909a, 4.

Questo processo, costitutivamente umano, ha, per quanto concerne la sua consapevolezza, un avvio storico, che nel capitolo precedente abbiamo rilevato nel sorgere del concetto greco di *φιλοσοφία*. Esso non è semplicemente un moto del pensiero, ma il centro pulsante della nostra esistenza intellettuale e morale. Esso esprime la lotta incessante dell'uomo contro il relativismo del proprio tempo, la volontà di emergere da un mondo in cui il vero rischia di dissolversi in un utilitarismo sterile. La volontà di verità si radica nelle inquietudini profonde di una società moderna che, smarrita nella sua 'frenesia esteriore', ricerca una 'certezza interiore'. Windelband si riferisce esplicitamente all'eredità filosofica del XIX secolo – da Fichte a Nietzsche – per evidenziare come la filosofia debba offrire risposte ai dilemmi esistenziali, fungendo da ponte tra passato e futuro, tra individuo e collettività⁵.

La verità, attraverso un'eterogenesi dei fini, si emancipa dalla sua funzione strumentale originaria per diventare un fine a sé stante⁶. Windelband sottolinea che «ogni oggetto di conoscenza è già il risultato di un processo di selezione e sintesi determinato dall'intento conoscitivo»⁷. La conoscenza, pertanto, non si limita a riflettere il reale, ma è invece soprattutto un atto sia creativo sia sintetico che riorganizza i dati dell'esperienza secondo i fini conoscitivi. Viene posto in risalto il carattere evolutivo della conoscenza umana, in cui gli obiettivi e i metodi vengono continuamente ridefiniti in relazione a nuove sfide intellettuali e culturali. Questo dinamismo si collega strettamente con la riflessione di Windelband sul progresso culturale, suggerendo che la ricerca della verità è intrinsecamente legata ai valori morali e sociali che governano la vita comunitaria.

Windelband collega i problemi principali e le forme logiche delle loro soluzioni. Ogni disciplina scientifica isola certi gruppi delle nostre esperienze complessive e crea da esse nuove sintesi. La direzione di queste funzioni conoscitive è determinata dallo scopo del conoscere. Le grandi differenze tra le discipline scientifiche, in particolare tra le scienze naturali e le scienze culturali derivano dalle diverse intenzioni del conoscere⁸. Un elemento centrale nel pensiero di Windelband è la distinzione tra il giudizio, concepito come atto psicologico-volontaristico, e la verità, intesa come una validità trascendente e indipendente dai processi soggettivi⁹. Il giudizio è l'espressione della volontà di verità, ma la verità, come valore regolativo, trascende la mera soggettività. Secondo Windelband, «la validità di un enunciato non dipende dall'atto psicologico del giudicare, ma dalla sua relazione con una realtà oggettiva»¹⁰. Questo implica che la verità debba essere intesa come un principio normativo che guida e orienta l'attività conoscitiva, mantenendo una dimensione di oggettività che si differenzia dal relativismo e dal soggettivismo epistemologico. La validità

⁵ Windelband 1909a, 4-5.

⁶ Windelband 1909a, 7.

⁷ Windelband 1909a, 14.

⁸ Windelband 1909a, 14.

⁹ Windelband 1909a, 12.

¹⁰ Windelband 1909a, 13.

trascendente della verità non si limita a fondare la scienza, ma svolge anche un ruolo cruciale nel promuovere una riflessione epistemica e morale più ampia, che si estende all'intero spettro delle attività intellettuali umane.

Per Windelband, filosofia della storia e storia della filosofia sono affini a compiti morali. La filosofia non è un sapere accademico né una mera astrazione, ma una prassi viva. La filosofia della storia indaga il senso delle esperienze umane nel tempo, mentre la storia della filosofia ricostruisce criticamente i tentativi dell'umanità di comprendere la realtà. Entrambe le discipline si fondano sulla consapevolezza che la verità non è mai definitivamente acquisita, ma rappresenta un compito incessante di ricerca e riconquista¹¹. Questo implica che la filosofia non si limita a fondare i principi dell'esperienza, ma assume un ruolo normativo nella definizione degli ideali che orientano la conoscenza e l'azione. Windelband sottolinea che la responsabilità del filosofo si estende dalla sfera intellettuale a quella sociale, poiché la filosofia, in quanto indagine sui valori e sul significato, ha il compito di orientare il sapere verso fini che promuovano il progresso culturale e spirituale dell'umanità. La tensione tra il particolare e l'universale, tra l'individuo e la comunità, viene riconosciuta come un elemento centrale per garantire una sintesi che rispetti la complessità dell'esperienza umana.

La centralità della verità nel pensiero di Windelband emerge con forza anche nella sua critica al relativismo e al pragmatismo. Nel denunciare i pericoli del pragmatismo, Windelband afferma che «ogni scienza necessita le proprie specifiche forme concettuali, per i propri fini conoscitivi. Tali forme modellano i successivi oggetti delle scienze stesse¹²». La logica, nel sistema di Windelband, assume una funzione cardine come garante delle condizioni di validità della conoscenza. Essa non si limita a descrivere i processi conoscitivi, ma stabilisce criteri normativi che distinguono tra opinioni soggettive e proposizioni oggettivamente vere, preservando la coerenza e l'universalità del sapere. Il sistema delle norme logiche deriva dall'atto di volontà, ma il contenuto della verità appartiene alle cose stesse¹³. Ne consegue che la logica non è semplicemente uno strumento tecnico, ma una disciplina intrinsecamente etica, che richiede al soggetto un continuo sforzo per conformare il proprio pensiero a criteri di validità che trascendono le preferenze individuali e le contingenze storiche. In questa prospettiva, la logica è concepita come un atto morale, un impegno intellettuale volto a rispettare la verità come valore universale. La logica diventa quindi un elemento essenziale per garantire la rigore metodologica e l'oggettività della ricerca scientifica.

La fermezza nell'attaccare il pragmatismo non lascia spazio a compromessi: «Confondere la verità con l'utilità equivale a svilire l'essenza stessa della filosofia. Esistono verità che non servono a nulla, e menzogne che paiono utili. Ma la verità, proprio in quanto valore regolativo, ci comanda di rispettarla anche quando essa non

¹¹ Windelband 1909a, 16.

¹² Windelband 1909a, 15.

¹³ Windelband 1909a, 15.

porta alcun beneficio immediato»¹⁴. Egli rigetta l'idea che la verità possa essere ridotta a mera utilità pratica o a conformità con criteri contingenti, sostenendo invece che essa debba essere intesa come un valore intrinseco, indipendente dalle circostanze e dalle esigenze immediate¹⁵. Questa visione porta Windelband a concepire la filosofia come una guida normativa, capace di offrire una sintesi tra le diverse forme di sapere e di orientare le scienze verso una visione unitaria della realtà. La filosofia non può essere confinata a una dimensione speculativa; al contrario, deve assumere un ruolo attivo nella promozione di un ideale di conoscenza che integri valori etici e culturali. La logica non si limita a descrivere il pensiero, ma ne stabilisce le condizioni di validità, rivelandosi collegata all'etica. Essa non si riduce a un mero strumento tecnico, ma costituisce un atto di rispetto nei confronti della verità stessa, configurandosi come una dimensione imprescindibile della riflessione filosofica. Si richiede, in tal senso, che il soggetto rispetti criteri di validità che trascendano le sue inclinazioni personali e si ancorino a una dimensione oggettiva e universale, indipendente dalla volontà individuale¹⁶. La verità è non solo come un valore epistemologico, ma anche come un impegno morale che impone una disciplina del pensiero, orientata costantemente verso l'oggettività e la coerenza.

Il metodo scientifico è di conseguenza un'espressione paradigmatica della volontà di verità che anima l'intera ricerca umana. Ogni disciplina scientifica, secondo Windelband, costruisce i propri oggetti di studio mediante processi di selezione e sintesi, ma la verità che ne deriva non è arbitraria: essa è profondamente radicata nella realtà stessa. Criticando il relativismo scientifico, Windelband sottolinea che la verità non può essere ridotta a una mera costruzione umana. Come egli afferma, «il metodo scientifico è uno strumento che seleziona e organizza i dati dell'esperienza, ma la validità delle sue conclusioni è determinata dalla relazione con la realtà oggettiva»¹⁷. La scienza, dunque, pur essendo un processo costruttivo, è guidata da un orientamento teleologico in cui la verità funge da ideale regolativo, dirigendo l'attività conoscitiva verso una comprensione più profonda e articolata del reale. Questo processo, tuttavia, non è privo di limiti: la verità scientifica è sempre il risultato di un'approssimazione, che implica la disponibilità a correggere errori e a migliorare continuamente le proprie conoscenze¹⁸. Tale disponibilità non è meramente tecnica, bensì etica, poiché richiede l'impegno a perseguire la verità anche quando essa entra in conflitto con le proprie convinzioni o interessi personali. Windelband ribadisce che questo compito non è solo intellettuale, ma anche etico, poiché richiede al filosofo di impegnarsi attivamente nella promozione di ideali di giustizia e progresso. Il filosofo, in questo contesto, assume il ruolo di custode della ragione e dei valori universali, vigilando affinché la verità e la giustizia non vengano smarrite nel corso

¹⁴ Windelband 1909a, 9.

¹⁵ Windelband 1909a, 9.

¹⁶ Windelband 1909a, 13.

¹⁷ Windelband 1909a, 16.

¹⁸ Windelband 1909a, 16.

della storia. La filosofia della storia, in particolare, cerca di illuminare i processi teleologici che danno senso al divenire storico, elevandolo da una cronaca degli eventi umani. Allo stesso modo, la storia della filosofia è chiamata a ripercorrere con sguardo critico il cammino del pensiero umano, e dialogare alla luce delle esigenze contemporanee con i contributi intellettuali del passato.

Il percorso del pensiero filosofico è segnato da difficoltà e limiti, ma è proprio attraverso uno sforzo incessante che il filosofo può avvicinarsi a un ideale sempre più elevato di conoscenza. Come Windelband conclude:

Lo sviluppo futuro della teoria della conoscenza, senza sacrificare l'unità del problema o l'unità del principio, dovrà cercare di evitare il dominio di una singola disciplina e di rendere giustizia al decentramento del lavoro scientifico. E se il rapporto categoriale tra il contenuto della coscienza e l'essere, in cui consiste la verità, si rivela diverso per le diverse scienze, allora comprendiamo perché non si sia potuto trovare un concetto di verità universalmente sufficiente a partire da caratteristiche puramente teoriche, e perché, sotto la pressione del modo volontaristico di pensare, si sia cercato un sostituto di esso nel successo della ricerca, al quale, secondo considerazioni di natura psicologica, sembrava essere diretta in ultima istanza la volontà di verità. Ma è necessario che la filosofia ritrovi da questi bisogni e desideri la via di ritorno alla cosa stessa, e pensi alle parole del suo antico maestro: *ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἄριστον*¹⁹.

3. *Storia, storia della filosofia e filosofia*

La riflessione filosofica, come ogni forma di sapere scientifico, non muta nella storia attraverso una semplice accumulazione lineare di conoscenze. Thomas Kuhn, nella sua analisi delle rivoluzioni scientifiche, ha dimostrato che persino le discipline ritenute più rigorose (dalla fisica alla chimica) non avanzano aggiungendo mattoni a un edificio preesistente, ma attraverso rotture paradigmatiche che ridefiniscono radicalmente problemi, metodi e criteri di validità. A differenza delle “scienze dure”, la filosofia, tuttavia, come le altre scienze umane, e in misura ancora maggiore di esse, si caratterizza per un grande pluralismo di scuole e problemi. Molto raramente e molto parzialmente nella storia del pensiero occidentale un “paradigma”, per continuare a utilizzare il gergo kuhniano, ha raccolto un consenso così ampio da poter essere considerato quale “norma” della ricerca filosofica²⁰.

¹⁹ Windelband 1909a, 17. La frase *ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἄριστον* (La contemplazione è ciò che vi è di più dolce e di più eccellente) proviene da Aristotele, specificamente dall'Etica Nicomachea (libro X.7, 1177a12). In questo passo, Aristotele esalta la *θεωρία* (teoria o contemplazione) come l'attività più alta e nobile dell'uomo, quella che conduce alla felicità perfetta.

²⁰ Nell'opinione di chi scrive, la metafora kuhniana dei paradigmi, nata per le scienze naturali, si rivela feconda anche per le scienze umane: se nella fisica i paradigmi si succedono come imperi, nella filosofia coesistono come città-stato in perpetua dialettica. Osserva Kuhn che le rivoluzioni scientifiche sono quegli episodi non-cumulativi di sviluppo in cui un vecchio paradigma è sostituito, totalmente o in parte, da uno nuovo incompatibile (Kuhn 1979 [1962]). La filosofia, però, trasforma questa “incompatibilità” in una polifonia paradigmatica, dove l'assenza di un paradigma

Non è questa la sede per indagare sulle motivazioni alla base di questa peculiarità, che è tra le ragioni per cui la memoria storica, dei sistemi e delle opinioni, ha svolto una funzione attiva nell'evoluzione della disciplina stessa. Ogni grande storico della filosofia ha sviluppato in forma più o meno compiuta una propria visione del significato della storia della filosofia, e Windelband non è da meno. La storia della filosofia rischia altrimenti di essere una sequenza di quadri concettuali inconciliabili, dove ogni sistema ridefinisce il passato in funzione delle sue categorie, nella reciproca intraducibilità. Hegel ha tentato per primo con consapevolezza in epoca moderna – seguendo il grandioso esempio antico della *Metafisica* di Aristotele – di costruire una visione evolutiva della filosofia come scienza indirizzata verso un fine determinato.

Già nel primo capitolo abbiamo visto come il maestro di Windelband, Kuno Fischer, si ponesse il problema precipuamente di matrice hegeliana di conciliare l'afflato filosofico alla ricerca della verità con la constatazione storica dell'alternarsi di problemi e opinioni contrastanti. Windelband si collega alla concezione di Fischer della filosofia come risoluzione dei problemi intellettuali, considerando tuttavia questi problemi come eterni, collegati ai valori eterni, ma anche in lui agisce il concetto logico di sviluppo. A partire dalla sua *Geschichte der alten Philosophie* del 1888, egli considera la filosofia come riflessione sugli eterni problemi dell'umanità. Inoltre sia nella sua opera storico-filosofica maggiore, la *Geschichte der Philosophie*, dove ogni epoca viene analizzata attraverso la lente della domanda cruciale che la caratterizza, sia nell'*Einleitung in die Philosophie*, in cui i problemi filosofici sono ordinati in tipologie precise, emerge con nitore la sua concezione secondo cui la storia della filosofia oggettiva in maniera sempre più raffinata e cogente nel corso della sua evoluzione il tentativo umano di avvicinarsi alla soluzione di questi problemi.

La *Problemgeschichte* di Windelband può essere letta pertanto come una vera e propria *Problemphilosophie*. Queste tipologie includono non solo questioni teoretiche, ma anche pratiche, come emerge ad esempio nell'analisi dell'Illuminismo, che è interpretato in relazione al problema teoretico delle idee, e al problema pratico della cultura²¹. Il primato della ragion pratica risulta dunque già profondamente inscritto nella strutturazione stessa delle ricerche filosofiche.

La teorizzazione più estesa della *Problemgeschichte*, elaborazione fondamentale della *Geschichtsschreibung* di Windelband, si ha nelle prime pagine dell'introduzione

egemonico non è un deficit, ma l'indice della sua intrinseca natura critica: una manifestazione della crisi permanente del senso. Tale crisi non è l'eccezione, ma costitutiva di una ragione che, negandosi come autosufficiente, in quanto aperta alla storicità, si fa corpo aperto della contraddizione originaria, della complessità irriducibile del reale.

²¹ Windelband 1937 [1892], II 108-210. Windelband segue qui quanto Kant chiarisce nell'Introduzione della *Critica del Giudizio*, ossia la divisione della filosofia in teoretica e pratica. Essa fa capo a due concetti, ossia ai concetti della natura, che pertengono alla conoscenza teoretica, e ai concetti della libertà, ossia ai principî pratici (Kant 1997 [1790], 11). Il Giudizio fornisce il concetto intermedio tra teoretico e pratico, perché presuppone a priori la possibilità dello scopo finale nella natura, effetto prodotto secondo il concetto della libertà (Kant 1997, 63).

alla *Geschichte der Philosophie* (1889-1892). Esponiamo questa concezione in breve: la storia della filosofia non è una mera raccolta di fatti e teorie del passato, ma la storia dei problemi filosofici che continuano a riemergere nel tempo²². La conseguenza diretta di una storia della filosofia così definita è che essa si costituisce come uno strumento di scandaglio critico dei problemi fondamentali della filosofia.

Nel contesto di questo testo windelbandiano il riferimento, fatto altrove, allo «sviluppo del sistema della ragione»²³ si rivolge in maniera specifica alla costruzione di una *Kulturphilosophie*. Essa va intesa congiuntamente a un esame dello spirito oggettivo, inteso come insieme complessivo delle determinazioni culturali umane. Appare tuttavia di pari passo un rifiuto del metodo dialettico, visto come una «ipostatizzazione metafisica»²⁴.

Al suo posto, Windelband propone una visione della storia del pensiero come l'arena in cui la ragione umana, intesa come facoltà finita, si confronta con problemi eterni. Lo «spirito oggettivo» non è dunque automanifestazione della Ragione, ma il patrimonio plurale e spesso conflittuale delle opere della *Kultur* (arte, religione, scienza, diritto) in cui l'umanità ha tentato di dare forma e risposta a tali problemi. La storia della filosofia traccia la genealogia di un compito (*Aufgabe*) mai concluso: quello di dare un senso e un ordine valoriale al mondo.

Assodata questa determinazione, possiamo osservare che è a sua volta co-imPLICATA una conseguenza: i problemi filosofici devono essere costantemente reinterpretati alla luce delle condizioni storiche e culturali del loro contesto. Sia chiaro che questo dipende dalla stessa costituzione trascendentale del soggetto. Il criticismo non è infatti la filosofia di un soggetto «disincarnato» e a-storico. Se si dovesse sintetizzare il progetto critico con una formula, la si potrebbe definire la filosofia della ragione umana che riflette sui suoi stessi fondamenti, ma questo non esclude che i soggetti empirici possono essere educati alla ragione, come illustra lo stesso Kant nelle sue riflessioni pedagogiche. È un'enfatizzazione ingiusta accusare il criticismo, come avvenuto sovente, di avere a che fare con un soggetto esangue, il soggetto trascendentale²⁵.

Proprio perché il soggetto trascendentale non è una monade «esangue» ma la struttura universale di una ragione che si incarna in soggetti empirici e storici, la sua auto-riflessione non può che assumere la forma di una genealogia storica. Una vera critica della ragione, nel senso maturo del termine, non può limitarsi a un'analisi statica delle facoltà, ma deve diventare una critica storica, ripercorrendo la biografia stessa della ragione attraverso le sue manifestazioni culturali. Il processo di *Bildung*, l'educazione dell'uomo alla razionalità, non è un percorso meramente individuale, ma il cammino collettivo dell'umanità. La storia della filosofia diventa così il laboratorio privilegiato in cui osservare come la struttura a priori della ragione si sia riem-

²² Windelband 1937 [1892], I 21 e sgg.

²³ Windelband 1910a, 247.

²⁴ Windelband 1910a, 253.

²⁵ Cfr. Redaelli 2021, 4.

pita di contenuti concreti, come i suoi problemi eterni abbiano trovato formulazioni sempre nuove e più consapevoli. L'indagine storiografica si rivela nuovamente come forma più alta di autocoscienza filosofica.

Fin dall'introduzione alla prima edizione della *Geschichte der Philosophie* Wilhelm Windelband illustra la sua idea di storia della filosofia. Qui Windelband afferma, infatti, che al centro della sua ricerca storiografica vi è l'esigenza di costruire una «storia dei problemi e dei concetti [*Geschichte der Probleme und der Begriffe*]»²⁶. La storia della filosofia è per Windelband «il processo mediante il quale l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo e la sua valutazione della vita»²⁷. La sua idea di storia della filosofia fa tutt'uno con la sua idea di storia della cultura, che, è presente almeno in germe sin dai suoi scritti degli anni Settanta del diciannovesimo secolo, e trova all'inizio del Novecento sempre maggior risonanza nei suoi testi.

Nell'introduzione alla *Geschichte der Philosophie* Windelband inoltre teorizza ed espone i tre compiti che si presentano a una storia della filosofia intesa nel senso di una storia dei problemi. Nella pratica storico-filosofica occorre distinguere inoltre un metodo della ricerca filologico-storica [*philologisch-historik*] e quello di una ricerca critico-filosofica [*kritisch-philosophisch*]²⁸. Scrive Windelband, infatti, che la storia della filosofia deve: 1. stabilire con esattezza tutto ciò che è possibile dedurre dalle fonti circa la vita, lo sviluppo spirituale, le dottrine dei singoli filosofi; 2. con questi elementi ricostruire il processo genetico di ciascuna filosofia, in modo che ne risulti chiara la relazione di ciascuna dottrina, e con le dottrine precedenti, e con le idee generali del suo tempo, e con la peculiare natura e il processo interiore di formazione di ciascun filosofo²⁹; 3. giudicare, con uno sguardo complessivo, il valore delle dottrine così stabilite e così geneticamente illustrate, nel risultato totale della storia della filosofia. Riguardo ai primi due punti, la storia della filosofia è una scienza filologico-storica, riguardo al terzo è una scienza critico-filosofica³⁰. Quest'ultimo punto è quello che mostra maggior vicinanza di alcune inclinazioni della *Geschichtsschreibung* di Windelband alle tendenze storico-filosofiche hegeliane.

In quanto scienza filologico-storica la storia della filosofia è tenuta «all'accertamento dei fatti» e «a una indagine accurata e ampia delle fonti»³¹, in quanto scienza critico-filosofica essa deve però andare oltre il puro «riferire e spiegare» e deve «altresì giudicare, attraverso la conoscenza e l'intelligenza del movimento storico, che cosa in esso abbia veramente valore e rappresenti un progresso»³². La ricerca storiografica non può assumere pertanto un carattere soggettivo, legato alla per-

²⁶ Windelband 1937 [1892], I 22.

²⁷ Windelband 1937 [1892], I 9.

²⁸ Windelband 1937 [1892], I 25.

²⁹ Anche nelle sue riflessioni più tarde sulla storia (razionale) della filosofia, Windelband richiamerà l'elemento filogenetico-psicologico.

³⁰ Windelband 1937 [1892], I 25.

³¹ Windelband 1937 [1892], I 25.

³² Windelband 1937 [1892], I 28.

sonalità dello storico, bensì soltanto oggettivo, in quanto essa descrive processi di sviluppo oggettivi. Per nulla a caso, quindi, nelle sue ultime opere, tra cui il discorso accademico del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo* Windelband insiste sulla necessità oggettiva del processo di pensiero «che conduceva da Kant attraverso Fichte e Schelling a Hegel». Tale processo è analogo a quello «nella filosofia contemporanea dal neokantismo al neohegelismo»³³. Torneremo più avanti su questo punto.

3.1. *Sul ruolo dello scienziato storico*

L'impostazione storiografica proposta da Windelband connette i problemi filosofici alle epoche e alle loro specifiche domande e necessita due tipi di approfondimento: un esame, svolto nel capitolo precedente, sulla determinazione di cosa sia l'oggetto dell'indagine delle scienze individuali, e una riflessione sul ruolo del soggetto che conduce tale indagine. Definire il compito del *Wissenschaftler* e limitare la parte svolta dalla sua personalità sull'analisi delle scienze, e soprattutto delle scienze del particolare, implica immediatamente questioni potenzialmente complesse e oggetto di indagini e dibattiti anche aspri, nel discorso filosofico e scientifico-sociale nel periodo di transizione tra XIX e XX secolo. Si tratta di porre a un esame critico il ruolo di colui che, radicato nel proprio contesto storico e culturale, interpreta la storia della filosofia e ne costruisce le categorie.

Abbiamo già osservato che le prospettive della *Kulturphilosophie* e della teoria dei valori sono collegate. In questo paragrafo svolgeremo alcune considerazioni sul rapporto tra la filosofia e la sua storia. L'ipotesi che si intende sostenere è che la filosofia può assumere il suo ruolo di perno tra le scienze proprio perché ha una sua storia, o meglio, per essere più precisi, perché la sua storia è parte integrante di essa.

La storia della filosofia si dimostra in maniera costante, almeno per come è stata pensata nella contemporaneità, quale uno spazio per riformulare le questioni-cuore dell'umanità, sottolineando così la sua natura di progetto critico in perenne trasformazione. Ogni scienza possiede una propria storia, intesa come la ricostruzione razionale delle sue trasformazioni nel tempo; possiamo ampliare anzi questa prospettiva affermando che ciò vale anche per tutte le attività umane, come ad esempio l'arte o il diritto, che riflettono il progresso della civiltà attraverso manifestazioni storicamente situate. Esiste in realtà anche una storia naturale, ma essa ha un significato diverso, come evidenziato da Rickert nelle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, laddove distingue nettamente la storia naturale come ambito del determinismo causale, dalle scienze dello spirito, che si concentrano sull'individualità e sul significato.

Se nel pensiero classico non è avvertita questa differenza³⁴, come direbbe Piovani, è proprio il sorgere della consapevolezza di questa differenza che permette il pas-

³³ Windelband 1910a, 247.

³⁴ Come sostenuto da Vidal-Naquet e Vernant 1976 [1972] nella loro opera *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, nel contesto delle loro analisi sulla concezione del tempo e del mito nell'antichità, la

saggio dalla dossografia antica alla storia della filosofia intesa in senso tipicamente contemporaneo³⁵. Noi che viviamo a valle dell'opera di Vico e della sua concezione della storia umana come *verum factum*, consideriamo questo stacco tra storia naturale e storia umana quale un'interpretazione naturale, e accettata comunemente. Se, come Vico insegna nel I capitolo del *De antiquissima*, *verum* e *factum* si convertono³⁶, la storia non è semplicemente un resoconto del passato, ma la concreta attività creativa dello spirito umano, che si riconosce nei suoi prodotti e, attraverso essi, si trasforma. La concezione vichiana, che pone al centro il principio del fare, ci consente di comprendere come la storia della filosofia non sia un'aggiunta accessoria alla filosofia stessa, ma il suo movimento essenziale: essa è l'autocoscienza che il pensiero sviluppa nel tempo, nel fluire dialettico delle forme.

In questa prospettiva, non vi è una separazione tra la storia della filosofia e la filosofia come ricerca sistematica. La filosofia è storia del pensiero che si fa concetto, e questo "farsi" è insieme storico e creativo, perché nell'atto del comprendere l'uomo plasma un mondo culturale che riflette il proprio agire e ne amplifica il significato. La storia umana, diversamente dalla storia naturale, è dunque una produzione poetica (*poiesis*), in cui la libertà e l'immaginazione si intrecciano in modo inscindibile con la materialità del vivere³⁷.

Da questa angolazione, il *verum-factum* è un criterio ontologico: il mondo umano non è semplicemente scoperto, ma creato. Anche le interpretazioni storiografiche positivistiche o materialistiche di metà Ottocento, pur tentando di ridurre la storia a un processo regolato da leggi oggettive, hanno inevitabilmente preservato, in forma implicita, la distinzione fondamentale tra causalità naturale e costruzione umana³⁸.

Se analizziamo in effetti il trattamento riservato, nel funzionamento accademico concreto, a queste discipline, emerge una peculiarità degna di nota. Nonostante le dinamiche specifiche che caratterizzano alcuni dipartimenti di *humanities* nelle università anglosassoni o ispirate al modello anglosassone, dove persino studiosi e studiose di madrelingua non inglese sembrano talvolta aderire a una sorta di "performance identitaria" linguistica, marcata da espressioni e inflessioni che richiamano stereotipi, più che un'accademia realmente globalizzata, la disciplina della storia della filosofia si distingue per una collocazione unica nel panorama intellettuale. A differenza di altri settori, gli storici della filosofia sono generalmente riconosciuti come filosofi a pieno titolo, salvo rare eccezioni riconducibili a correnti molto specifiche di vocazione teoretica, che talvolta rischiano di cadere in un grottesco isolamento

storia era spesso intrecciata con la narrazione mitica e la cosmologia, senza una chiara distinzione tra eventi naturali e umani.

³⁵ Piovani 1965, 203.

³⁶ Vico 1971 [1710], 62-64.

³⁷ Si vd. König 2023 per il legame di questa concezione con la facoltà dell'ingegno, come collegamento tra aspetto gnoseologico e aspetto più propriamente antropologico.

³⁸ Si faccia riferimento all'analisi di Benedetto Croce, il quale nella *La storia come pensiero e come azione* (1938) osserva come persino in Marx o Taine l'elemento «costruttivo» della prassi umana emerge come residuo ineliminabile, non riducibile a leggi naturali (Croce 2002 [1938]).

intellettuale. Questa distinzione è significativa se confrontata con altri ambiti disciplinari: difficilmente gli storici della moda sono stilisti, gli storici della matematica autentici matematici, o gli storici dell'arte pittori o scultori³⁹.

La peculiarità della storia della filosofia risiede di conseguenza nella sua natura intrinsecamente bifronte: essa opera al contempo come disciplina critica e fondativa. Diversamente da altre scienze storiche, non si limita a indagare il proprio oggetto, ma lo costituisce, riflettendo su di esso come elemento integrante del proprio metodo. Tale caratteristica la avvicina a una struttura möbiussiana, in cui contenuto e forma, oggetto e metodo, si fondono in un'unica attività riflessiva. Anche la storia della storiografia, pur avvicinandosi sotto alcuni aspetti, rimane derivativa: essa riflette su un atto intellettuale già compiuto, collocandosi come una parte autoriflessiva della propria disciplina e non come il suo momento fondativo.

Indagare il rapporto tra filosofia e storia implica dunque interrogarsi sulla specificità del sapere filosofico. Le origini della storiografia filosofica contemporanea possono essere rintracciate nelle opere di Johann Jakob Brucker, Friedrich August Carus e Wilhelm Gottlieb Tennemann, che inaugurarono un approccio critico e sistematico. In particolare, Brucker tentò di sistematizzare la storia della filosofia sulla base di criteri cronologici e dottrinali, mentre Tennemann delineò un primo abbozzo di sviluppo progressivo del pensiero filosofico. Questa transizione segnò il passaggio dall'erudizione antiquaria a una comprensione unitaria e critica della storia del pensiero, delineando i contorni di una disciplina che, nella sua riflessività, pretende di essere non solo narrazione storica ma anche espressione della filosofia stessa⁴⁰.

La trattazione del problema cambiava di livello nella riflessione di Hegel. Si capisce che nel momento in cui la filosofia veniva inserita insieme all'arte e alla religione tra le forme dello Spirito Assoluto, la sua storia, in quanto "racconto" del suo svolgimento e della sua autocomprensione, doveva mostrare come ogni filosofo aveva partecipato in qualche misura alla verità filosofica. Abbiamo già esaminato come Fischer lo riprenda da qui, seppur introducendo dei segni personali. Quando Kuno Fischer affermava in vari luoghi delle sue opere storiografiche che una filosofia deve essere valutata non secondo la lettera, ma in base al senso e allo spirito dell'intero, introduceva un principio centrale per la sua visione della storia della filosofia. I "suoi" Hegel e Kant non sono semplicemente figure del passato, ma autori vivi le cui idee vengono rianimate attraverso un dialogo critico. La sua lettura di Kant come "filosofo del problema della conoscenza" e l'elaborazione del concetto di "sviluppo" mostra come Fischer ricostruisca implicazioni logiche non esplicitate dai testi, rivelandole

³⁹ Un tale argomento è certamente limitato dal carattere empirico di tali osservazioni. Si cerca però qui di considerare se un tale dato di fatto non rispecchi ragioni più profonde.

⁴⁰ Vd. la voce di Otto Liebmann *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. In: *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 37, Duncker & Humblot, Leipzig 1894, 566 ff. Su Brucker si vd. la storica voce di Galvano della Volpe per l'*Enciclopedia Italiana* (1930), reperibile a https://www.treccani.it/enciclopedia/johann-jacob-brucker_%28Enciclopedia-Italiana%29/

come necessarie conseguenze del loro pensiero. Ma non si può dire che questo schema sia limitato alla tradizione hegeliana. Anche per il neocriticismo di Windelband non si tratta di un archivio di dottrine, ma di una continua evoluzione della ragione verso la consapevolezza di sé.

Questo tema è centrale nella *Geschichtsschreibung* otto-novecentesca ed è stato approfondito, tra gli altri, da Georg Simmel, che nelle diverse edizioni dei *Problemi di filosofia della storia*, dedica una riflessione articolata al tema della comprensione storica⁴¹. Le sue riflessioni vengono qui richiamate perché offrono strumenti utili per tematizzare le aporie derivabili da una mancata indagine critica sulla figura del *Wissenschaftler*: Simmel distingue la comprensione storica dalla semplice rappresentazione immediata dei fatti, sostenendo che la conoscenza storica non consiste nell'immedesimazione totale con i soggetti storici, ma in una costruzione consapevole, mediata da presupposti psicologici e simbolici.

Il ricercatore – sostiene Simmel – non può sottrarsi alla propria determinatezza storico-sociale, che influenza inevitabilmente tanto la riproduzione formale dei processi psichici quanto la valutazione della verità di un contenuto⁴². Anche il tentativo di neutralizzare pregiudizi e distorsioni, lungi dal raggiungere una purezza oggettiva, si limita a sostituire un presupposto con un altro, ribadendo così che la conoscenza storica è irrimediabilmente situata e priva di un fondamento assoluto. L'idea di una storia "neutra" si dissolve, lasciando spazio a una disincantata consapevolezza critica della soggettività del processo conoscitivo⁴³. Con queste osservazioni egli vuole prendere le distanze anche dalla posizione diltheyana di un'identità originaria tra soggetto conoscente (lo scienziato storico) e oggetto storico, affermando che tale identità è invece un'ipotesi teleologica necessaria per conferire senso agli eventi, rendendo la conoscenza storica non un dato, ma un processo attivo e strutturato.

Una tale proposta ermeneutica ha un suo antecedente parziale nella stessa *Critica della ragion pura*: Kant stesso lascia il campo aperto a un esame storico-concettuale dell'intelletto, sebbene non nei termini della "storia", così come intesa nei contesti successivi del neokantismo. Questo avviene in particolare nella *Dottrina del metodo*, nella sezione sulla *Storia della ragione pura* [*Geschichte der reinen Vernunft*], in cui viene abbozzata una storia delle categorie fondamentali di cui è stato svolto l'esame filosofico dalla ragion pura. Kant afferma in maniera evocativa che toccherà all'av-

⁴¹ *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* uscì in prima edizione nel 1892 e profondamente modificato a partire dalla seconda edizione del 1905/07.

⁴² Citato in Favenza 2023, 110 e sgg.

⁴³ Favenza 2023, 116-117. 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 nel grande commercio mondiale, se in una comunità politicamente sottomessa o in una comunità libera».

venire il compito di sviluppare questa ricerca⁴⁴. La scuola marburghese trarrà da queste poche pagine kantiane la logica deduzione che l'intelletto ha allora un suo proprio sviluppo. La filosofia critica è, quindi, il risultato di una storia della ragione in cui l'intelletto si è gradualmente emancipato da superstizioni e pregiudizi. Non occorre spingersi tuttavia fino a storicizzare i principi trascendentali: essi rimangono invariati e universali, al di là delle contingenze storiche.

Il problema è ben presente a entrambe le scuole principali del movimento neokantiano. La scuola di Marburgo riesce ad aggirarlo in maniera elegante. La teoria della storia marburghese rifiuta per un verso di sdoppiare sul piano metafisico le scienze, ma riconosce l'importanza del sapere storico, riconducendolo tuttavia alla storia della razionalità⁴⁵. Si intende con quest'espressione la progressiva raffinazione nelle strutture logico-concettuali che informano la conoscenza scientifica. Si preserva così il carattere normativo della ragione come principio regolativo e si evita il rischio di un relativismo storico.

In tal modo la storicità non viene eliminata ma viene inglobata come elemento nella costituzione complessiva della razionalità stessa. Se consideriamo *Logik der reinen Erkenntnis* (1914) di Hermann Cohen, rinveniamo una fondazione della conoscenza su principi a priori che si sviluppano storicamente. Egli concepisce il progresso umano come realizzazione progressiva delle condizioni della conoscenza, senza comprometterne la loro universalità e normatività. Non si tratta di una semplice accumulazione empirica di sapere, ma di una storia razionale della razionalità⁴⁶.

Analogamente, Paul Natorp, in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), approfondisce il rapporto tra storia e razionalità, sostenendo che il sapere storico deve essere inteso come parte del continuo sviluppo logico della cultura, considerando anch'egli la storicità come dimensione immanente della razionalità umana. L'approccio marburghese si sofferma pertanto sulla struttura teleologica che

⁴⁴ Kant 2005 [1787], 519-522.

⁴⁵ Vd. Kim 2015.

⁴⁶ Cohen 1922, 75-76 e sgg. L'epistemologia di Cohen propone una visione in cui la razionalità evolve storicamente senza perdere il suo carattere normativo e universale. Tre punti fondamentali della sua posizione: 1. La storicizzazione del trascendentale: per Cohen, la razionalità non è una realtà atemporale, ma il risultato di uno sviluppo storico-culturale che si manifesta attraverso il progresso scientifico e filosofico. Tuttavia, tale sviluppo non relativizza i principi logici, che rimangono validi in quanto fondamenti normativi per l'intero processo. 2. La centralità del concetto (*Begriff*): la logica è il mezzo attraverso cui il pensiero articola la realtà. Il concetto non è una mera sintesi statica di fenomeni, ma il momento dinamico in cui la razionalità interpreta e struttura il reale. Questo rende il sapere scientifico il culmine dell'attività razionale, che per Cohen è sempre unitaria e universale. 3. Il rifiuto del dualismo tra essere e pensiero: Cohen elimina ogni separazione tra soggetto e oggetto, considerando la conoscenza come una costruzione che unifica il mondo attraverso le forme logiche del pensiero. In questo, evita la dicotomia tra soggettività storica e oggettività razionale che caratterizzava altri approcci neokantiani, riconducendo tutto al "pensiero in atto". Per Cohen, la storia, come la scienza, è una manifestazione del progresso della razionalità. Tuttavia, egli subordina il sapere storico al più ampio sviluppo teleologico della ragione. Vd. almeno Gigliotti 2019.

permette di riconoscere l'evoluzione delle strutture logico-concettuali⁴⁷. La storia, in questa visuale, non è una semplice registrazione di fatti, ma un processo in cui emergono e si sviluppano i principi universali del pensiero umano. Si evita così il problema del relativismo storico.

Da queste considerazioni segue tuttavia un interessante corollario: il normativismo di Kant non è alieno alla riflessione, tipicamente illuministica, sull'educazione del genere umano. E il filosofo di Königsberg ha dedicato di fatto attenzione a temi pedagogici in diverse opere e riflessioni, considerando l'educazione individuale e sociale una dimensione centrale dello sviluppo umano e culturale. Se riflettiamo un momento, possiamo infatti facilmente convenire che l'attenzione alla *Bildung* è coerente con il rifiuto di una visione innatistica o intuitiva, punto fermo del programma della filosofia critica. Si tratta di una parte essenziale nel progetto di costruire una società fondata sui principi della ragione pratica, come emerge dalla *Metafisica dei costumi*, ed essenziale per la realizzazione dello stesso potenziale morale dell'uomo, ossia della sua libertà, che è il primo e il principale postulato che dà unità al sistema kantiano⁴⁸.

Soffermandoci ancora in ambito marburghese, Natorp è molto probabilmente l'autore che più ha dato seguito a questi spunti kantiani, sviluppando una pedagogia sociale, che egli pone come mezzo per promuovere l'unità etica e razionale di una comunità. Egli rifiuta sia il relativismo storico sia l'intuizionismo empatico. In *Sozialpädagogik* (1899), Natorp sviluppa una teoria dell'educazione basata sulla comunità. La sua enfasi sulla comunità come fondamento per lo sviluppo morale e intellettuale dell'individuo, lo porta a proporre un modello educativo che vede la formazione della volontà su base comunitaria, affiancando a ciò il ruolo dell'educazione nella trasformazione delle strutture collettive. Il progetto generale ispiratore è di schiatta kantiana: l'unificazione della cultura attraverso il progresso razionale e scientifico⁴⁹.

⁴⁷ Vd. in particolare il §5 „Der Gegenstand als unendliche Aufgabe. Der Zusammenhang“ (Natorp 1910, 16 e sgg.).

⁴⁸ Si vd. l'introduzione di Manfred Geier 2023 alla recente raccolta antologica di scritti kantiani a tema pedagogico *Über Pädagogik* (Kant 2023).

⁴⁹ Tale concezione avrà una rilevante storia degli effetti nella filosofia post-kantiana. In Herbart emerge nella sua teoria delle rappresentazioni multiple applicata all'educazione, con la sua concezione della pedagogia come disciplina autonoma, volta a plasmare il carattere dell'individuo mediante un equilibrio tra disciplina, intesa come guida esterna, e interesse, inteso come motivazione interna, essenziale per stimolare l'apprendimento consapevole e duraturo. Humboldt matura la sua idea dell'istruzione come sintesi tra sviluppo personale e cultura universale. Tali rami di indagine si erano già innestati sul tronco kantiano, e nel neokantismo la riflessione pedagogica si sviluppa ulteriormente, arricchendosi di nuove prospettive e articolazioni concettuali. Friedrich Paulsen, nelle sue opere *System der Ethik* (1889) e *Das Deutsche Bildungswesen: In Seiner Geschichtlichen Entwicklung* (1906), stabilisce un nesso indissolubile tra educazione e progresso morale. Egli concepisce la *Bildung* come un processo che mira a formare cittadini capaci di incarnare i principi etici e razionali propri della filosofia kantiana. Paulsen interpreta l'educazione come un fenomeno storico-culturale che realizza la libertà morale attraverso la costruzione di una coscienza critica e autonoma, radicata

La pedagogia sociale, come da lui intesa, è pertanto una disciplina filosofica il cui ambito è la fondazione di una filosofia dell'educazione, quest'ultima intesa come pratica orientata alla formazione dell'individuo quale membro ideale di una comunità orientata da principi razionali ed etici. La pedagogia sociale è uno strumento per riformare le strutture sociali e ampliare l'accesso alla cultura e alla razionalità. Quest'elaborazione intellettuale si inserisce nel solco della concezione marburghese della razionalità come principio normativo che guida lo sviluppo culturale. Come Cohen collega la storia al progresso della razionalità, Natorp collega la pedagogia

in un sistema di valori universali. Eduard Spranger, allievo di Paulsen e Dilthey, estende questa impostazione combinando la psicologia culturale con la filosofia dell'educazione. La sua opera *Lebensformen* (1921), sottotitolata *Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, rappresenta un contributo fondamentale al pensiero educativo. Spranger identifica sei idealtipi valoriali – teorico, economico, estetico, sociale, politico e religioso – che fungono da strumenti interpretativi per comprendere le strutture profonde della vita psichica e culturale. Egli propone una pedagogia integrativa, che accompagni l'individuo lungo un percorso che va dalla formazione di base alla sintesi finale di una visione del mondo articolata e razionale. In *Psychologie des Jugendalters* (1924), Spranger applica questi concetti al periodo dell'adolescenza, analizzando i processi attraverso cui i giovani costruiscono la propria identità nel contesto culturale e sociale. Come questo lavoro tenta di mostrare, per Windelband l'educazione costituisce un mezzo privilegiato per radicare l'individuo nella cultura, facendolo partecipare attivamente al progresso spirituale e morale dell'umanità, in una prospettiva che lega l'autonomia personale alla tradizione culturale condivisa. Si citano qui due autori della scuola badense, che, pur non scrivendo riflessioni di carattere pedagogico, possono comunque essere menzionati come esempio della meditazione di questa tradizione filosofica su questi problemi. Jonas Cohn, nella sua *Allgemeine Ästhetik* (1901), sviluppa una concezione dell'estetica che trascende la mera analisi del bello o delle arti, radicandosi profondamente nella formazione culturale e intellettuale dell'individuo. Egli considera l'estetica una disciplina capace di strutturare la percezione e l'elaborazione dei valori, contribuendo alla costruzione di un'umanità razionale e autonoma. Riprendendo il progetto kantiano di una critica trascendentale del gusto, Cohn indaga non solo i fondamenti delle facoltà estetiche, ma anche il loro ruolo nella formazione morale e intellettuale. Per Cohn, la percezione estetica non è un'attività isolata, ma un momento essenziale del processo educativo: attraverso l'esperienza estetica, l'individuo apprende a riconoscere i valori universali che trascendono la contingenza storica e culturale. Questo rende la sensibilità estetica un veicolo privilegiato per l'educazione alla libertà morale e all'autonomia critica. In questo quadro, *Allgemeine Ästhetik* si collega strettamente al progetto pedagogico neokantiano, offrendo una riflessione sul ruolo della cultura e dell'educazione estetica nella formazione dell'individuo. Bruno Bauch pone invece nel controverso articolo per i «Kant-Studien» *Vom Begriff der Nation* (1917) l'accento sull'importanza della trasmissione dei valori culturali come elemento fondamentale per la coesione sociale e lo sviluppo etico. Bauch esplora il rapporto tra educazione e identità culturale, sottolineando il ruolo dell'istruzione nel radicamento dei valori universali nella comunità. Sebbene la sua visione posteriore alla Prima Guerra Mondiale sia offuscata da accenti nazionalistici e antisemiti, egli riflette sul tema del legame individuo/comunità, vincolando il progresso morale alla capacità di tenere insieme autonomia individuale e appartenenza culturale, la quale è testimone della centralità dei valori. Si sono scelti di proposito esempi di concezioni in radicale disaccordo tra loro per mostrare come il neokantismo abbia al centro la riflessione pedagogica sullo sviluppo della costituzione morale e concreta, dell'essere umano e dei valori universali, cercando di elaborare strumenti teorici per un'armonizzazione tra individuo e collettività.

sociale al progresso della cultura. L'educazione è il motore attraverso cui la società realizza il suo potenziale morale e razionale.

Si possono svolgere alcune considerazioni per un confronto con l'idea diltheyana di comprensione empatica (*Einfühlung*) come base della conoscenza storica. Natorp non intende la comprensione storica come un'immedesimazione nei processi psichici di un altro individuo, ma una ricostruzione razionale basata sull'utilizzo comune di simboli e concetti che derivano da un orizzonte collettivo. Con sfumature simili a quelle proprie della scuola badense, la pedagogia sociale di Natorp riconosce l'importanza della storia per la formazione, finché, tuttavia, la si consideri non come un insieme di fatti contingenti, ma come il teatro dello sviluppo razionale e morale dell'umanità. L'educazione storica, in questa prospettiva, deve educare i soggetti morali a riconoscere la razionalità che progredisce attraverso gli eventi. Anche il sapere umanistico, secondo Natorp, quale la storia, la letteratura e le arti, è un mezzo per formare la volontà morale e razionale, ma solo se interpretate alla luce del principio unificante della razionalità, e si realizza nell'interazione tra individuo e collettività.

Si è compiuto questo tragitto espositivo largo per mostrare attraverso il richiamo ad autori di diversa sensibilità, pur nella comune tradizione kantiana, che non è un carattere identificativo dell'idealismo post-kantiano la convinzione che sia possibile riconoscere una razionalità nel corso della storia. All'interno del pensiero di Windelband il tema della costituzione storica dello stesso *Wissenschaftler* è implicito nel nesso *Bildung*-comprensione storica. Anche per Windelband l'attività filosofica è intricata in modo stretto con la *Bildung* dell'individuo. Nel suo saggio *Schillers transzendentaler Idealismus* contenuto nei *Präludien*, composto nel centenario della morte del poeta e drammaturgo (1905), Windelband afferma che è solo considerando questa connessione che si può avere una concezione unitaria delle scienze, che consideri cioè la conoscenza storica anche nella sua dimensione normativa e non puramente descrittiva. Questo perché essa implica una valutazione del loro significato in relazione all'evoluzione culturale dell'umanità.

3.2. *Schiller, Kant e la trasformazione dell'Universalgeschichte in Kulturgeschichte*

Nel contributo *Schillers transzendentaler Idealismus* Windelband indaga il significato profondo della riflessione di Schiller sulla storia. Nel pensiero schilleriano, il concetto kantiano di *Universalgeschichte* (storia universale) subisce una radicale trasformazione, che Windelband rilegge come una *Kulturgeschichte* (storia della cultura). Questo mutamento non è meramente terminologico, ma riflette una riformulazione sistematica del rapporto tra morale, estetica e storia. Ci interessa soffermarci qui solo su alcuni punti principali: l'analisi della morale kantiana, la funzione mediatrice dell'ideale estetico, la reinterpretazione della teleologia storica e, infine, la concezione dello Stato estetico come compimento del processo storico-culturale.

La riflessione schilleriana opera una ridefinizione rilevante della morale kantiana. L'etica kantiana, basata su principi trascendentali universali, richiede agli in-

dividui di agire conformemente alla legge morale, prescindendo dalle inclinazioni personali. Schiller, pur riconoscendo la solidità razionale di questa impostazione, ne critica la rigidità: la subordinazione totale del soggetto alla legge universale rischia di sacrificare la dimensione individuale. Windelband sintetizza questa critica rilevando che: «L'ideale dell'anima bella è, dopo tutto, la prima protesta contro il massimalismo della morale kantiana»⁵⁰. Schiller introduce l'ideale dell'anima bella come risposta: la bellezza non è solo un valore estetico, ma una forza che media tra sensibilità e razionalità, consentendo all'etica di superare il proprio astrattismo. La morale kantiana viene così arricchita da una dimensione estetica che ne umanizza i principi.

Schiller assegna alla *Urteilkraft* riflettente kantiana un ruolo fondamentale nel connettere l'universale al particolare. Se per Kant, la *Urteilkraft* riflettente permette di apprezzare la bellezza come espressione dell'accordo tra natura e libertà, Schiller, ampliandone il significato, fa della bellezza uno strumento formativo per l'individuo, dell'ideale estetico una forma di mediazione etica. Nelle parole di Windelband: «Più l'approvazione etica si fonde con l'approvazione estetica, più assume [...] il carattere dell'individuale»⁵¹. La bellezza, nella visione schilleriana, non è semplicemente un valore estetico, ma una forza che plasma il carattere individuale (*Einzelcharakter*), armonizzando le esigenze della legge morale con la sensibilità personale. Questa mediazione etica va intesa quale *Bildung*. La bellezza diventa un veicolo di formazione che riconcilia l'etica universale con le particolarità dell'individuo, rendendo concreta la tensione tra legge e inclinazione.

Il perno decisivo della lettura dell'opera schilleriana offerta da Windelband consiste nell'interpretazione del passaggio da *Universalgeschichte* a *Kulturgeschichte*. Schiller non si limita a ripensare l'etica kantiana; riformula anche il concetto di storia universale. In Kant, l'*Universalgeschichte* è guidata da una teleologia morale implicita, che conduce al progresso umano verso una società razionale e giusta. Schiller, reinterpreta questa teleologia, ma pone in maggiore rilievo la dimensione culturale implicata nello svolgimento storico. La storia universale, nella lettura di Schiller, assume un carattere che va oltre la somma degli interventi degli individui ma diventa il palcoscenico del processo di *Bildung* collettiva, dove la cultura è il motore del progresso umano. Windelband chiarisce questo punto cruciale: «per lo storico Schiller, per il quale la storia universale era essenzialmente storia culturale, la formazione di un regno di educazione perfetta [...] è il meglio che si possa sperare dall'educazione dell'umanità»⁵². La storia universale si costituisce pertanto innanzitutto come storia della cultura. Adottata questa impalcatura concettuale, l'educazione (estetica) del genere umano diventa uno dei fili, se non il filo principale della dinamica storico-culturale. La *Universalgeschichte* kantiana si trasforma in Schiller in una *Kulturgeschichte* che pone l'educazione estetica al centro del progresso storico.

⁵⁰ Windelband 1905, 203.

⁵¹ Windelband 1905, 203.

⁵² Windelband 1905, 203.

Questo spostamento di prospettiva riflette la convinzione che la cultura, più della pura razionalità, sia la forza determinante per il perfezionamento dell'umanità. Tale pensiero schilleriano culmina nell'idea di Stato estetico, un modello di società in cui etica ed estetica trovano una sintesi compiuta. Lo Stato estetico rappresenta l'esito finale del processo di *Bildung*, inteso non solo come formazione intellettuale, ma come educazione integrale dell'essere umano. La storia della cultura diventa così il racconto del progresso verso una società armoniosa, dove la libertà individuale e i principi universali coesistono grazie alla mediazione estetica. L'estetica diventa il mezzo per armonizzare natura e ragione, facendo dell'educazione cultura il perno della civiltà. Lo Stato estetico, nella visione schilleriana, è il simbolo di un'umanità che ha raggiunto la piena realizzazione, integrando etica, estetica e cultura in una sintesi storica di portata universale: la storia non è un semplice accumulo di eventi o progressi tecnologici, ma il teatro della crescita culturale collettiva.

La differenza cruciale tra istruzione [*Ausbildung*] e *Bildung* sta nella profondità e nella finalità del processo. L'istruzione è spesso finalizzata a un'acquisizione utilitaristica di competenze o conoscenze specifiche, mentre la *Bildung*, secondo Schiller (e Windelband), è il mezzo attraverso cui l'essere umano si eleva alla piena espressione della propria libertà, trasformando l'interiorità individuale e collettiva⁵³. Windelband sottolinea che il progresso umano, lungi dall'essere determinato unicamente da dinamiche razionali o morali, dipende da un'interazione di reciproca trasformazione tra cultura e sensibilità estetica.

Questa visione culmina nel concetto di Stato estetico, una società in cui la legge morale non è imposta dall'esterno, ma interiorizzata grazie alla mediazione della bellezza. La *Bildung* è il processo storico attraverso cui si realizza l'armonia tra libertà individuale e universalità dei principi etici. Mentre la razionalità garantisce l'universalità delle leggi morali, l'estetica introduce un elemento di umanizzazione, permettendo all'individuo di partecipare attivamente alla vita morale e culturale.

Ci sembra di poter ribadire pertanto che la *Problemgeschichte* e la *Kulturphilosophie* di Windelband sono strettamente collegate. Per Windelband nella nostra *Neuezeit* la *Bildung* si inserisce in un campo di tensione, dove i valori eterni si manifestano nella storia, mostrando nel loro apparire lacerazioni e ristrutturandosi alla luce dell'evoluzione critica della cultura. A differenza di un suo contemporaneo come Werner Jaeger, che nella sua *Paideia*, reifica l'ideale classico, vedendo la *Bildung* antica come la realizzazione di un modello perfetto, un paradigma universale per la formazione dell'individuo, e un archetipo da recuperare per risolvere le crisi culturali della modernità, Windelband, invece, offre una visione diversa. Nel contesto della *Neuezeit*, egli interpreta la *Bildung* non come un modello atemporale, ma come un elemento di mediazione coi mutamenti culturali e critici. Per Windelband, la *Bildung* ha un ruolo nel progresso umano e culturale, e riflette le fratture della storia.

⁵³ Sull'uso di *Bildung* anziché *Erziehung* si può ipotizzare un legame con l'influente scritto di Fischer 2026 [1858] sul poeta.

Si gioca su questo punto il legame tra *Kulturphilosophie* e *Problemgeschichte*. La *Kulturphilosophie* analizza i valori culturali nella loro evoluzione e nel loro ruolo all'interno della formazione della civiltà, mentre la *Problemgeschichte* indaga lo sviluppo delle domande filosofiche nel tempo. Per Windelband, come per Cohen e Natorp, la cultura non è un semplice *gegeben*, ma più ancora un *aufgegeben*⁵⁴: un compito in evoluzione che trova il suo significato nella tensione tra il dato e il da farsi.

Windelband concepisce la cultura come un continuum di nessi funzionali, piuttosto che come un'unità attuale⁵⁵. Questa definizione funzionale della cultura, che si focalizza sulla "sintesi creativa" attraverso cui la coscienza raggiunge l'autocoscienza, trova un parallelo significativo nel concetto di funzione, centrale nella filosofia di Ernst Cassirer⁵⁶. Quest'ultimo concepisce la cultura come funzione simbolica, in un sistema di relazioni in cui i prodotti culturali sono il modo materiale con cui l'umanità sviluppa la propria l'autocoscienza. Questa visione non statica della cultura, propria sia di Windelband sia di Cassirer, condivide una concezione dei beni culturali come oggettivazioni di un continuo processo di auto-interpretazione e auto-comprensione, e tiene insieme normatività e storicità in una prospettiva funzionalistica. Tuttavia, mentre Windelband si concentra sul carattere normativo e storico della cultura come esito di una sintesi critica tra valori universali e contingenze storiche, Cassirer sottolinea il ruolo costruttivo delle forme simboliche nella mediazione tra individuo e realtà. Entrambi riconoscono nei beni culturali delle oggettivazioni di un processo di sviluppo umano, ma Cassirer introduce una maggiore enfasi sul linguaggio, il mito e le altre forme simboliche come strutture fondamentali di questo processo. I beni culturali rappresentano per Cassirer forme simboliche che articolano il pluralismo delle modalità conoscitive e culturali, senza cristallizzarsi in una struttura ontologica rigida⁵⁷.

⁵⁴ Luft 2022, in Morrone e Redaelli 2022, 97n, avanza l'ipotesi che su tale caratterizzazione della storia « It cannot be accidental that Windelband employs the Marburg coinage of "gegeben" and "aufgegeben" to describe the task of philosophy as seeing the essence of the human being as something "given as task" of the future. The difference between Windelband and Marburg seems to be that for the Marburgers, the *Aufgabe* will at a given point in culture's development become a *Gabe*, a given (something reached), which will, in turn, "liquify" once again into a *Aufgabe*, and hence for the Marburgers the work of culture will continue ad infinitum, without a final telos ever reachable. Windelband, in turn, seems to believe in a rather simple teleology. This difference, too, can only be stated here but would require a comparative investigation of its own». Quest'investigazione ci sembra mostrare che tale *Aufgabe* è infinito anche per il soggetto windelbandiano, ma le oggettivazioni culturali collettive sono almeno in un certo grado definitive.

⁵⁵ Luft 2022 in Morrone e Redaelli 2022, 102, il riferimento diretto dell'autore è il saggio di Orth *Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie*, in D. Pätzold & C. Krijnen (eds.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, 123-134, citato in Luft 2022 in Morrone and Redaelli 2022, 103n.

⁵⁶ Ci si riferisce ovviamente a Cassirer 2024 [1910].

⁵⁷ Per Sandkühler Cassirer si distanzia da una concezione ontologica tradizionale, sviluppando un approccio che egli definisce come un'anti-ontologia (Sandkühler 2010). La cultura, per Cassirer, non è una realtà ontologica preesistente, ma un sistema di stampo costruttivista, un insieme dina-

La visione comune della cultura in Windelband e Cassirer come un processo dinamico di auto-interpretazione, oggettivazione di un continuo sviluppo umano, vede invece una differenza cruciale nell'enfasi di Cassirer sull'idea delle forme simboliche, come le strutture stesse che mediano e danno forma alla realtà. Essi rappresentano sistemi dinamici che articolano le diverse modalità conoscitive e culturali dell'umanità. In tale visione la cultura è un sistema costruttivista di segni e simboli.

La prospettiva funzionalistica è conseguenza della comune assunzione della svolta kantiana⁵⁸. Per Kant la storia è il processo in cui l'umanità, attraverso l'uso della ragione, si avvicina progressivamente a una condizione di piena maturità e libertà. Nella prospettiva kantiana, la storia possiede un carattere teleologico, essendo orientata verso un fine ultimo: il pieno sviluppo delle capacità razionali dell'essere umano e la realizzazione di una società giusta e morale. In tal senso, Kant assegna alla storia un carattere teleologico, che è fondato sul primato della ragion pratica e sul riconoscimento della natura razionale e morale dell'uomo. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in particolare nella quarta e nella quinta tesi, egli afferma che la storia dell'umanità può essere considerata come la realizzazione di un piano nascosto della natura, che miri alla perfetta costituzione interna dello Stato e, come suo scopo, a una giusta società civile⁵⁹. Windelband interpreta la storia come un processo culturale aperto: la conoscenza storica è pertanto non un dato, ma *un processo* arricchito di profonde motivazioni etiche, come conseguenza del primato della ragion pratica. Il concetto di storia presentato da Windelband è coerente con l'elaborazione filosofico-storica di Kant. Anch'egli è coerente con una visione funzionalistica che riconosce alla storia un ruolo orientato al significato e al progresso umano.

Mentre Kant vede la storia come la realizzazione di un "piano nascosto della natura" verso una società civile giusta, Windelband sposta l'accento sulla sintesi creativa tra valori universali e contingenze storiche. Questa sintesi è il nucleo della sua *Problemggeschichte*, dove la storia è un'indagine sullo sviluppo delle domande filosofiche che guidano il progresso umano. La storia diventa così uno strumento per comprendere come i valori normativi (dati dalla ragion pratica) si manifestino e si ristrutturino nel tempo. Il funzionalismo di Windelband risiede proprio in questa dinamica: la cultura non è un dato ma un compito (*Aufgabe*), un processo in continua evoluzione in cui i beni culturali sono il risultato di uno sforzo etico-razionale per dare significato e direzione alla civiltà. In altre parole, la storia è funzionale al progresso perché permette di analizzare come l'umanità, attraverso il pensiero critico e la ragione, affronta le proprie "lacerazioni" culturali, cercando di raggiungere una comprensione più profonda di sé stessa e del proprio ruolo nel mondo. Se per Kant la storia è un processo teleologico verso il pieno sviluppo della ragione e la creazione

mico di segni e simboli arbitrariamente prodotti dalla mente umana, che costruiscono il significato e danno forma all'esperienza.

⁵⁸ Cfr. il mio Danzilli 2023, 94-96.

⁵⁹ Kant 1995 [1784], 124-139, in particolare 127-129.

di una società giusta, per Windelband questa finalità si realizza attraverso la storia culturale. La conoscenza storica, quindi, è un processo etico: studiare il passato significa comprendere come i valori universali si siano manifestati (e scontrati) con le contingenze storiche. In questo senso, la storia è funzionale al progresso perché la sua analisi permette di cogliere le aporie culturali del passato, nel processo di autoapprendimento dell'umanità, e di orientare in modo critico l'evoluzione futura. Si tratta di un processo di apprendimento attivo, che riorganizza il significato degli eventi alla luce di nuove esigenze razionali ed etiche. La storia è infatti un'indagine razionale (la *Problemgeschichte*) in cui i valori eterni non si manifestano in modo misterioso, ma vengono conquistati e ristrutturati attraverso un'evoluzione critica. In tal contesto la *Bildung*, la formazione dell'individuo, non è il raggiungimento di un archetipo perfetto (à la Jaeger), ma un processo continuo di mediazione con i mutamenti culturali. Questo processo non è un atto di fede, ma il compito etico e razionale che il genere umano si dà.

Si comprende allora che per Windelband la comprensione filosofica profonda è raggiungibile solo attraverso la mediazione storica, suggerendo una relazione stretta tra la storia e l'autocomprensione filosofica. Egli afferma in maniera icastica nell'*Einleitung in die Philosophie* che «la riflessione sul contenuto necessario della coscienza razionale in generale, che costituisce il compito ultimo della filosofia, non può essere ottenuta dall'uomo a partire dalla sua immediatezza naturale, ma solo dalla mediazione della sua stessa essenza attraverso la sua storia»⁶⁰.

Il divenire storico si può cogliere scientificamente, superando una concezione di causalità scientifico-naturale, in quanto la storia è una storia ragionata degli eventi, orientata a riconoscere la realizzazione dei valori e la speculazione su di essi. Dall'essere storico emerge come «i vari fili dello sviluppo culturale si intrecciano l'uno con l'altro nella più colorata varietà di relazioni reciproche, eppure per certi aspetti sono anche indipendenti l'uno dall'altro»⁶¹.

Questo evidenzia come la storia e la cultura siano strettamente interconnesse, ma allo stesso tempo contengano elementi che possono svilupparsi autonomamente. La storia ha il compito preciso di ricostruire teleologicamente i fatti, e in generale lo «spirito oggettivo». La cultura viene considerata come un tutt'uno con una storia della cultura, e rappresenta l'esame riflessivo del complesso delle produzioni spirituali umane. Non si tratta di un processo lineare e monodirezionale, in quanto la catena degli eventi emerge tramite una continua interazione tra gli individui e tra essi stessi e il loro contesto storico-culturale. L'indicazione di una direzione complessiva emerge, dal caos multiforme della molteplicità degli eventi e del divenire, attraverso la funzione raziocinante del giudizio riflettente.

Occorre sgomberare ulteriormente il campo da possibili equivoci e distinguere maggiormente la prospettiva di Windelband, che si pone su un piano normativo, da quella delle principali forme dello storicismo. Non poteva soddisfare Windelband

⁶⁰ Windelband 1920 [1914], 2.

⁶¹ Windelband 1920 [1914], 354.

la forma di storicismo diltheyano, il quale articolava maggiormente la dottrina del *Verstehen* rispetto a Droysen, mettendo al centro il concetto di *Erlebnis*, quale via d'accesso ermeneutica alle diverse forme dello spirito oggettivo, che costituiscono il campo di studio delle *Geisteswissenschaften*. Alla base della possibilità di tale ermeneutica c'è nella produzione matura di Dilthey la *Weltanschauungslehre* – essenziale per sviluppare una filosofia storica capace di mediare tra la diversità culturale e l'unità dell'esperienza umana⁶².

Droysen e Ranke, nonostante il comune richiamo a Wilhelm von Humboldt, presentano differenze tra loro forti; essi condividono però una concezione della storia quale processo intrinsecamente autonomo, in cui i fatti assumono senso a partire dalle loro condizioni d'esistenza ed emergenza attraverso la capacità della comprensione. Per Droysen la storia indaga sulla volontà storica, ossia sulle intenzioni umane e sulle strutture teleologiche interne all'azione storica stessa⁶³. La storiografia è quindi comprensione dei fini. Oltre al tronco humboldtiano egli non rinnega le radici hegeliane della sua formazione, ed egli vede quali necessarie incarnazioni concrete della libertà, di cui la principale è lo Stato, quale mediazione in cui la libertà individuale trova la possibilità dell'ordine. Ranke e la sua scuola, debitori anche della storiografia empirica, ne ricava la concezione che il passato vada rammentato «wie eigentlich gewesen ist», esaltando – in un realismo metodologico – la fonte documentaria, per cercare la “pura” sequenza fattuale⁶⁴.

Per Windelband la storiografia non può essere né mera esposizione narrativa-descrittiva del *Geschehen*, né comprensione empatica delle intenzioni e la teleologia interna di Droysen. La storia – per Windelband – è piuttosto l'intersezione tra il

⁶² Dilthey 1993 (1910) (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). Dilthey allarga rispetto a Droysen il concetto di *Verstehen* al complesso delle manifestazioni dello spirito oggettivo, limitato da Droysen alla volontà individuale degli attori storici. Cfr. Magnano San Lio 2020.

⁶³ Droysen, *Grundrisse der Historik*, 1882 [1858], 25: «Il segreto di ogni movimento risiede nel suo fine. [...] Quando lo sguardo storico contempla, nel movimento del mondo etico, il suo progresso, ne riconosce la direzione, vede un fine dopo l'altro compiersi e svelarsi, giunge (§12) a concepire un fine dei fini: là dove il movimento si compie, dove ciò che anima, agita e sospinge incessantemente il mondo umano diventa quiete, compimento, eterna presenza».

⁶⁴ Nel suo saggio *Sul compito dello storico* Humboldt afferma che lo storico deve cercare di rappresentare il passato in modo fedele e oggettivo, concentrandosi sulla realtà degli eventi così come si sono verificati. Questo non significa solo registrare i fatti, ma anche comprenderli nel loro contesto e significato, collegando il particolare con il generale. Humboldt crede che la storia non sia solo una raccolta di dati, ma un'interpretazione del passato che rispetta la sua autenticità (Humboldt 2007 [1822], 521-539). Ranke riprende questa idea e la codifica nel famoso motto *wie es eigentlich gewesen* (“come è realmente accaduto”), che diventa il principio cardine della sua storiografia. Egli sostiene che il compito dello storico è quello di “mostrare il passato com'era” senza essere influenzato da giudizi morali o pregiudizi contemporanei. Ranke, però, pone un'enfasi maggiore sul rigore documentario e sull'uso delle fonti primarie, sviluppando una metodologia sistematica per raggiungere questo obiettivo. Quanto affermato su Ranke e Droysen riprende un giudizio di Hintze 1990 [1930], 43-64.

piano atemporale del *Gelten* e la costituzione spazio-temporale nel senso dell'Estetica trascendentale. La sua intenzione di base è quella di comprendere il contesto della vita storica come realizzazione di valori. La conoscenza storica non si limita a registrare ciò che è accaduto, ma seleziona e dà significato agli eventi in base ai valori che incarnano. Gli oggetti della conoscenza storica sono definiti non solo dai fatti, ma anche dal loro rapporto con i valori culturali e morali.

3.3. *Filosofia della storia di Windeband e filosofia della storia hegeliana e neohegeliana*

La storia diventa una costruzione consapevole. Essa non è un semplice susseguirsi di eventi sia che essa venga considerata come una sequenza del tutto casuale di eventi, sia, sul versante opposto, si adotti un ordine deterministico scientifico-naturale. Essa è nel sistema di pensiero di Windelband il frutto di un'interazione tra valori e contingenze storiche, che rende il processo storico aperto e non determinabile a priori, ma solo ricostruibile a posteriori.

Nonostante l'importanza data da entrambi alla storia filosofica, Hegel si distacca su questo dalla visione di Windelband. Il classico volume di Karl Löwith *Significato e fine della storia* sostiene una tesi che è molto utile a comprendere le differenze su questo tema: la filosofia della storia di Hegel è, secondo Löwith, una secolarizzazione dell'escatologia cristiana, poiché mostra un senso ultimo e necessario del corso degli eventi storici⁶⁵. La tragedia storica non è vista come una rottura del piano divino, ma come un momento necessario per il progresso dialettico verso la meta finale. La storia è in questa concezione la vera teodicea e questo è difficilmente confutabile, nonostante l'analisi di Löwith denoti una certa sottovalutazione dell'elemento, ben presente in Hegel, del carattere tragico nella storia⁶⁶. Gli eventi storici hanno nella filosofia della storia di Hegel una determinazione autosussistente, in quanto parti di un disegno razionale predeterminato, riflettendo una teleologia immanente che rispecchia la dialettica trascendente-immanente dell'apparire del divino nella storia.

Questa visione non è compatibile con quella windelbandiana. La storia non ha un piano predeterminato e le "lacerazioni" culturali sono problemi che l'umanità deve costantemente affrontare e risolvere attraverso la ragione critica, senza consolazioni. Per chiarirne le ragioni occorre considerare che il senso della storia, usando per uniformità quest'espressione impegnativa, per il filosofo neokantiano, è qualcosa di "metafilosofico", criticamente inteso, un elemento di riflessione nella coscienza. L'analisi storica diventa uno strumento per la coscienza che riflette su di sé e sui propri valori. Per un hegelismo ortodosso il senso della storia è invece la storia stessa, non nel senso che essa sia immediatamente razionale, ma che essa sola, è la manifestazione di questo senso, semplicemente nel suo farsi. Il senso non è qualcosa che la coscienza deve trovare, ma qualcosa che è già *presente* e che si dispiega inevi-

⁶⁵ Löwith 2018 [1949].

⁶⁶ Hegel 2003, 20: «La storia è il bando del macellaio [nel quale sono sacrificati] felicità dei popoli, saggezza degli Stati e virtù degli individui».

tabilmente, indipendentemente dalla riflessione individuale. L'individuo, in questo quadro, non è il creatore del senso, ma piuttosto un suo strumento, come un "astuto" mezzo nelle mani della Ragione universale. Si può aggiungere un'ulteriore riflessione, che se sia per Hegel sia per Windelband la storia entra nella filosofia morale (nei *Lineamenti di filosofia del diritto* per il primo, nei problemi morali dell'*Einleitung in der Philosophie* il secondo), per quanto entrambi abbiano un'idea di storia quale storia filosofica, i modelli divergono: per Hegel, la storia non è solo il teatro della morale, ma il suo compimento, per Windelband la storia è il laboratorio in cui la coscienza morale si confronta criticamente con i valori e le norme.

La concezione hegeliana della storia può essere sintetizzata come la manifestazione di Dio sulla Terra, nel cui processo concreto lo Stato assume un ruolo centrale. Hegel riprende il verso schilleriano che «la storia universale è il tribunale del mondo [*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*]»⁶⁷, suggerendo che il processo storico è il *Verbum caro factum* della razionalità divina nel mondo. In questo contesto, lo Stato è visto come l'incarnazione dell'idea etica, una sorta di Dio terreno (*irdischer Gott*), in quanto le sue istituzioni e leggi sono la più alta forma concretamente esistente dell'ordine spirituale⁶⁸.

Tuttavia, la storia del mondo è caratterizzata dal conflitto tra gli Stati, e attraverso questi conflitti si manifesta la volontà dello Spirito, poiché ogni Stato rappresenta una fase e una faccia dello sviluppo dello Spirito Assoluto. Questa dialettica storica riflette la progressiva realizzazione della libertà (ossia della consapevolezza razionale dell'ordine divino) nel mondo umano. In Hegel la Storia è l'apparire di Dio sulla Terra, tangente a una sorta di *Deus sive natura*. Così come in Spinoza Dio è identificato con la natura (e quindi con l'ordine immanente delle cose), in Hegel Dio è identificabile con la razionalità dello Spirito, che, come dice Hegel all'inizio della sezione ad esso dedicata dell'*Enciclopedia*, è lo *pneuma*, il soffio vitale, e guida il divenire storico⁶⁹. In Hegel la realtà è concepita come un processo dinamico di «Wirklichkeit», ossia come unità dialettica fra l'elemento empirico e il concetto che lo determina. Da questa prospettiva, ciò che è effettuale non si colloca su un piano di realtà separato da ciò che è meramente empirico, ma è invece la concreta realizzazione del *Begriff*. In altri termini, Hegel non pensa l'ideale come un requisito estraneo alla realtà, ma come principio immanente che attraversa il processo, il divenire stesso

⁶⁷ §340, Hegel 1999 [1821], 265. Mi permetto a tal proposito di rinviare al mio *Rassegnazione: storia del mondo come tribunale del mondo* per «Studi Filosofici», XLVIII (2025), 101-116.

⁶⁸ Si rimanda qui soltanto a Siep 2015. Su questo è felicemente chiaro e sintetico Taylor 1975 e la versione condensata *Hegel e la società moderna* (Taylor 1984 [1979], 20 e sgg.).

⁶⁹ §377, Hegel 1994 [1830], 371. Si tenga tuttavia presente che Hegel critica sia il teismo tradizionale (Dio trascendente) sia il panteismo (Dio = natura). Lo Spirito è "Dio che diviene" e il concetto non può essere come in Spinoza sostanza, ma, come insegna la *Fenomenologia*, altrettanto un soggetto, un processo in cui l'Assoluto si realizza attraverso la mediazione umana. Per Hegel, inoltre, la ragione è intrinsecamente attività produttiva e insieme «*Begierde* di assimilazione»: essa apprende l'Altro e dall'Altro nel farsi dell'Altro, senza cadere in un soggettivismo autoreferenziale che le sarebbe proprio se si intendesse "ragione" nel senso del razionalismo classico.

dell'essere. La Storia è l'apparire di Dio sulla terra, pertanto, in equilibrio dialettico tra l'entità trascendente, e un *conatus* immanente che si sviluppa attraverso le vicende storiche e le tragedie umane, ivi compresi i conflitti degli Stati. Essi, ciascuno portatore di una particolare espressione dello Spirito, si confrontano e si scontrano, ma questo conflitto non è casuale: è il mezzo attraverso cui gli spiriti nazionali soccombono e si affermano, oppure evolvono, verso forme di razionalità di ordine sempre superiore. In questo senso, il cammino di Dio sulla terra non è un movimento lineare o pacifico, ma un processo dialettico che passa attraverso la negazione e il doloroso travaglio delle sofferenze umane, in cui le contraddizioni storiche sono superate (*aufgehoben*) in forme di razionalità superiori. La *Weltgeschichte* è quindi un processo in cui il divino non è esterno alla realtà, ma ne costituisce il principio immanente, sempre in trasformazione.

Con un approccio ancora differente, lo storicismo, d'altra parte, tende a enfatizzare la relatività delle forme culturali, vedendo ogni epoca come un prodotto unico e irripetibile delle sue condizioni. A differenza di Windelband, lo storicismo classico non concede alla filosofia lo stesso ruolo normativo nella valutazione dei valori storici. Anche Dilthey nella formulazione più matura del proprio pensiero considera l'ermeneutica come metodo per comprendere le esperienze vissute (*Erlebnisse*) e le forme di vita culturali attraverso le loro oggettivazioni storiche⁷⁰. Lo schema del ragionamento si oggettiva nella relazione *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*: l'esperienza vissuta si esprime e viene compresa. Il processo ermeneutico illustra come avviene la penetrazione dell'interprete nel mondo storico⁷¹.

La filosofia della storia di Dilthey – interna al suo progetto di una critica della ragione storica⁷² – rigetta una concezione di necessità logica degli eventi storici (come nello hegelismo) e si dedica a una comparazione storica delle *Weltanschauungen*. Le visioni del mondo non sono elaborazioni teoretiche, (es. tipi ideali), ma si radicano nell'*Erlebnis* e nella struttura psichica dell'uomo. Ogni visione del mondo ha la sua fonte nella vita ed è una prospettiva particolare sulla realtà. Dilthey parla di naturalismo, idealismo della libertà, idealismo oggettivo, ma chiarisce la natura provvisoria di questa catalogazione⁷³.

Per Dilthey il compito delle *Geisteswissenschaften* non è la spiegazione causale⁷⁴, ma la comprensione attraverso l'espressione storica e culturale. La comprensione implica un processo di interpretazione delle oggettivazioni dello spirito umano, come testi, istituzioni e opere d'arte. Le visioni del mondo si sviluppano come interpretazioni storicamente condizione dell'esperienza vissuta, evitando teleologie sistematiche. Come mette bene in luce Giuseppe Cacciatore:

⁷⁰ Cacciatore 1976a, 37; 1976b, 322 e sgg.

⁷¹ Vd. l'introduzione di Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997 [1931], 16.

⁷² Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997, 26-27.

⁷³ Dilthey 1997, 222-223.

⁷⁴ Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997 [1931], 23, 35.

il problema della scienza storica non nasc[e in Dilthey] per un'astratta esigenza teoretica ma scaturisca dal vivace confronto culturale con le posizioni della Scuola storica da un lato e con la Scuola di Tubinga dall'altro. La critica della ragione storica in questo senso non è ridicibile – come da qualche parte pure si è sostenuto – al solo compito di teoria gnoseologica della realtà storica ma si rivela come una traccia costante dell'attività diltheyana tesa, appunto, alla conciliazione di fare e conoscere, di scienza e vita⁷⁵.

Cacciatore parla di un punto di vista storico-critico che informa l'interesse intellettuale di Dilthey. Il saggio *Das Wesen der Philosophie* è esemplificativo dell'elaborazione a cui Dilthey giunge nell'ultimo periodo della propria produzione⁷⁶. Egli sviluppa una teoria della storia che si fonda sull'analisi della relazione strutturale tutto-parti tra le strutture che organizzano il mondo storico sociale⁷⁷. La filosofia – in tale impianto – si innerva alla radice al cuore della determinazione storica dell'essere umano. Essa è collegata alla finitezza di ogni esperienza e testimonia l'opposizione a ogni principio assoluto esterno che volesse ingabbiare il corso della vita⁷⁸. I tipi di *Weltanschauung* sono in nesso immediato con l'analisi culturale, ossia, in divergente accordo con Windelband, col complesso *Wissenschaft-Kultur*⁷⁹. Come già in Droysen, i tipi di *Weltanschauung* sono fondati sulla costituzione tipica della vita comprendono anche un'analisi della posizione dei fini come oggettivazione umana. In un tale ordine di ragionamento non è estranea una riflessione su come l'umano, essere storico e volente, conosca il reale e valuti la vita.

La funzione della teleologia in Windelband rinvia, invece, a un modello kantiano, in cui esso pertiene all'intelletto del *Wissenschaftler*, che può, sulla base di un'analogia dell'esperienza, legittimamente inferire che uno schema simile sia stato operativo nel fenomeno che ricostruisce. Egualmente operativa in Windelband (come in Rickert) è una concezione di razionalità e un universalismo rintracciabile, in modo certo *sui generis*, anche nelle scienze idiografiche. Essa si manifesta anche nella concezione della storia come realizzazione dei valori trascendenti, che individua un conduttore etico-normativo, poco conciliabile con il pensiero di Dilthey.

Posto così, è lecito vedere la storia come un campo di indagine che, pur essendo scientifico (*wissenschaftlich*), è strettamente legato alla dimensione morale e culturale dell'esperienza umana. Non ci riferiamo qui alla discussione sui problemi pratici, fatta in precedenza in riferimento alla divisione kantiana, ripresa da Windelband, in filosofia teoretica e pratica (dove la storia, e anche la storia della filosofia, pertiene al secondo campo). In questione qui non c'è infatti la considerazione etica della *Problemggeschichte*, bensì l'elemento etico nella storia, la ragione nella storia, che propriamente rende il *Geschehen* una *Geschichte*⁸⁰. Solo in virtù dell'intervento della ragione,

⁷⁵ Cacciatore 1976a, 38.

⁷⁶ *Das Wesen der Philosophie* [1907], in Dilthey 1954, 387-487.

⁷⁷ Cacciatore 1976b, 279.

⁷⁸ Cacciatore 1976b, 279-280.

⁷⁹ Cacciatore 1976b, 322 e sgg.

⁸⁰ Tale punto in Kant assume una rilevanza ancora maggiore nella cosiddetta *Prima introduzione alla 'Critica del Giudizio'*. Nel §1 di questo testo emerge il concetto secondo cui la natura può essere giu-

noi possiamo riconoscere il senso della storia. La storia umana, intesa come storia filosofica⁸¹ diventa così il luogo privilegiato per comprendere l'evoluzione della cultura e dei significati, un processo che coinvolge non solo la dimensione cognitiva, ma anzi soprattutto quella etica e sociale. Essa si costituisce, ossia, come dice Windelband, quale "focolare" dei valori.

dicata *come se* fosse frutto di un'intenzione o di una tecnica (*Technik*). Questo giudizio, tuttavia, non implica che la natura sia davvero artificiale, ma permette di comprenderla attraverso un'analogia con la tecnica umana. Qui entra in gioco l'*analogia dell'esperienza*, che funge da principio regolativo per inferire nessi tra fenomeni, pur senza un fondamento ontologico. Il §5 stabilisce un legame tra il giudizio riflettente e la necessità di un principio regolativo nella comprensione della natura e, per analogia, della storia. Il giudizio riflettente fornisce uno schema interpretativo che rende conto della complessità empirica evitando il determinismo. In questo senso: la teleologia è una funzione dell'*Urteilkraft*, che organizza i fenomeni in modo coerente, ed è anche un'analogia dell'esperienza, in quanto proietta un ordine che non è direttamente osservabile, ma che si rivela necessario per la comprensione dell'intero. Nel tentativo più sistematico di esposizione del pensiero di Windelband, l'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, la filosofia della storia costituisce la terza parte di un sistema dell'etica, insieme alla filosofia morale e alla filosofia delle "comunità di volontà [*Willensgemeinschaften*]", ossia i raggruppamenti sociali e comunitari di cui ogni persona fa parte, di origine volontaria (club, società, associazioni) o naturale (Stato, famiglia). La filosofia della storia è a pieno titolo una parte dell'etica, in quanto il soggetto morale riconosce, attraverso il giudizio riflettente, che nella storia i valori eterni trovano una realizzazione concreta. Attraverso il riferimento teleologico ai valori normativi è possibile, pertanto, una lettura critica della storia (Cfr. anche Chang 2012, 133-134). Il §9 di Kant sulla teleologia è coerente con l'idea centrale di Windelband che la cultura e la storia siano costruite da interpretazioni fondate su norme *wertbezogen*, non realtà ontologiche determinate. La teleologia regolativa offre un modello per comprendere come la storia possa essere pensata come un processo dotato di senso, pur rimanendo aperta e non deterministica. Questo modello teleologico riflettente fornisce strumenti a Windelband per conciliare la dimensione scientifica della storia con la sua portata etica e culturale, rendendo il *Geschehen* una *Geschichte*. La *Urteilkraft* permette di organizzare la natura in un sistema coerente, allo stesso modo in cui la *Problemgeschichte* consente di organizzare la storia del pensiero filosofico come un processo dotato di senso. Kant distingue chiaramente tra: a) teleologia formale: una concezione della natura come dotata di una struttura coerente, che appare *zweckmäßig* (finalistica) per la nostra facoltà di giudizio. È una finalità puramente regolativa, utile per comprendere il mondo naturale ma priva di una base ontologica; b) teleologia reale: implica il concetto di *Naturzwecke* (scopi naturali), dove la possibilità di un oggetto naturale è pensata come derivante da un fine interno. Tuttavia, questa concezione resta una costruzione della facoltà giudicante, non un fatto determinabile empiricamente. Il kantismo insiste sul fatto che la finalità reale non implica una causalità intenzionale della natura, ma serve come principio euristico per guidare l'indagine scientifica. Windelband utilizza un approccio simile per interpretare la storia e la cultura. La storia, secondo lui, non è un insieme di eventi deterministici, ma un campo in cui i fenomeni vengono organizzati e compresi attraverso un principio teleologico regolativo. Come la natura per Kant, la storia per Windelband non ha un fine oggettivo intrinseco, ma può essere interpretata come se fosse finalizzata, per trovare un senso nell'evoluzione culturale. Possiamo azzardare un paragone tra i valori come *Naturzwecke*, in quanto per Windelband, i valori culturali e morali funzionano come *Naturzwecke* in senso kantiano, ossia principi che guidano la riflessione storica, pur non essendo direttamente osservabili o verificabili empiricamente. Da ribadire che per Kant come per Windelband la teleologia è riflettente, non determinante. I valori non determinano la storia in modo necessario, ma offrono un quadro normativo per comprenderla.

⁸¹ Hegel 2003 [1837], 3. «Oggetto di questo corso di lezioni è la storia mondiale come storia filosofica, vale a dire non riflessioni generali sulla storia [...] bensì la storia mondiale stessa».

Un confronto tra il pensiero di Windelband e le posizioni di Giovanni Gentile risulta a questo punto dell'esposizione particolarmente illuminante, considerando che lo stesso Gentile si confronta direttamente con la sintesi storica proposta da Windelband. Per Gentile la filosofia non è una mera storia delle idee, ma un'attività vivente d'interpretazione e rielaborazione critica del passato. La storiografia filosofica è, per Gentile, essa stessa una forma di pensiero speculativo, in cui ogni sistema del passato si risolve nell'attualità del pensiero interpretante. La filosofia esiste solo nella sua storicità, ossia come "storia pensata"⁸².

Nel suo saggio del 1909 sul "circolo di filosofia e storia della filosofia", Gentile afferma che la filosofia autentica è comprensione storica dei problemi passati, e il pensiero filosofico è "in circolo" con la sua storia, in quanto la filosofia informa la storia della filosofia, e viceversa. La storiografia filosofica viene così inserita dalla riflessione gentiliana all'interno del movimento dialettico dello Spirito, tra passato e presente. L'interesse di un collegamento con tale scritto, che si collega a una serie di riflessioni coeve su vari storici e opere storiche a Gentile contemporanee è dovuto al fatto, tutt'altro che casuale, che esso si apre con una valorizzazione della distinzione windelbandiana, espressa nel *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, tra storia "filosofica" e storia meramente "storica" della filosofia⁸³, che era analoga alla distinzione tra storia speculativa e storia erudita, che Gentile aveva sviluppato a partire dal suo *Rosmini e Gioberti*⁸⁴.

L'apprezzamento di Gentile andava anche alla concezione della filosofia dello Zeller, in quanto, nonostante il neokantismo abbracciato nella maturità, quest'autore manteneva a suo avviso traccia delle proprie radici hegeliane. Questo nella misura in cui era centrale nella concezione di Gentile, come espressa ne *Il concetto di storia della filosofia*, – alla luce del dibattito sulla *Kulturgeschichte* – la ferma opposizione a ogni distinzione netta tra filosofia e storiografia filosofica, al fine di mostrare il nesso tra storia della filosofia e storia della cultura. Si noti che qui Gentile poteva essere d'accordo con Windelband, ma egli andava tuttavia oltre Windelband, e forse oltre lo stesso Hegel, affermando che al filosofo di Stoccarda era mancato il coraggio di porre davvero la filosofia come perno della storia universale, in quanto – seppur inglobando la filosofia nello Spirito Assoluto, – aveva tenute distinte e autonome le sfere⁸⁵. La filosofia invece non soltanto coincide con la *sua* storia, bensì con la *storia*

⁸² Cfr. Bonacina 2016 *Filosofia e storia della filosofia in Gentile* in Croce e Gentile (2016), reperibile al link: [https://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-e-storia-della-filosofia-in-gentile_\(Croce-e-Gentile\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-e-storia-della-filosofia-in-gentile_(Croce-e-Gentile)/)

⁸³ Il *Lehrbuch* era già stato tradotto da Eugenio Zaniboni nel 1912 per i tipi Sandron, e di nuovo, per proposta gentiliana, nel 1922 da Cecilia Motzo Dentice D'Accadia per la stessa Sandron.

⁸⁴ Gentile 2016, si veda il saggio *Rosmini e Gioberti* di Luciano Malusa disponibile a: [https://www.treccani.it/enciclopedia/rosmini-e-gioberti_\(Croce-e-Gentile\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rosmini-e-gioberti_(Croce-e-Gentile)/). Il *Rosmini e Gioberti*, pubblicato dall'editore Nistri di Pisa nel 1898, costituisce la rielaborazione della tesi di laurea del filosofo siciliano, discussa con Donato Jaja alla Scuola Normale.

⁸⁵ Si vd. i §§ 553-555 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Hegel 1994, 537-538).

tout court. Il filosofo siciliano elabora pertanto una “storia filosofica della filosofia”⁸⁶, ossia “la storia della filosofia nell’atto del filosofare”⁸⁷.

Un richiamo diretto al testo hegeliano è necessario al fine di inquadrare meglio il pensiero di Windelband e Gentile. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*), Hegel distingue «tre maniere» di trattare la storia:

- a) Storia come narrazione originale (*ursprüngliche Geschichte*): Questo tipo di storia è scritto da coloro che hanno vissuto in prima persona gli eventi o ne sono stati contemporanei. I “cronisti” o gli storici originali riportano ciò che accade, descrivendo gli eventi con la prospettiva di chi vi partecipa. Questo modo di considerare la storia si concentra sul racconto diretto e immediato, offrendo una rappresentazione viva degli eventi senza una visione complessiva⁸⁸.
- b) Storia come maniera di riflessione (*reflektierte Geschichte*): Questo approccio considera la storia da una prospettiva che va oltre la mera descrizione degli eventi. Gli storici riflessivi reinterprevano gli eventi passati alla luce di idee e concetti posteriori, spesso cercando di trarne insegnamenti o mostrando connessioni più ampie. La storia riflessiva può anche includere tentativi di categorizzare periodi storici, confrontare epoche o trarre conclusioni generali sugli sviluppi umani⁸⁹.
- c) Storia filosofica (*philosophische Geschichte*): La storia filosofica, secondo Hegel, è quella che interpreta gli eventi come manifestazioni del *Geist* che si sviluppa secondo un processo dialettico razionale. Questo tipo di storia è il culmine dell’approccio hegeliano, poiché vede la storia universale come un progresso necessario della libertà, guidato dallo Spirito che si realizza attraverso le diverse epoche. La storia filosofica non è quindi una semplice cronaca degli eventi, ma una narrazione finalizzata a svelare il senso intrinseco e razionale dello sviluppo storico⁹⁰.

⁸⁶ Cfr. *Teoria generale dello Spirito come atto puro* [1916] in particolare la sezione “L’antinomia storica e la storia eterna” Gentile 2014, 263-269 in cui Gentile esprime la concezione per cui la storia della filosofia si risolve nella filosofia eterna, ossia come eterno atto di pensiero.

⁸⁷ Si noti qui per inciso, e solo ai fini di una chiarificazione esemplificativa, che se per Croce “tutto è storia”, si potrebbe dire che per Gentile, semplificando, “tutto è filosofia”.

⁸⁸ «Gli storici originali rimodellano gli avvenimenti, i fatti e le circostanze del proprio tempo in un’opera della rappresentazione; [...] la loro materia prima è ciò che è presente e vivo intorno a loro: la cultura dell’autore e quella degli avvenimenti ricreati nella sua opera, lo spirito dello scrittore e lo spirito delle azioni narrate fanno tutt’uno» (Hegel 2003 [1837], 4).

⁸⁹ «Il secondo tipo di storia è la storia come materia di riflessione. È la storia che si eleva al di sopra del presente, non tanto perché il suo oggetto appartiene a un’altra epoca, bensì per lo spirito nel quale è scritta» (Hegel 2003 [1837], 5).

⁹⁰ «La filosofia della storia non significa altro che la considerazione pensante della storia. [...] Qui il richiamo al pensiero può apparire tuttavia insufficiente: nella storia il pensiero è subordinato al dato, all’esistente, lo ha a suo fondamento e se ne lascia guidare. Lo stesso non vale per la filosofia [...]. Ne viene che il compito della filosofia sembra in contraddizione con l’attività della storia: questa ha solo da comprendere ciò che è e ciò che è stato, gli avvenimenti e i fatti, e la storia tanto più è vera quanto più è capace di attenersi ai dati [...]. L’unico pensiero che la filosofia porta con sé [nella storia] è però

Windelband riprende da Hegel la terza concezione, quella della storia filosofica, tuttavia, pur ispirandosi a concetti derivati dal pensiero tedesco classico, si discosta significativamente dalla teleologia nel senso hegeliano. Egli offre una prospettiva sulla storia che si richiama alla nozione di “sviluppo” nella storia della filosofia, che trae origine da Kuno Fischer, il quale, come visto nel primo capitolo, aveva già introdotto un’interpretazione evolutiva della filosofia kantiana⁹¹. Tuttavia, egli dà un’interpretazione diversa a questo concetto: per lui la storia è piuttosto un laboratorio culturale in cui i valori vengono costantemente rielaborati e reinterpretati. A differenza della storia filosofica di Hegel, Windelband non imbocca un percorso che porta inevitabilmente a una logica dialettica di realizzazione dello Spirito, ma come un processo di continua negoziazione tra valori e contingenze storiche.

Attraverso la lente della sua filosofia dei valori Windelband rielabora l’idea kantiana di progresso teleologico. Kant concepisce la storia umana come un processo teleologico guidato dalla ragione e finalizzato alla realizzazione di una società civile universale fondata sulla libertà e sulla giustizia. Questa visione si basa sull’idea di una *Zweckmäßigkeit* intrinseca al corso storico, un finalismo comprensibile solo retrospettivamente. Il cosmopolitismo kantiano, di natura normativa, assume una prospettiva universalistica: la ragione, quale elemento comune agli esseri razionali, trascende le diversità culturali e nazionali, fungendo da fondamento per un ordine morale e giuridico globale. Per Windelband, la storia è il teatro in cui si manifestano i valori morali e culturali, derivanti dall’interazione tra le diverse nazioni e culture. Tuttavia, questa concezione si radica nel contesto storico e culturale dell’epoca imperiale tedesca, rischiando di legare la dialettica storica a una prospettiva eurocentrica. Windelband afferma in modo reiterato la sua opposizione al cosmopolitismo illuministico e intende far risaltare il ruolo delle nazioni come custodi e interpreti dei valori, tentando di armonizzare tra l’universalità dei valori e la loro particolarità storica e culturale. Tale dinamica produce una relazione dialettica tra universalità e particolarità che dà retrospettivamente luogo a questioni critiche sulla sua applicazione pratica e sul suo potenziale eurocentrismo⁹².

il semplice pensiero della ragione, secondo il quale la ragione governa il mondo, e così anche nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente» (Hegel 2003 [1837], 9-10).

⁹¹ Come già visto nel primo capitolo, Fischer aveva una grande attenzione nell’illustrare il concetto di sviluppo, molto importante per tutta la sua filosofia. Quindi accenniamo alla sua ricostruzione dell’evoluzione di questo termine. Essa comincia solo con la filosofia di Kant, poiché per Fischer il filosofo del criticismo è un anticipatore della teoria di Darwin, dato che un secolo prima dello scienziato inglese aveva già illustrato un’interpretazione della totalità come sviluppo universale. Nel caso di Fischer, la filosofia di Kant enfatizza la coerenza di un sistema di unità naturale e spirituale, che non è solo una concezione ideale basata sull’intelletto umano di un individuo trascendentale, ma ha una consistenza reale. Quindi l’idealismo di Fischer può essere considerato come un sistema metafisico, ma può essere visto anche come un realismo immanente. Quanto osservato qui non implica un’incongruenza tra l’idealismo oggettivo di Fischer e la sua visione teleologica *prima facie* precritica dello sviluppo. Fischer non ha infatti mai rinnegato la sua identificazione tra logica e metafisica.

⁹² Si vd. Hartung 2026, 75-77 in Russo Krauss 2026, 71-78.

3.4. Storia della filosofia come storia della razionalità occidentale

Nell'introduzione al *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* del 1892, Windelband descrive una teleologia culturale in cui la storia della filosofia appare come il progressivo dispiegarsi della razionalità occidentale⁹³. Tali considerazioni sono un corollario diretto della concezione di filosofia che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, parlando dell'origine greca del pensiero filosofico e dell'interpretazione platonica. Alla luce della sempre maggiore sensibilità introdotta dai discorsi di tipo post-coloniale negli studi storico-filosofici è bene enfatizzare tale assunto della *Problemgeschichte*: Windelband ha in mente, sin dalla prima edizione della *Geschichte der Philosophie*, la storia della filosofia occidentale, il tipo di razionalità occidentale⁹⁴. Quanto questo sia decisivo diviene particolarmente evidente nella *Lezione di guerra*, pubblicata postuma nel 1916. In questo scritto, certo influenzato dall'essere riferito alla guerra mondiale in corso, mostra tuttavia alcuni limiti dell'applicazione dello schema filosofico-storico kantiano privato del suo inseparabile corollario cosmopolitico, allorché egli postula una tendenza storica all'unificazione dell'umanità che si risolve in una autocomprensione sempre maggiore dei propri scopi culturali⁹⁵. Essa implica che l'accettazione implicita della logica culturale dominante, ossia quella precipuamente di matrice idealistico-trascendentale. La *Problemgeschichte* è, in ultima istanza, una storia dei problemi della filosofia occidentale, cosa che Windelband dichiara espressamente nella prefazione dei *Präludien*, ma che eleva la tradizione occidentale a paradigma normativo.

Tale caratterizzazione è ulteriormente alimentata dall'evoluzione che egli impone alla sua *Kulturphilosophie* nel corso degli ultimi anni della sua produzione, in cui la filosofia diventa, come afferma nell'*Einleitung in die Philosophie*, una *Weltanschauung*⁹⁶. La normatività della sua teoria dei valori si rivela, a uno scavo più profondo, meno a priori e meno illuminata da una luce simil-platonica⁹⁷.

Consideriamo, in questa prospettiva, rapidamente la *Lezione di guerra*. Windelband interpreta la guerra mondiale non solo come uno scontro politico-militare, ma soprattutto come una lotta tra *Weltanschauungen*. La posta in gioco nel grande conflitto mondiale non è nulla di meno che la realizzazione dei valori culturali univer-

⁹³ Windelband 1937 [1892], I 9.

⁹⁴ Windelband 1937 [1892], I 9.

⁹⁵ Windelband 1990 [1916], 98.

⁹⁶ Come giustamente osserva Páez Bonifaci 2023, 142 Windelband giunge così, pur su un presupposto teoretico *toto coelo differente*, partendo da *Was ist Philosophie?*, in cui era negato con decisione il carattere di "visione del mondo" alla filosofia, a definire come Wilhelm Dilthey – spesso suo rivale filosofico – la filosofia quale *Weltanschauungslehre*. La cosa è particolarmente evidente nell'*Einleitung in die Philosophie* e nella *Kriegsvorlesung* sulla *Geschichtsphilosophie*.

⁹⁷ Da qui si potrebbe trarre uno spunto per riflettere su potenzialità e limiti dell'universalismo filosofico in generale e nella sua variante rappresentata dalla teoria dei valori. È possibile costruire un concetto universale "raffinato" da qualsiasi presupposto valutativo? Un punto di partenza di questa riflessione potrebbe essere il classico saggio weberiano sull'avalutatività delle scienze sociali, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917).

sali. Sebbene non giustifichi un *Kulturkampf* nel senso di una supremazia culturale violenta, egli attribuisce alla storia (e quindi anche alla guerra) una funzione rammemorante⁹⁸ e riequilibratoria (*Ausgleich*), attraverso cui le culture partecipano al progresso umano secondo una logica idealistico-trascendentale. Questo processo, tuttavia, privilegia ancora una volta implicitamente la tradizione occidentale, considerata il punto di riferimento per la riflessione sui valori universali. La guerra mondiale è infatti una guerra per la *Kultur*⁹⁹. Il processo di formazione storica è un processo attivo. La storia ha una funzione di memoria collettiva dell'umanità, che elabora in maniera scientifica ciò che ci è tramandato empiricamente dalla tradizione¹⁰⁰, e distingue i popoli storici da quelli non storici¹⁰¹. Windelband sostiene che solo le «forme che livellano la vita dell'uomo sono durature. Le razze e i popoli che non entrano in questo processo alla fine scompaiono, vengono annientati o assorbiti»¹⁰².

Tale prospettiva, benché coerente con un certo realismo politico e con le concezioni del tempo, non è sostenibile alla luce delle sensibilità contemporanee, che enfatizzano il pluralismo epistemico e la valorizzazione delle tradizioni razionali non occidentali. L'apparente universalità delle «stelle dei valori» che Windelband eleva a idee regolative si rivela, o quanto meno si manifesta all'uomo, meno intangibile e meno iperurania di quanto egli stesso suggerisca: tali valori, lungi dall'essere universali, giungono alla loro emergenza in contesti storicamente e culturalmente situati, risultando più contingenti e meno a priori di quanto dichiarato. La *Kulturphilosophie* di Windelband, pur cercando di superare il particolarismo culturale sottolineando la costituzione normativa dei valori, resta radicata in un approccio storico e intellettuale che tende a subordinare altre tradizioni culturali. Le sue riflessioni sulla filosofia della storia non sfuggono alla tensione tra l'aspirazione all'universalità e il rischio di mascherare un progetto normativo eurocentrico. Questo aspetto invita oggi a una riflessione non ingenua sul significato concreto di «razionalità».

Nella storia, nel concreto divenire storico, viene determinato cosa sia *werthaft*. Windelband intreccia nella *Kriegsvorlesung* riflessione storica e contesto bellico, interpretando la guerra mondiale come un *Kulturkrieg*, ossia una lotta per la salvaguardia della cultura tedesca e, al contempo, delle conquiste culturali universali dell'umanità. Pur evitando toni apertamente nazionalistici, egli sostiene che la Germania, in quanto portatrice consapevole dell'eredità culturale ellenica e della filosofia critica kantiana, abbia una missione storica e culturale unica. In tale prova, scrive Windelband, «ci aiuta solo la fede in una destinazione del nostro popolo. La fede cioè del fatto che un popolo, che è in questa misura il portatore consapevole delle conquiste dell'umanità, non deve e non può perire»¹⁰³. La sua visione teleologica della storia

⁹⁸ Windelband 1990 [1916], 74.

⁹⁹ Windelband 1990 [1916], 36.

¹⁰⁰ Cfr. Morrone 2017, 15 e König 2018 in König e Schlaudt, 118.

¹⁰¹ Windelband 1990 [1916], 72.

¹⁰² Windelband 1990 [1916], 97-98.

¹⁰³ Windelband 1990 [1916], 37.

si articola attorno all'idea di una progressiva «parificazione spirituale dei popoli»¹⁰⁴ che conduce verso una *Gesamtkultur* (cultura unitaria complessiva), ottenuta non attraverso una *Mischkultur* (ibridazione culturale), ma tramite una sintesi capace di integrare le identità nazionali in un progetto universale.

Il popolo tedesco, che aveva già definito nello scritto su Immanuel Kant, erede spirituale della cultura ellenica – tema frequente nella cultura tedesca di quei decenni – è considerato il difensore delle conquiste culturali umane. Negli avvenimenti storici si determina il contenuto materiale, empirico, che sarà elaborato dalla scienza storica. Windelband scrive che «dove singoli popoli lottano l'uno contro l'altro [...] il vincitore suole scrivere la storia», e pertanto «noi Tedeschi [...] quanto credito avremmo un giorno dalla storia se la storia di questa guerra mondiale fosse scritta dagli inglesi»? La conclusione è conseguente: «di fatto noi difendiamo non solo la nostra esistenza e la nostra cultura, ma anche la nostra reputazione dinanzi alle generazioni future dell'umanità. Infatti, è proprio innegabile che il risultato determina la tradizione come principio della scelta e dell'ordinamento degli oggetti storici»¹⁰⁵.

Occorre riconoscere i punti di forza significativi di questa prospettiva, che distinguono Windelband da un teorico della guerra di civiltà. Da un lato, essa riconosce il ruolo fondamentale della storia nel determinare ciò che è *werthhaft* e nel selezionare i contenuti della tradizione culturale. Dall'altro, valorizza la dimensione teleologica della storia, vedendola come un processo di unificazione culturale che punta alla costruzione di una memoria collettiva e di una normatività universale. Windelband appare consapevole del potere della narrazione storica e dell'importanza di mantenere un ruolo attivo nella costruzione di questa narrazione, affermando che «il vincitore scrive la storia» e che tale scrittura determina i criteri della memoria storica per le generazioni future.

Tuttavia, questo impianto concettuale presenta rischi e limiti evidenti. L'universalismo critico-teleologico di Windelband, pur animato da una visione inclusiva e regolata da valori normativi, si espone al pericolo di un'indebita universalizzazione. La sua *Gesamtkultur* implica infatti una gerarchia culturale implicita, in cui la tradizione occidentale è elevata ancora una volta modello universale. Questo riflette non solo un radicamento nel contesto eurocentrico dell'epoca, ma anche una mancanza di consapevolezza dei rischi legati alla marginalizzazione di altre tradizioni culturali e razionali. Sebbene non si possa aspettare dalla trattazione di Windelband una sensibilità che scardinasse i paradigmi dominanti in un mondo allora controllato quasi esclusivamente dalle potenze europee, il suo universalismo avrebbe potuto essere più attento a evitare una riduzione della diversità culturale a un unico standard. In particolare, l'idea di un *Kulturkrieg* come lotta per preservare una missione storica e culturale tedesca si colloca su un crinale pericoloso: se da un lato si configura come una difesa della cultura in senso ampio, dall'altro rischia di legittimare una visione gerarchica che subordina altre tradizioni a un'idea normativa concepita dalla pro-

¹⁰⁴ Windelband 1990 [1916], 98.

¹⁰⁵ Tutte le citazioni sono da Windelband 1990 [1916], 86.

spettiva nazionale tedesca. L'accento sulla *destinazione* del popolo tedesco e sulla necessità che esso non perisca, pur non assumendo toni sciovinisti, introduce un elemento di vulnerabilità nel sistema concettuale, che rischia di tramutarsi in una visione escludente e autoreferenziale¹⁰⁶.

4. *Sul rapporto della filosofia con la sua storia*

Abbiamo esaminato alcuni modelli neokantiani sul problema della personalità dello storico. Nella *Gedächtnisrede* che Windelband tiene in occasione della morte nel 1907 di Fischer è presente uno spunto che si trova già nella sua prolusione di Strasburgo del 1894, e cioè che lo storico, al pari dell'artista¹⁰⁷, miri a far rivivere una configurazione del passato nella sua individualità, rendendola idealmente presente¹⁰⁸.

Da questa concezione dell'atto storico come rievocazione individuale del passato scaturisce anche il progetto di Dilthey di superare la scissione tra scienze naturali e scienze dello spirito. Egli individua nell'esperienza interna il principio unificante, evidenziando la continuità tra i fenomeni storici e la nostra sfera psichica. Quando Dilthey riprende le critiche windelbandiane per ripensare la divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito, per esempio nell'*Aufbau* del 1907, egli cerca un principio che non sia ridotto né alla metodologia né al contenuto specifico delle scienze. Pur distaccandosi dall'accento normativo del *dover essere* proprio del neokantismo, Dilthey parte sempre dalla concezione dell'esperienza interna come continuità tra i fenomeni storici e la nostra esperienza. Questa continuità si fonda sulla comprensibilità dei fatti spirituali, resa possibile dal loro carattere affine alla nostra natura psichica¹⁰⁹.

Dilthey sviluppa quindi un modello in cui il contenuto storico specifico si individua non sulla base di valori normativi o trascendentali, ma attraverso una connessione che si espande dallo psichico allo storico, generando forme di comprensione sempre più ampie. La storicità non è così ricondotta a un imperativo etico, bensì alla specifica esistenza del fenomeno storico stesso, che trova il suo senso nella rete

¹⁰⁶ Quest'osservazione apre a una riflessione di enorme portata, che qui si può solo accennare, ossia se si tratti in effetti di una falla nel sistema di pensiero di Windelband (e neokantiano in generale) o corrisponda piuttosto a problema strutturale di ogni universalismo. Nell'opinione di chi scrive si tratta della seconda possibilità, ma ciononostante resta da preferire un pensiero di carattere universalistico, sia pur almeno "mitigato" e consapevole in maniera riflessiva dei suoi difetti.

¹⁰⁷ Windelband 1907b, 11. Cfr. Morrone 2017b.

¹⁰⁸ Il dibattito sulla natura della storia nel tardo XIX secolo coinvolse molti interpreti oltre la scuola del Baden. Ernst Bernheim e Eduard Meyer, per esempio, sottolineavano l'importanza del metodo scientifico e delle fonti documentarie per definire la storia come scienza rigorosa. Croce si inserisce in questa cornice, opponendosi tanto al positivismo storiografico quanto al formalismo epistemologico. Ne *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), interpretava la storia come un atto estetico-intellettuale, perché riteneva che la conoscenza storica non fosse spiegazione scientifica, ma comprensione del concreto, capace di cogliere, attraverso la sensibilità, l'unicità del passato.

¹⁰⁹ Cfr. Jalbert 1988, 284.

di relazioni in cui è inserito. Questo avvicinamento tra lo psichico e lo storico, mediato dall'affinità e dalla comprensibilità interna, rappresenta il nucleo del metodo diltheyano, in dialogo e in tensione con il teleologismo normativo di Windelband.

Windelband, considerando l'approccio della psicologia genetico rivolto all'origine, evidenzia i limiti di tale prospettiva: essa consente di descrivere una genesi, ma non di fondare le condizioni di validità dell'esperienza storica. Diversamente, l'esperienza storica si pone come indagine critica del fondamento, ossia delle condizioni di possibilità della vita spirituale, che si manifesta in eventi irriducibilmente individuali, connessi non causalmente, ma teleologicamente, sulla base di un *dover essere*. Questo orientamento teleologico permette di cogliere il fine come principio che ordina una successione unica di elementi eterogenei, dando senso al loro divenire fattuali nella storia.

Possiamo passare ora a un tema classico della storiografia filosofica, ossia perché la filosofia, a differenza delle altre scienze, abbia una sua storia tra le sue parti integranti. Detto in altri termini, perché cioè la storia della filosofia sia filosofia e non storia. La storiografia filosofica dell'800 non si può limitare infatti agli autori di formazione hegeliana, come Fischer, Erdmann e Zeller, su cui ci siamo già intrattenuti. Pur distanti dalla scuola hegeliana, contribuirono in modo sostanziale alla riflessione storico-filosofica anche esponenti di altre tradizioni. Friedrich Schleiermacher, ad esempio, elaborò una teoria dell'ermeneutica che privilegiava il dialogo interpretativo tra testo e lettore, rendendola un metodo filosofico essenziale. Wilhelm von Humboldt, in una prospettiva che si discosta nettamente da quella hegeliana, ha svolto un ruolo significativo nella storiografia filosofica dell'800, concentrandosi sul rapporto tra lingua e pensiero. Per Humboldt, la lingua non è un semplice strumento comunicativo, ma una struttura costitutiva del pensiero umano¹¹⁰. Adolf Trendelenburg si concentrò invece sul recupero critico della tradizione aristotelica, introducendo una concezione dinamica della logica e della causalità, che tenta di mediare tra la necessità kantiana e il movimento storico di Hegel. È evidente, pertanto, il pluralismo metodologico e la varietà tematica che caratterizzarono la storiografia filosofica del XIX secolo.

Come si "incrocia" questo quadro teorico nella storia dei problemi di Windelband? Abbiamo già visto della natura "asintotica" della realizzazione dei valori nella storia del genere umano¹¹¹. Questa, per gli stessi motivi che abbiamo visto in precedenza, rappresenta una forte differenza con la filosofia della storia hegeliana.

¹¹⁰ Tessitore, nel suo lavoro *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt* (Tessitore 2013 [1965]), analizza come Humboldt consideri la lingua non solo un mezzo di comunicazione, ma una forza creativa che modella la realtà umana. Questa prospettiva evidenzia il ruolo costitutivo della lingua nel pensiero e nella comprensione storica, offrendo una base per approcci interdisciplinari moderni. Tessitore sottolinea inoltre che, secondo Humboldt, la lingua non si limita a riflettere la realtà, ma contribuisce attivamente a costruirla, configurandosi come il mezzo attraverso cui si articola la comprensione storica e culturale del sapere.

¹¹¹ Herder ha accusato di averroismo questa concezione propria del kantismo storiografico (1877 [1784], 347). Windelband potrebbe essere oggetto della medesima critica.

L'ambivalenza del rapporto di Windelband con Hegel è evidente in un corollario di questi ragionamenti, ossia nella riflessione sul valore dell'individualità nella storia: per quanto essa si configuri come un'oggettivazione della vita spirituale, non può mai essere concettualizzata attraverso una semplice applicazione di un dispositivo metodologico, ma rimane uno scarto costitutivo della realtà materiale vita storica stessa. La relazione tra individualità e universalità non è pertanto in Windelband interamente riassunta in una dialettica di realizzazione, come nel sistema hegeliano, ma ciononostante è a pieno titolo costitutiva di un'idea di una storia che non è mero racconto di eventi, ma un processo teleologico in cui trovano attualizzazione i valori.

Sebbene radicata nella metodologia critica kantiana, la riflessione di Windelband si spinge oltre, riconoscendo che la cultura non può essere confinata a un ambito meramente trascendentale: essa è il luogo in cui la vita spirituale si oggettiva, ma anche il campo di una critica immanente, che lega la tensione verso la libertà alla realizzazione di valori nel divenire storico. Questo rende la vicinanza/lontananza di Windelband da Hegel non un elemento contraddittorio, ma una posizione terza e originale, che tenta di rinnovare l'afflato sistematico dello hegelismo senza rinunciare al fondamento critico.

Si tratta di comprendere ora che rapporto abbia nell'impianto di pensiero di Windelband la filosofia con la sua storia. Questo riguarda fundamentalmente due questioni: acquisito che la storia della filosofia, già in quanto *Problemgeschichte*, è parte integrante della filosofia – e che questa considerazione si rafforza se essa si allarga a *Kulturgeschichte* – resta da riflettere su 1) che parte ne rappresenti; 2) il rapporto che la storia della filosofia abbia, oltre che con la filosofia, anche con la filosofia della storia, intesa come *Weltgeschichte*.

Abbiamo già esaminato alcuni motivi utili a comprendere come si possa impostare, a partire da Windelband, una riflessione sul legame tra storia della filosofia e filosofia della storia. Se la storia, e la storia della filosofia a maggior ragione, sono il banco di prova, la manifestazione dei valori, della *Weltvernunft* nel mondo, comprensibili ovviamente solo da un intelletto che sia educato ad essi (quindi da un *Kultur Mensch*), se è così, allora il suo realizzarsi ha anche un carattere filosofico-storico. Si noti, ancora, che questo non implica che Windelband immagini il corso storico come il dispiegamento predeterminato dall'inizio di qualcosa che quindi segue una necessità interna.

Qual è allora il rapporto della filosofia con la sua storia? La relazione tra uomo e storia si definisce nella continuità della vita culturale, che si manifesta come tensione verso uno sviluppo non determinato da una necessità naturale o fattuale, ma orientato da un dover essere. Questo *Sollen* si radica nella partecipazione dell'uomo al patrimonio comune dell'umanità, collegando passato e presente attraverso l'adesione ai valori. La storia, in questa prospettiva, diviene il campo in cui si esprime l'individualità significativa degli accadimenti. Ancora una volta: non si tratta per Windelband del dispiegarsi delle categorie logiche, bensì il rappresentare la storia del genere umano nel suo tendere verso l'unità della cultura.

La posizione di Windelband sul tempo storico e sulla teleologia riflette la sua vicinanza a Kuno Fischer e quindi, indirettamente, a Hegel, soprattutto nel considerare la storia come il processo di oggettivazione della vita spirituale, tuttavia mantenendo il valore dell'individualità come inalienabile e irriducibile alla totalità. Come sappiamo, nelle scienze storiche, la relazione tra il singolare e l'universale non può essere ricondotta a una regolarità causale del divenire, come avviene nelle scienze naturali. Gli eventi storici si configurano invece come unici e irripetibili, poiché il loro valore non si basa sulla generalità, ma sull'individualità. Il tempo storico, per Windelband, inoltre, non coincide con il fluire omogeneo e tranquillo del tempo naturale. Esso si distingue come un tempo qualificato, in cui ogni evento segna un accadere significativo, radicato nella tensione infinita del *Sollen*. Tuttavia, come evidenziato da Ernst Troeltsch, Windelband non sviluppa una riflessione sistematica sul concetto di tempo storico, limitandosi a considerarlo implicitamente come la cornice necessaria per la realizzazione dei valori¹¹². Secondo Troeltsch, questa lacuna deriva dall'impostazione neokantiana di Windelband, che concentra la sua analisi sui valori e sulle condizioni di validità, senza approfondire le strutture temporali che rendono possibile la connessione tra gli eventi. Il tempo storico non è nella critica di Troeltsch un contenitore neutro, ma una dimensione costitutiva del significato storico, che Windelband non riesce tuttavia a integrare pienamente nella sua filosofia della cultura.

Per quanto riguarda la teleologia, inoltre, Windelband riprende l'impostazione kantiana, secondo cui è possibile ipotizzare un ordine teleologico divino, come un regno dei fini che orienta la storia verso la libertà e la realizzazione dello spirito. Tuttavia, questo ordine rimane un postulato della ragione, non dimostrabile né conoscibile attraverso i metodi delle scienze naturali. L'accadere storico non può essere spiegato pertanto come un processo necessario, ma è colto nel suo valore attraverso il sentire l'unicità e la singolarità dei fenomeni, che si rivelano come incarnazioni specifiche dei valori.

Data la rilevanza storica e la sua acutezza nel delineare alcuni problemi di ordine storiografico e logico, soffermiamoci ancora un momento sulla critica sviluppata da questo interprete a Windelband e alla filosofia della storia del neocriticismo badense.

4.1. *L'analisi di Troeltsch*

Durante la lunga lavorazione al suo *opus magnum* *Lo storicismo e i suoi problemi* (1922), un commentatore di impostazione storicista quale Ernst Troeltsch dedica la sua attenzione al pensiero neokantiano. Egli approfondisce il concetto di *Entwicklung*, al quale abbiamo dedicato attenzione in precedenza. Tale concetto va a indicare un processo storico caratterizzato da una dinamica di superamento dialettico continuo. Troeltsch evidenzia come, a differenza di Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband dimostri una maggiore sensibilità verso la dimensione di storicità insita

¹¹² Troeltsch 1919, 382 e sgg.

nel pensiero e nelle sue manifestazioni, accogliendo la natura processuale, fluida e aperta del divenire storico [*nirgends endgültig zu beendenden Flüsse*]¹¹³.

Windelband opera una rielaborazione del concetto di *Entwicklung* finalizzata a problematizzare la temporalità storica¹¹⁴. La formulazione teleologica del divenire, debitrice dell'influsso di Kuno Fischer, è organica alla filosofia dei valori windelbandiana. Tale concettualizzazione risponde all'esigenza metodologica di integrare la duplice dimensione culturale e temporale nell'ermeneutica dei fenomeni storici.

Troeltsch esamina il tentativo del neokantismo sud-occidentale di fondare un'epistemologia della storia basata su principi trascendentali. I valori sono elementi normativi che trascendono il contingente, principi regolativi che orientano il pensiero storico verso l'universalità. Ad avviso di Troeltsch, Rickert, che formula una distinzione metodologica fondamentale tra scienze del generale (che cercano leggi generali, come la fisica) e scienze dell'individuale (che si occupano di eventi unici e irripetibili, come la storia) non riesce a superare del tutto la tensione tra la necessità di individuare principi universali e l'inevitabile particolarità delle manifestazioni storiche.

Entrambi i pensatori, pur nella loro originalità speculativa, manifestano un limite strutturale: l'incapacità di integrare adeguatamente la dinamica storica implicata nel concetto di *Entwicklung* all'interno del loro apparato categoriale. La storicità, intesa come processo fluido e contingente, rimane parzialmente estranea a un sistema trascendentale che rivela un'eccessiva rigidità formale per accogliere la complessità polimorfa del divenire. Questo deficit teorico si traduce, nel neokantismo badense, in un'elaborazione culturale rimasta a livello formale e in un'impotenza analitica di fronte alla concretezza dei fatti storici.

Nella prospettiva troeltschiana, il concetto di *Entwicklung* deve essere inteso come sintesi dialettica tra teleologia e relativismo storico. Da un lato, la componente teleologica conferisce direzionalità e significatività allo sviluppo storico; dall'altro, il relativismo ne riconosce la pluridimensionalità manifestativa. Questa combinazione consente di concepire i valori universali non come dati immutabili, ma come risultati di un processo storico, nel quale le specificità culturali contribuiscono alla costruzione di un ordine normativo condiviso.

Continuiamo a seguire quale filo conduttore le riflessioni di Troeltsch. Nel primo libro del suo *Der Historismus und seine Probleme*, esplora ancora il concetto di sviluppo storico¹¹⁵. La reinterpretazione del kantismo operato da Windelband è risolta in una filosofia della cultura storicamente orientata. Questo sviluppo rappresenta un significativo allontanamento dal criticismo kantiano originario, ibridato con elementi del pensiero di Hermann Lotze, la cui metafisica influenza profondamente l'impianto windelbandiano della filosofia trascendentale.

¹¹³ Troeltsch 1922, 27.

¹¹⁴ Troeltsch 1922, 27.

¹¹⁵ Il titolo del libro è *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, uscito nel 1922.

In particolare, Windelband, nel suo tentativo di integrare il kantismo con una prospettiva storica, recupera il concetto di *Entwicklung* hegeliano, pur depotenziandolo della dialettica e reinterpretandolo in chiave teleologica¹¹⁶. Questo processo comporta un'erosione del concetto di *a priori* applicato alle scienze storiche, cardine dell'impianto kantiano. Il criticismo si trasforma così in filosofia della cultura, dove la storia cessa di essere dominio separato per divenire spazio di realizzazione del compito morale. La storia si configura come tentativo di attuazione valoriale, presupponendo una teoria dei valori "esterna" che non può essere dedotta immanentemente dal processo storico stesso, a differenza del progetto di Dilthey¹¹⁷.

Troeltsch giunge a sostenere che nel sistema windelbandiano si attua una parziale dissoluzione del criticismo kantiano. Il suo esame si sofferma sull'appercezione trascendentale, che in Kant era il principio fondamentale che garantiva l'unità e la coerenza dell'esperienza, agendo come una sorta di "io penso" che sintetizzava i dati dei sensi in un'esperienza unitaria e cosciente. In pratica, era la struttura logica e formale che rendeva possibile la conoscenza. Windelband, influenzato da Lotze, sposta questo centro di gravità. Per lui, l'unità della coscienza non è più fondata su una struttura puramente logica, ma sull'esigenza di valore che la ragione si pone¹¹⁸. Questo slittamento teorico comporta una revisione del nesso kantiano tra spazio e tempo: Windelband abbandona la fenomenalità pura del tempo storico, interpretandolo come dimensione qualitativa irriducibile alla lettera dell'estetica trascendentale. La storia non è più vista come una semplice successione lineare di eventi, ma come una dimensione qualitativa irriducibile. Essa diviene così luogo di riconciliazione concreta tra essere e valore, concepita come compito etico dell'umanità¹¹⁹.

La ricostruzione proposta nei capitoli precedenti ricalca alcuni dei punti di quella troeltschiana, e, in effetti, Troeltsch sostiene anche che Windelband cerchi nella *Logik* presentata nella *Festschrift* in onore di Fischer proprio di formulare questa riconciliazione. La logica storica proposta da Windelband, pur radicata nei principi critici, incorpora intrinsecamente la dinamica teleologica di una storia intesa come realizzazione dei valori. Per Troeltsch, questo sforzo rappresenta il tentativo di coniugare il rigore metodologico kantiano con la profondità intuitiva hegeliana, evitando però le rigidità del sistema hegeliano. Nonostante i limiti intrinseci al criticismo kantiano, la filosofia della cultura di Windelband recupera un'idea di storia come luogo di un divenire orientato verso la realizzazione di un senso complessivo.

4.2. Filosofia della storia e storia della filosofia

Nell'attraversare questi gangli teorici, osserviamo uno scacco per la teoria della storiografia sud-occidentale. Il problema di fondo concerne il modo di coniugare la storicità delle interpretazioni – in una lettura coerente con un criticismo che enfatiz-

¹¹⁶ Troeltsch 1991 [1922], 321.

¹¹⁷ Troeltsch 1991 [1922], 321-322.

¹¹⁸ Troeltsch 1991 [1922], 324.

¹¹⁹ Troeltsch 1991 [1922], 325.

za il lato attivistico e volutaristico – con l'ancoraggio ai valori eterni. Il volontarismo del criticismo sud-occidentale¹²⁰, inteso nel senso kantiano di irriducibilità noumenica della libertà ed espresso dal primato della ragion pratica, non è un dettaglio marginale, ma è infatti nel cuore del sistema.

È proprio questa enfasi sull'attività del soggetto che genera la tensione irrisolta, e irrisolvibile tra storicità e universalità. Cerchiamo di sintetizzare i punti principali:

- Se i valori sono istituiti dal soggetto, essi sono storicamente situati e contingenti.
- Se i valori sono eterni, devono essere indipendenti dall'attività del soggetto. Ma allora il soggetto non potrebbe accedervi né applicarli senza storicizzarli.

Proviamo a fare il ragionamento in senso contrario, "per assurdo":

- Supponiamo che i valori siano eterni e indipendenti dal soggetto. → In tal caso, il soggetto dovrebbe semplicemente scoprirli, senza partecipare attivamente alla loro definizione o applicazione.
- Ma questo contraddice la stessa struttura del giudizio storico, che richiede che il soggetto scelga e applichi i valori ai fenomeni. → Pertanto, i valori non possono essere del tutto indipendenti dall'attività del soggetto.

Il sistema sud-occidentale è, di conseguenza, intrinsecamente volutaristico, perché il significato dei valori dipende sempre dall'attività del soggetto che li riconosce e li applica. All'obiezione che il soggetto kantiano è un soggetto trascendentale, si potrebbe infatti controbattere che in tale modo il problema viene solo traslato. Il soggetto trascendentale non è un'entità astratta che contempla i valori in un iperuranio. Per avere una funzione nella conoscenza storica, esso infatti deve operare, deve entrare in contatto con il materiale storico, concreto e particolare.

L'atto di valutare consiste nell'applicare la norma universale (il valore) al caso particolare (il fatto storico). La valutazione (la *Beurteilung*) rappresenta il punto di contatto tra il soggetto trascendentale e le condizioni storiche particolari, configurandosi come l'atto in cui i valori universali diventano normativi attraverso l'attività critica del soggetto empirico. Il soggetto trascendentale, quindi, non è una "realtà separata" che agisce da sola. È piuttosto una *condizione normativa*, un insieme di regole e principi universali che, per diventare effettivi e operativi, devono essere attualizzati dall'azione di un soggetto empirico. Questo processo implica che la distinzione tra soggetto trascendentale ed empirico sia, nella prassi, operativa e funzionale.

Se il soggetto trascendentale per agire ha bisogno del soggetto storico, la netta distinzione tra i due collassa nella prassi. Nel momento del giudizio storico, l'universalità del principio (trascendentale) si fonde inestricabilmente con la particolarità dell'applicazione (empirica). Di conseguenza, il problema iniziale si ripresenta intatto: come possiamo garantire che l'applicazione del valore universale, compiuta da un soggetto storico e quindi contingente, non sia essa stessa un atto arbitrario e "volutaristico"? Il problema non è più "Come si fondano i valori?", ma diventa

¹²⁰ Si usa tale espressione, usata da Windelband nel discorso del 1909 su *Der Wille zur Wahrheit* e nel libro di Richard Kroner del 1914 *Kants Weltanschauung*, in cui il criticismo viene definito un "volontarismo", nel senso del legame tra gnoseologia e ragion pratica.

“Come si applicano correttamente i valori universali in una situazione storica?”. La contraddizione è stata solo traslata dall’origine dei valori alla valutazione storica. La natura attivistica e volontaristica del soggetto riemerge prepotentemente proprio in questo atto di mediazione. Si rischia pertanto un collasso del soggetto trascendentale su quello empirico. La filosofia di Windelband finisce per enfatizzare nei suoi ultimi esiti proprio l’elemento comunitario e attivistico della sua filosofia. La *Kriegsvorlesung*, che abbiamo richiamato in precedenza, funziona come “spia” della possibilità di tali esiti sistematici.

È emerso quindi un altro punto critico: il *Kulturmensch* come individua e rinviene oggettivamente i valori nella storia? La storia della filosofia è lo sforzo di risolvere i problemi, come aveva già affermato Fischer, ma la necessità di incardinare un processo di avanzamento nella risoluzione di tali problemi rischia di essere un imperativo etico vuoto. Nell’*Einleitung in die Philosophie*, sin dal *Vorwort*, Windelband puntualizza come la filosofia debba essere costruita a partire da un *Grundgedanke*, che prende corpo e si sviluppa mediante un confronto costante con la storia delle idee. Come egli scrive: «L’*Einleitung in die Philosophie*, che consegno adesso al pubblico, ha lo scopo di sviluppare l’insieme dei problemi filosofici e le direzioni dei loro tentativi di risolverli a partire da un’idea di base uniforme»¹²¹. La filosofia si alimenta dalla riflessione critica e immanente sui propri fondamenti. Essa si evolve in continuo dialogo con la propria storia, il che significa che essa si confronta costantemente con le idee e i problemi del passato per reinterpretarli e adattarli ai contesti e alle esigenze del presente.

La storia della filosofia è – come visto – un laboratorio in cui prendono forma i problemi filosofici¹²². Essa fornisce infatti il contesto e il terreno all’interno del quale i problemi emergono e vengono elaborati. Sofferamoci un attimo su questa immagine: l’evoluzione continua del sapere critico non si basa solo su una ricostruzione teoretica, bensì essa è primariamente etica, e in tal senso la storia è l’*organon* della filosofia, come unico terreno in cui la riflessione può toccare la *Wirklichkeit*. Non a caso l’omonimo capitolo dell’*Einleitung in die Philosophie* è cruciale per la comprensione di questo problema, tra i più decisivi del “sistema” di Windelband, perché tratta di alcune tematiche fondamentali, in particolare relative alla distinzione tra realtà fenomenica e realtà ultima, e al problema della verità.

Nel capitolo “Wesen und Erscheinung” della medesima opera Windelband esplora il concetto di realtà distinguendo tra realtà fenomenica e realtà assoluta. La prima è ciò che appare nella coscienza, mediata dai sensi e dall’intelletto, e che è quindi conoscibile, la quale è sempre relativa alle condizioni epistemiche e categoriali del soggetto, la seconda è una realtà in sé, indipendente dalla conoscenza, che rimane un limite teorico piuttosto che un oggetto effettivamente conoscibile.

La realtà relativa è ciò che si presenta alla coscienza attraverso le condizioni trascendentali del soggetto. Questo livello di realtà è sempre mediato dalle categorie

¹²¹ Windelband 1920 [1914], V.

¹²² Windelband 1920 [1914], VI.

conoscitive umane (spazio, tempo, causalità, ecc.). Non si tratta di una realtà “illusoria”, ma limitata dalla finitezza umana. Essa è oggettiva in quanto condivisa da tutti i soggetti, ma non può rivendicare l’assolutezza. Questa realtà dipende da relazioni specifiche con l’assoluto. Windelband spiega che la realtà relativa è secondaria, una sorta di “derivazione” dalla realtà primaria, e può essere interpretata secondo due prospettive: o come risultato oggettivo delle dinamiche dell’essere assoluto o come rappresentazione soggettiva prodotta dal processo conoscitivo¹²³.

La realtà assoluta o in sé, identificata con il “vero essere” o l’essenza (*essentia*), rappresenta la realtà metafisica autonoma. Per Windelband la realtà assoluta non è più una semplice ipotesi teorica, ma il limite del processo conoscitivo. Non possiamo accedere al noumeno, ma il riconoscimento della sua esistenza è essenziale per la struttura stessa della conoscenza, che deve postulare qualcosa che non è immediatamente riducibile alle categorie conoscitive del soggetto¹²⁴.

Questa distinzione è simile alla contrapposizione kantiana tra fenomeno e noumeno, ma Windelband sottolinea che il fenomeno non è un semplice limite del conoscere bensì una forma di mediazione in cui la realtà si manifesta culturalmente e storicamente. L’impostazione kantiana riconosce, pertanto, ai fenomeni un ruolo attivo come costruzioni culturali che rivelano valori e significati. Windelband sottolinea che la realtà fenomenica è strutturata dalle categorie, ma che tali categorie sono storicamente e culturalmente condizionate. In tal modo, la *Wirklichkeit* non è immutabile, ma evolve con il progredire della conoscenza umana e del suo rapporto con il mondo.

Di qui Windelband può discutere il rapporto tra realtà e verità. La verità è considerata essa stessa un valore, non una semplice corrispondenza tra idea e realtà. La *Geltung* viene introdotta a questo punto del discorso come un criterio che collega il vero non al mero fatto, ma alla sua significatività epistemica e culturale.

Nel discutere su una considerazione filosofica del concetto di realtà Windelband insiste su una differenziazione tra positivismo, che riduce la realtà a ciò che è empiricamente verificabile, negando l’importanza di principi trascendentali o normativi, e metafisica critica: che tenta di riconoscere l’inevitabile struttura categoriale del pensiero umano, senza cadere nel dogmatismo. Questa seconda tendenza si delinea integrando il concetto di realtà con quello di valore, ciò equivale a dire che la realtà è concepita come un campo dove i valori emergono attraverso la cultura e le strutture della conoscenza umana. La *Wirklichkeit* è intrinsecamente intrecciata con le valutazioni etiche, estetiche e religiose che la configurano. Windelband sostiene infatti che la realtà fenomenica non è solo un dato empirico, ma il luogo in cui si incontrano e si scontrano i valori e le norme.

¹²³ Windelband 1920 [1914], 29-30.

¹²⁴ Windelband 1920 [1914], 31-32. Si nota qui una significativa variazione rispetto allo scritto del 1877 sulla cosa-in-sé.

Nella classificazione proposta nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband distingue i problemi filosofici in due gruppi fondamentali: teoretici e assiologici¹²⁵. I problemi teoretici comprendono poi i problemi ontologici, che riguardano la natura dell'essere e l'essenza delle cose, cercando di determinare ciò che esiste in senso fondamentale, e i problemi epistemologici concernenti la natura e i limiti della conoscenza umana, ossia come conosciamo e quali sono le condizioni per la possibilità della conoscenza. I problemi assiologici, invece, indagano la natura dei valori, riflettendo sul significato del bene, del giusto e del bello, e su come questi valori possano essere integrati nella vita pratica e teorica dell'uomo¹²⁶. La filosofia è difatti un'indagine su questioni teoretiche e pratiche, che segue la divisione kantiana della filosofia in teoretica e pratica, basandosi sui concetti della natura e della libertà. È evidente che nella dicotomia dell'*Einleitung in die Philosophie*, tra *Wissensfragen* e *Wertfragen*, le prime pertengono alla legislazione dell'intelletto e le seconde a quella della ragione. Un problema centrale è quello di includere tanto il processo conoscitivo quanto la relazione ai valori in un quadro coerente¹²⁷. La dimensione assiologica, in particolare, ha un ruolo centrale nel pensiero di Windelband. I valori non possono essere considerati per nulla la generalizzazione di semplici fatti empirici, ma richiedono una riflessione autonoma di ordine morale. La riflessione sull'assiologia, come emerge dall'analisi del pensiero di Windelband, si articola attorno a due nuclei centrali: la teleologia implicita nei valori e il riferimento a un modello normativo universale, il *Normalbewusstsein*.

La teleologia è centrale nel discorso sul valore poiché ogni atto valutativo implica non solo una risposta emotiva o volontaria, ma una direzione normativa che trascende l'immediatezza psicologica. Come sottolinea Windelband, «la valorialità [*Werthhaftigkeit*] [...] non appartiene mai all'oggetto come proprietà per se stesso, ma sempre e solo in relazione a una coscienza valutativa»¹²⁸. Tuttavia, questa relazione non si esaurisce nella soggettività individuale o nelle pratiche collettive di una cultura, ma aspira a una dimensione di validità universale.

¹²⁵ Nei prolegomeni del testo (in particolare Windelband 1920 [1914], 20-24) Windelband affronta la distinzione tra problemi teorici (*Wissensfragen*) e problemi pratici o assiologici (*Wertfragen*), sottolineando che essi si legano alla natura della filosofia quale *scienza della visione del mondo*, che deve soddisfare due bisogni fondamentali ossia quello teorico di fornire una conoscenza sistematica, sicura e possibilmente conclusiva e quello pratico, di offrire convinzioni interiori che diano sostegno alla vita. La filosofia unisce così «saggezza del mondo» (teoria) e «saggezza della vita» (pratica). Il conoscere (teoria) e il volere (pratica) sono aspetti inseparabili dell'esperienza umana, dato che le conoscenze si trasformano in valutazioni e motivazioni, mentre le valutazioni influenzano la direzione del conoscere. Si distinguono metodologicamente su questa base i problemi teorici, che riguardano l'essere, la conoscenza e la realtà (es. ontologia, causalità, verità) e i problemi assiologici, i quali concernono i valori etici, estetici e religiosi, legati alla volontà e alle valutazioni. I problemi più elevati della filosofia emergono dal rapporto tra essere e valore, culminando nelle questioni religiose, che uniscono la riflessione sull'esistenza e sul significato ultimo dei valori.

¹²⁶ Windelband 1920 [1914], 23.

¹²⁷ Windelband 1920 [1914], 23.

¹²⁸ Windelband 1920 [1914], 254.

È qui che entra in gioco, nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, il concetto di *Normalbewusstsein* (coscienza normale), inteso come un modello ideale e normativo attraverso cui le differenze tra le valutazioni individuali e culturali trovano una forma di armonizzazione superiore. Windelband spiega che, così come nella teoria della conoscenza il *Ding-an-sich* di Kant si rapporta a una «coscienza in generale» (*Bewußtsein überhaupt*), allo stesso modo nella filosofia dei valori il *Wert-an-sich* richiede un *Normalbewusstsein* per superare la relatività delle valutazioni. Poiché i valori esistono solo in relazione a una coscienza valutante, il valore in sé (*Wert-an-sich*) rimanda necessariamente a questa coscienza normale come sua correlazione imprescindibile.

Come Windelband rimarca anche nell'*Einleitung in die Philosophie*, la coscienza normale, tuttavia, non è un'entità metafisica, ma un postulato regolativo, una struttura ideale che riflette l'idea di un ordine razionale superiore che attraversa e organizza le esperienze valutative, una struttura ideale che emerge dalla necessità di trascendere la relatività dei giudizi individuali e culturali. Questo richiama la teleologia insita nei valori, poiché essa esprime una tendenza verso una ragione universale che ordina il mondo delle valutazioni, analogamente a come l'ordine della conoscenza si riflette in una verità universale. Windelband afferma che tale coscienza normale può essere pensata «come il correlato di un'idea di verità assoluta, che si realizza in modo analogo alla verità nella conoscenza. L'idea di ordine razionale superiore si fonda sulla convinzione che la ragione, intrinsecamente normativa, non si limita a descrivere il mondo, ma lo struttura. Per lui l'assoluto del valore è pensabile solo in relazione a un ideale universale, un correlato che ordina le esperienze.

La necessità dell'ordine non deriva da un'imposizione dall'alto, ma dalla *naturna relationale* della ragione. Ma perché la ragione deve necessariamente introdurre ordine? Non è ovvio che una tale struttura debba essere necessaria; piuttosto, essa sembra dipendere da un atto di fede nella razionalità come fondamento dell'esperienza, sia teoretica sia pratica. Essa opera sempre all'interno di un contesto in cui le esperienze, i valori e le conoscenze si rispecchiano e si validano reciprocamente. Come Hegel avrebbe potuto dire, la necessità è il reale compreso: ciò che appare come necessario nella ragione è l'espressione della sua relazione intrinseca con il mondo. I valori non sono semplici risposte emotive o risultati di bisogni soddisfatti, come ipotizzano le teorie psicologistiche o utilitaristiche. Essi implicano invece una teleologia interna che collega il singolo atto di valutazione a un quadro universale di senso, fondato sull'idea di una «ragione superiore» (*absolute Vernunft*). In questa prospettiva, la filosofia si pone come il tentativo di articolare una «sintesi ultima tra la realtà e i valori» ossia la questione della sintesi finale del mondo [*die Frage der höchsten Welteinheit*]¹²⁹, un'impresa che culmina, secondo Windelband, nei problemi della religione e nella nozione di divinità come culmine della teleologia del valore. L'idea di divinità è, in questo senso, il simbolo di una ragione che aspira a comprendere e giustificare il reale, un afflato etico.

¹²⁹ Windelband 1920 [1914], 257.

La filosofia procede attraverso una “continuità critica immanente”, un processo in cui ogni nuova generazione ripensa e rielabora in modo critico i problemi del passato, cercando di superarli, e nello sforzo di risolverli porta avanti l'autocomprensione che l'umanità ha di essi. Com'egli scrive nell'intervento dedicato alla storia della filosofia nella *Festschrift* per Fischer:

Così lo “spirito oggettivo”, lo sviluppo storico della ragione della specie umana, è il regno intermedio tra la vita dell'anima necessaria per natura e la verità eterna della ragione pura che deve entrare in essa. Ecco perché la storia, in quanto organon della filosofia, è dunque questo “spirito oggettivo”, cioè l'intero fatto della vita storica dell'umanità, che costituisce il materiale empirico su cui si sviluppa in filosofia la riflessione sulla pura verità della ragione¹³⁰.

Il regno spirituale è come il “regno intermedio” tra la necessità naturale della vita psichica e la verità eterna della ragione pura [*das Zwischenreich zwischen dem naturnotwendigen Seelenleben und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft*]¹³¹. Questo regno è il campo in cui si manifesta il progressivo articolarsi della *Gattungsvernunft* della specie umana. Questo “spirito oggettivo” fornisce il materiale empirico attraverso cui la filosofia si confronta con la verità pura.

Nei *Prolegomena* dell'*Einleitung in die Philosophie* Windelband avvia la sua riflessione con la consapevolezza che la filosofia nasce da un bisogno metafisico universale¹³². Questo bisogno non è meramente speculativo, ma è radicato nella natura umana. Egli lo definisce come il desiderio di una *Weltanschauung*, ossia di una visione globale e coerente del mondo, necessaria sia per orientarsi esistenzialmente sia per affrontare i problemi pratici. Per tale ragione la filosofia non è semplicemente una disciplina astratta, ma un'attività radicata nell'esistenza umana e nel suo bisogno di senso.

L'uomo non può accontentarsi di una vita puramente empirica: egli cerca sempre di trascendere il particolare per scoprire i principi generali che danno senso alla realtà. La filosofia ha infatti una doppia funzione: spiegare la realtà (aspetto teoretico) e guidare l'azione (aspetto pratico). L'unità tra questi due aspetti è cruciale per Windelband, che rigetta qualsiasi separazione tra il pensiero puro e la vita concreta.

Il pensiero filosofico sorge proprio dove l'esperienza umana incontra contraddizioni apparentemente insanabili. In un certo senso, le antinomie sono il motore del pensiero, esse sono conflitti che emergono nel pensiero umano quando si tenta di risolvere problemi fondamentali come la libertà e il determinismo, il finito e l'infinito, l'essere e il nulla. Compito della filosofia non è eliminare le antinomie ma chiarificarle, mostrando come esse derivino dalla struttura stessa del pensiero.

¹³⁰ Windelband 1907a, Liebmann et al. 1907 [1904], 540.

¹³¹ Windelband 1907a, Liebmann et al. 1907 [1904], 540.

¹³² Windelband 1920 [1914], 1-3. Già nello scritto del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo*, Windelband aveva compiuto un'analisi del bisogno di *Weltanschauung* che andava diffondendosi, sul piano *kulturgeschichtlich* tra la giovane generazione («È la fame di visione del mondo che ha afferrato la nostra giovane generazione», Windelband 2023, 406).

Su questo compito si plasma anche il metodo filosofico, che combina tre dimensioni fondamentali: storica, sistematica e critica. La filosofia non può essere compresa senza la sua storia, poiché ogni problema filosofico è storicamente situato, tuttavia, critica un approccio meramente storicista che si limita a descrivere lo sviluppo cronologico delle idee senza tentare di comprenderne il significato universale. Al pari del lato storico, Windelband rivendica la necessità di un approccio sistematico, che organizzi le conoscenze in un quadro coerente, pur dovendo questo sistema lasciare spazio al confronto con la realtà mutevole. L'elemento unificante tra storia e sistema è la critica. La filosofia deve continuamente interrogare i suoi stessi presupposti. Windelband paragona la filosofia a un processo di auto-consapevolezza: essa non solo riflette sul mondo, ma si interroga anche sui propri metodi e criteri. Questo esame critico è ciò che precisamente distingue la filosofia dalle scienze particolari, che tendono a prendere le loro basi come ovvie.

In questo contesto, lo Spirito oggettivo rappresenta lo sviluppo collettivo della ragione umana e il processo storico attraverso il quale l'umanità ripensa e rielabora continuamente le proprie idee. Se nel "giovane" *Was ist Philosophie?* Windelband distingue la filosofia da una semplice *Weltanschauung*, sottolineando che la filosofia implica una riflessione critica, laddove una visione del mondo si costruisce a partire da un contesto storico, culturale o personale, negli scritti successivi egli riconosce che la filosofia, pur mantenendo il perno nella sua funzione critica, non può evitare di essere essa stessa una forma di *Weltanschauung*. Si noti tuttavia che anche in seguito a questo ammorbidimento della sua posizione, quando egli avvicina la filosofia a una *Weltanschauung*, non intende dichiararne la natura di visione soggettiva, o dogmatica, del mondo. Al contrario, egli resta fermo sul punto che la filosofia resta una riflessione critica, ma, coerentemente al suo progetto di allargare l'analisi storica alla filosofia critica, aggiunge che questa riflessione deve necessariamente confrontarsi con il problema della totalità dell'esperienza umana e del senso dell'esistenza.

La filosofia, in quanto non è semplicemente *Erkenntnistheorie*, né è al contrario una visione soggettivistica, è una *Weltanschauung* perché aspira a un livello superiore di universalità, integrando il criticismo al di fuori del suo terreno tradizionale, per giungere a una comprensione più ampia del mondo e della vita. Si comprende allora che già nel 1882, anno di *Was ist Philosophie?*, il punto centrale della critica di Windelband non era l'idea di *Weltanschauung* in sé, ma un modo di interpretarla quale semplice strumento di interpretazione culturale e storica, che svuota la filosofia della sua aspirazione critica e universalistica.

Queste considerazioni innervano il concetto di *Problemsgeschichte*, in cui i principali problemi filosofici si ripresentano in forme diverse nel corso del tempo. La *Problemsgeschichte* non nega che ogni epoca abbia le sue peculiarità e le sue *Weltanschauungen*, ma le considera come manifestazioni particolari di problemi più profondi e ricorrenti. Ad esempio, il problema della conoscenza è stato affrontato in modi diversi da Platone, Kant e i filosofi contemporanei, ma la questione centrale – come possiamo conoscere il mondo? – rimane la stessa. Questo orientamento consente di superare sia il relativismo di Dilthey sia la tendenza di Hegel a considerare la storia

della filosofia come un processo necessario che culmina nell'Assoluto. Per Windelband, i problemi filosofici sono universali, ma le loro risposte non sono già presenti *in nuce* e *ab origine*. Ribadendo: la critica alla *Weltanschauung* diltheyana non è un rifiuto della storicità, ma un tentativo di difendere la funzione critica e universale della filosofia.

C'è sempre uno scarto nel rapporto tra la realtà empirica, con tutte le sue imperfezioni e contraddizioni, e gli ideali o valori che la filosofia tenta di comprendere e articolare. La filosofia, secondo Windelband, opera come mediatrice tra ciò che è (la realtà fattuale) e ciò che dovrebbe essere (gli ideali di verità, bellezza e moralità). Questo conflitto non è accidentale, ma costituisce il nucleo stesso dell'impresa filosofica: ogni tentativo di comprendere la realtà porta inevitabilmente a confrontarsi con il continuo emergere nel nuovo nella storia.

Windelband sottolinea che questa tensione attraversa l'intera storia della filosofia, poiché il pensiero filosofico è un processo continuo di revisione critica delle proprie premesse. La filosofia non si limita a descrivere il mondo così com'è, ma si sforza di trascendere il dato per interrogare le condizioni della sua possibilità e le finalità che esso implica. Questo movimento riflette non solo l'adattamento delle idee al progresso della conoscenza, ma anche il tentativo di superare le contraddizioni storiche che emergono nel dialogo tra realtà e ideali.

Come già visto, la filosofia della storia, che emerge dalla postuma *Geschichtsphilosophie*, descrive l'approssimarsi dell'umanità verso un'unificazione progressiva. La storia della filosofia, concepita come *Problemsgeschichte*, risponde a questa stessa esigenza di unificazione. L'umanità, infatti, si perfeziona progressivamente nell'analisi dei problemi filosofici, essendo questo perfezionamento storico inteso in senso morale.

Windelband si confronta con la prospettiva hegeliana anche nell'*Einleitung in die Philosophie* e riconosce il valore della considerazione della storia della filosofia come strumento imprescindibile per cogliere l'evoluzione del pensiero umano. A Windelband non fa problema l'idea, propria di Hegel, che ogni sistema filosofico, nonostante il suo carattere parziale, contribuisce al progresso dello Spirito universale. Egli, invece, non accetta il determinismo storico hegeliano che riduce a suo avviso la storia a mera necessità logica. Windelband insiste sulla necessità di preservare l'autonomia della logica rispetto alla storia, sottolineando come i principi filosofici debbano mantenere una validità universale¹³³.

Per Windelband, la logica è una riflessione prescrittiva, una struttura trascendentale che guida il pensiero umano e costituisce la base per affrontare i problemi filosofici. Ogni epoca affronta problemi specifici radicati nella sua particolare condizione storica, ma la validità delle soluzioni filosofiche trascende tali contingenze. Questa visione della logica è parte di una più ampia concezione della filosofia come scienza dei valori. Per Windelband, la storia è il luogo privilegiato in cui emergono i grandi valori che orientano il pensiero umano: verità, bellezza e moralità. Questi

¹³³ Vd. l'introduzione al §13 *Der Wert*, Windelband 1920 [1914], 246-257.

valori non sono semplici prodotti della storia, ma si manifestano attraverso di essa come principi universali. Egli rifiuta l'idea che la filosofia debba trovare la verità esclusivamente nella storia, vedendo invece quest'ultima come un mezzo per accedere a valori che trascendono ogni contingenza temporale¹³⁴. Questo lo conduce a criticare il rischio dello storicismo, che potrebbe confinare la filosofia al semplice racconto cronologico. Una filosofia così intesa sarebbe priva della capacità di costruire sistemi di pensiero universali. Essa deve utilizzare invece la storia per chiarire i concetti fondamentali e le strutture del pensiero, riorganizzando i problemi storici in una visione coerente, senza limitarsi alla registrazione sequenziale delle idee. La filosofia non si limita alla conoscenza, ma si configura come una disciplina fondamentale per l'esistenza umana, volta a indagare le necessità logiche ed esistenziali che regolano la realtà. Egli distingue tra necessità logiche, derivanti dalla struttura del pensiero umano, e necessità esistenziali, che si riferiscono a valori, scopi e significati della vita. La filosofia emerge in situazioni di crisi, quando le premesse ordinarie della conoscenza e dell'esistenza vengono messe in discussione. Tali crisi non sono distruttive, ma generative, in quanto stimolano la chiarificazione dei fondamenti e l'elaborazione di nuove prospettive.

Windelband sottolinea il valore intrinseco della filosofia nella sua capacità di affrontare le questioni ultime. Essa non fornisce risposte definitive, ma aiuta a riformulare le domande fondamentali in modo più chiaro e rigoroso. Egli descrive la filosofia come un processo continuo di esplorazione e revisione, orientato non all'accumulo di risposte definitive, ma al progresso nella comprensione dei problemi. Questo progresso è alimentato dalla tensione tra la specificità storica delle domande e l'universalità delle risposte che la filosofia cerca di formulare¹³⁵.

In contrasto con Hegel, Windelband concepisce i valori non come momenti dello Spirito, ma come principi normativi autonomi e indipendenti dal divenire storico. Attraverso il suo approccio storico-critico, egli ridefinisce la storia della filosofia come una componente essenziale del pensiero filosofico, capace di coniugare storicità e validità universale. L'idealismo teleologico di Windelband – o criticismo teleologico, per usare la sua definizione – trova pertanto un perno coerente nella sua teoria della storiografia nella nozione di *Problemgeschichte*. Che la storia dei problemi interpreti la filosofia come un'autocomprensione in costante perfezionamento, dimostra il modo in cui Windelband cuce insieme speculazione teoretica e storia. Come egli scrive nella *Geschichte der Philosophie*, «la storia della filosofia è il processo mediante il quale l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo e la sua valutazione della vita»¹³⁶. La filosofia deve costantemente confrontarsi con i problemi del passato:

Il meraviglioso nella storia della filosofia è per l'appunto questo; che, attraverso tanti smarrimenti individuali e generali, la filosofia è riuscita a gettare nel complesso, le basi

¹³⁴ Cfr. Windelband 1920 [1914], 9.

¹³⁵ Windelband 1920 [1914], 12.

¹³⁶ Windelband 1937 [1892], I 19.

di una concezione del mondo e di una valutazione della vita, universale; il che costituisce appunto il significato scientifico del suo sviluppo. Perciò la storia della filosofia è l'organo per eccellenza della filosofia medesima; è un elemento costitutivo essenziale del suo sistema; non solo assai più, ma anche assai diversamente che da quanto accadde per la storia delle altre scienze. Poiché essa, nella sua totalità, rappresenta il più vasto e il più serrato sviluppo dei problemi della filosofia medesima¹³⁷.

I diversi momenti della storia del pensiero contribuiscono alla costruzione di una comprensione sempre più approfondita e articolata dei problemi filosofici verso quel *Probleme zu lösen* già ribadito da Fischer¹³⁸. Interpreti esterni agli schemi neokantiani quali Ueberweg ed Ernst Troeltsch, hanno evidenziato che Windelband ha una concezione di “fine senza storia”, un teleologismo senza *telos* finale, che innerva il suo intero pensiero¹³⁹. Ricollegandoci ad alcune considerazioni metodologiche che svolgevamo in apertura del terzo capitolo, proprio nei primi paragrafi della *Geschichte der Philosophie*, Windelband enfatizza l'importanza della “continuità storica” nella comprensione della filosofia. Ogni fase del pensiero filosofico rappresenta un tentativo di risolvere problemi emersi nel contesto storico precedente. Si badi ancora che il progresso filosofico non avviene in modo lineare, ma attraverso una serie di rielaborazioni e rivalutazioni critiche delle questioni fondamentali. Ogni nuova generazione si trova così a distruggere, ripensare, criticare e costruire su quanto costruito dalle precedenti, cercando di migliorare la comprensione degli stessi problemi. Il contributo di ogni momento storico del pensiero non aggiunge quindi in modo quantitativo conoscenza, ma incarna una modificazione qualitativa. La storia è un contributo allo sforzo dell'umanità di comprendere se stessa¹⁴⁰.

Portando l'argomentazione su un piano più culturalistico, *Über die Lage und Aufgabe der Philosophie* (1907), presenta l'idea che «la ricerca storica ottiene anche il carattere scientifico di una conoscenza generale, a differenza dalle scienze della natura, soltanto perché noi consideriamo la storia come il progressivo inveramento dei valori razionali, che noi riteniamo il processo della cultura»¹⁴¹. La scienza storica, definita qui “una teoria critica dei valori culturali”, deve ottenere il proprio contenuto dallo sviluppo vivente della storia concreta, luogo della realizzazione delle passioni e degli interessi umani¹⁴², e pertanto “organon” della filosofia.

¹³⁷ Windelband 1937 [1892], I 25. Cfr. Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907 [1904], 529 e sgg.

¹³⁸ Infra, 67.

¹³⁹ Bonito Oliva 1990, 85-86.

¹⁴⁰ Una tale concezione della storiografia è possibile solo se si assume una concezione della cultura come epifenomeno di un'eterna crisi, di una critica della ragione e delle sue possibilità: rivela l'essenza della filosofia non ciò che pensiamo, ma come ripensiamo ciò che fu pensato. La storia della filosofia, estremizzando, diventa per così dire una fenomenologia dell'errore necessario: ogni sistema, pur fallendo, costringe lo Spirito (per usare la terminologia idealistica) a ripensarsi, rendendo visibile l'aporia che lo costituisce ineluttabilmente.

¹⁴¹ Windelband 1907c, 283-284.

¹⁴² Windelband 1907c, 284. L'espressione ritorna pressoché identica nel saggio su *Die Erneuerung des Hegelianismus* (Windelband 1910a, 250, trad. it. Windelband 2023, 409), e attraversa tutta la *Lezione di guerra* (in particolare Windelband 1990 [1916], 103).

In questo saggio egli afferma che:

Ma la filosofia, che manca di tale continuità nel suo movimento storico, è determinata dall'intero stato della vita spirituale del suo tempo, e quindi dipende da esse in misura molto maggiore rispetto alle altre scienze. Questo, naturalmente, è connesso con il fatto che non ci si aspetta che la filosofia fornisca una visione di una singola area della realtà, ma piuttosto che svolga un lavoro intellettuale che si suppone che essa fornisca una visione del mondo e una visione della vita su basi scientifiche¹⁴³.

La concezione della filosofia come riflessione critica sui principi unificanti del vissuto culturale assegna a questa disciplina un ruolo fondamentale, che trascende i confini della conoscenza teorica o delle singole scienze. La filosofia, afferma Windelband, non può infatti limitarsi a un'analisi settoriale, ma deve invece impegnarsi in una comprensione sistematica dei motivi più profondi che strutturano l'intero tessuto culturale. Essa è chiamata a riflettere sulle determinazioni ultime del contenuto morale e sociale, estetico e religioso del proprio tempo, e a coglierne l'unità di principio in una forma concettuale capace di rendere conto della complessità del reale¹⁴⁴.

L'eredità kantiana nel neokantismo è mediata dall'interpretazione di Kuno Fischer. Sviluppatosi prevalentemente come teoria della conoscenza, esso trovava un terreno comune non solo tra i naturalisti, ma anche tra i teologi, grazie alla possibilità di affrontare i grandi problemi della concezione del mondo in modo "problematico", senza avanzare pretese dogmatiche. In questo contesto, l'autorità di Schopenhauer, influente già per lo stesso Fischer, assume un ruolo importante: il filosofo aveva già riletto la dottrina kantiana adottando un approccio critico, enfatizzando l'afflato contenuto nella questione del noumeno e del suo valore epistemico¹⁴⁵.

Un semplice ritorno a Kant è tuttavia insufficiente. Si evidenzia la necessità di ripartire da Kant per proseguire lungo il percorso tracciato dai suoi grandi successori, in particolare Fichte, Schelling e Hegel. In questa prospettiva, Windelband interpreta il rinnovato interesse per l'idealismo post-kantiano come un tentativo di riformulare i contrasti filosofici del XIX secolo alla luce delle nuove esigenze culturali. Sebbene la filosofia romantica abbia apportato contributi significativi, soprattutto nel campo estetico e simbolico, è nello hegelismo che Windelband vede la più potente sintesi storica e culturale. L'insegnamento hegeliano considera con la sua profonda concezione storica, – scrive Windelband in questo saggio del 1907 – l'insieme dei valori culturali come una "unità spirituale", capace di integrare i molteplici aspetti della vita culturale in un sistema coerente di significati¹⁴⁶.

Cerchiamo di definire meglio la cornice teorica in cui Windelband istituisce le basi per un tale recupero della filosofia idealistica, e hegeliana: egli osserva nel medesimo scritto che la critica della conoscenza deve affrontare il compito primordiale

¹⁴³ Windelband 1907c, 267-268.

¹⁴⁴ Windelband 1907c, 268.

¹⁴⁵ Windelband 1907c, 272.

¹⁴⁶ Windelband 1907c, 273.

di determinare i principi che regolano la selezione e la connessione concettuale nella formazione scientifica. Questo processo, tuttavia, non è un mero esercizio descrittivo, ma una creazione attiva: egli mostra che ogni scienza crea i suoi oggetti di studio attraverso l'elaborazione concettuale¹⁴⁷. Per Windelband, lo hegelismo non si limita a una dialettica sistematica, ma si configura come una filosofia capace di comprendere il processo attraverso cui il pensiero umano ordina, seleziona e riorganizza la realtà secondo principi di valore. La filosofia si costituisce pertanto come riflessione non solo sulle condizioni trascendentali del sapere, ma anche sui criteri attraverso cui i valori culturali vengono integrati in un sistema unitario. Windelband esalta la *sachliche Wahrheit* (verità oggettiva) dello hegelismo, ossia la capacità di cogliere l'unità spirituale della cultura umana. Egli considera questa eredità una risposta cruciale alle sfide contemporanee, sostenendo che il compito della filosofia è quello di comprendere i valori ultimi che guidano l'evoluzione storica e culturale. La filosofia, conclude Windelband, non è semplicemente una scienza tra le altre, ma il luogo in cui l'umanità prende coscienza di sé e del proprio destino, costruendo un sistema concettuale capace di integrare conoscenza, morale, estetica e religione in una sintesi organica e storicamente fondata.

In una pagina di *Über die Lage und Aufgabe der Philosophie* di notevole profondità, sul rapporto tra filosofia, storia e scienze, egli pone al centro della speculazione la storia come luogo privilegiato per la comprensione del divenire umano e dei valori culturali:

La ricerca storica, a differenza delle scienze naturali, acquista dunque il carattere scientifico di una conoscenza universalmente valida solo considerando la storia come la progressiva realizzazione del valore della ragione, considerandola come processo della cultura¹⁴⁸.

Il carattere scientifico della conoscenza storica non può essere assimilato a quello delle scienze naturali. Mentre queste ultime si basano su leggi universali, la storia si distingue come un processo teleologico: una realizzazione progressiva dei valori della ragione (*fortschreitende Verwirklichung des Vernunftwerte*). Questa nozione implica un avanzamento dinamico che non è lineare, ma segnato da tensioni tra ideali normativi e la complessità della contingenza storica. La scelta del termine *Verwirklichung* (realizzazione) è cruciale, poiché enfatizza la dimensione pratica e conflittuale di questa concretizzazione.

Ponendo al centro la conoscenza universalmente valida, Windelband si contrappone alla visione positivista che riduce la storia a un accumulo di dati oggettivi. Egli innalza la storia a un veicolo di valori razionali, definendola un movimento dialettico, aperto e non predeterminato. Il contrasto con le scienze naturali si manifesta nella loro aspirazione a un'astrazione generalizzante, mentre la storia si fonda sulla trasformazione conflittuale dei fenomeni particolari, riconoscendoli come par-

¹⁴⁷ Windelband 1907c, 281.

¹⁴⁸ Windelband 1907c, 282.

te integrante di un processo di attualizzazione della razionalità umana. La storia, in quanto *Prozeß der Kultur*, è descritta come l'arena in cui i valori spirituali emergono e si realizzano. Il termine *Prozeß* suggerisce una dinamica aperta, diversa dalla rigidità di un sistema chiuso. Questa concezione è influenzata dall'eredità idealistica, ma la supera, reinterpretando la dialettica come un movimento plasmato dal *Kampf und Not* (conflitto e necessità). Tali termini descrivono il carattere tragico e creativo della storia: una lotta incessante che arriva a mettere alla prova i fondamenti della razionalità e della cultura. La storia si configura come un processo agonistico, in cui la cultura non è un dato statico, ma una conquista continua ottenuta attraverso conflitti. Parallelamente il *Not* sottolinea come il progresso sia il risultato di un continuo negoziato tra ideali e realtà.

Windelband ridefinisce il rapporto tra filosofia e storia, assegnando a quest'ultima il ruolo di organon, uno strumento analitico ed euristico paragonabile a quello che la natura ha rappresentato per la scienza moderna: «Così la storia deve diventare per noi altrettanto un organon della filosofia quanto lo è stato in passato la ricerca sulla natura»¹⁴⁹. La filosofia deve confrontarsi con la storia non come semplice accumulazione di eventi, ma come ambito in cui il particolare assume valore universale attraverso la sua integrazione in un processo culturale più ampio. Il richiamo alla metafora della storia come *organon* per rinvenire i valori nelle loro realizzazioni può essere interpretato in due direzioni: da un lato, come cassetta per gli attrezzi per interpretare il passato; dall'altro, come guida pedagogica per l'azione futura. La storia è una fonte di autoriflessione per la filosofia stessa, che in essa trova il terreno per interrogarsi sul senso del proprio operare e sulla direzione per realizzare i valori. Come Windelband afferma: «solo in quanto essere storico l'uomo si innalza nel mondo dei valori spirituali [*nur als historisches Wesen reicht der Mensch in die Welt der geistigen Werte hinauf*]»¹⁵⁰.

Questo passaggio introduce una prospettiva ontologica cruciale: l'essere umano, definito come *historisches Wesen* (essere storico), è simultaneamente prodotto e agente della storia. L'uso di *hinauf* suggerisce inoltre un movimento che trascende il dato contingente per accedere alla dimensione dei valori. Questi valori – morale, diritto, arte, religione – non sono meri prodotti storici, ma strutture normative che danno senso alla storia stessa, guidandola e giustificandola.

Il riferimento all'idealismo tedesco è molto presente in questi ragionamenti: Windelband riconosce la portata storica di quell'approccio, ma ne critica l'astrattismo. Il suo intento è riprendere quei principi, adattandoli alle esigenze contemporanee, in cui il vivo legame [*lebendige Zusammenhang*] tra filosofia e scienze particolari diventa un imperativo epistemico e pratico. La filosofia non può più rimanere isolata in una dimensione speculativa: deve dialogare con le scienze empiriche, integrandone i risultati senza rinunciare alla propria funzione normativa e sintetica. Egli sottolinea la necessità di una sintesi critica, che unisca filosofia e scienze particolari. La filosofia non è pertanto solo una scienza tra le altre, ma il luogo teorico deputato a

¹⁴⁹ Windelband 1907c, 284.

¹⁵⁰ Windelband 1907c, 284.

fornire al sapere umano strumenti sempre più adeguati al suo avvicinamento asintotico ai valori razionali. È chiaro che una siffatta intesa filosofia non può essere avulsa una comprensione profonda dei motivi delle scienze naturali, ma si rapporta a esse mantenendo la propria dimensione riflessiva.

4.3. *Filosofia della storia come metafisica pratica*

La riflessione di Windelband conduce la filosofia critica al suo limite speculativo quando giunge alle dicotomie tradizionali tra universale e particolare, tra contingente e necessario. Consapevole di questo, nei suoi ultimi lavori l'esame della filosofia post-kantiana è svolto con il fine di conciliare l'esigenza di una normatività razionale con la molteplicità irriducibile dei fenomeni storici.

È con tale orizzonte che Windelband pone come perno della sua *Kulturphilosophie* la concezione propria di Kant di un progresso nella storia verso il fine di un'unica umanità. Tale concezione, che in Kant riguarda l'orientamento dell'umanità verso la formazione di una società civile cosmopolitica, subisce tuttavia nell'esame di Windelband una traslazione di significato. Come afferma il testo della *Kriegsvorlesung* tenuta nel 1915, Windelband individua nella filosofia della storia kantiana una metafisica pratica¹⁵¹. Il fine a cui tende l'umanità in quanto genere è conforme a leggi che, a differenza di quanto sosteneva Kant, sono, in quanto teleologiche, diverse rispetto a quelle delle scienze naturali. In altre parole, per Windelband, la teleologia della storia è empirica: essa è cioè radicata nella cultura come ambito della concretizzazione dei valori razionali. Ciò significa che il progresso non è garantito da un principio trascendente, ma si manifesta attraverso il processo culturale, attraverso il quale l'incorporazione dei valori razionali avviene in modo contingente e storico.

Si può affermare che la filosofia della storia rappresenti l'anello di congiunzione della ragion pratica alla realtà. Per comprendere cosa si intende dire, differenziamo la filosofia della storia dalla teoria della società, quella che Windelband definisce *Sozialphilosophie* e sulla quale tiene corsi nel primo decennio del Novecento¹⁵². La teoria della società e la filosofia della storia giocano ruoli differenti: se la teoria della società illustra il compito di una comunità nella costruzione di una cultura che possa dirsi universale, la filosofia della storia mostra come l'evidenza teleologica dell'inveramento dei valori della ragione possa avere soltanto un carattere empirico-storico¹⁵³. La teleologia storica non è riducibile a un determinismo naturale, poiché è legata a valori razionali che non possono essere spiegati causalmente. Tuttavia, essa non è neanche interamente normativa, perché emerge da processi empirici che includono contraddizioni, conflitti e contingenze.

¹⁵¹ Windelband 1990 [1916], 58.

¹⁵² Nel *Nachlass* di Windelband a Heidelberg è conservata infatti una *Mitschrift* di Heinrich Rickert al corso di Windelband del 1908 sulla *Sozialphilosophie*.

¹⁵³ Chang 2012, 134-135.

4.4. Il significato del “fenomenalismo” di Windelband

Per quanto possa assumere aspetto multiforme, la tensione tra l'immanenza fenomenica e l'aspirazione trascendentale non è il segno distintivo della maturità filosofica di Windelband, ma un filo conduttore della sua opera. Attraversato da tensioni irrisolte e da dualismi, come quella tra la teleologia culturale e l'universalismo dei valori, il formalismo di Windelband si raccoglie alla fine in una “forma infranta”, come afferma il titolo di un contributo di Giovanni Morrone¹⁵⁴.

Con la stessa risolutezza con cui nel 1884, aveva risposto alle accuse di teleologismo metafisico mossegli da Ernst Laas, nel 1912 Windelband ribadisce e chiarisce il significato e il valore del suo fenomenalismo. In uno dei suoi ultimi scritti, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus*, del 1912, Windelband sviluppa una riflessione di carattere gnoseologico, che costituisce tuttavia un elemento da avere presente anche per giudicare la sua logica della storia. Per Windelband, avviene sovente un'errata identificazione tra fenomenalismo e relativismo, che deriva dalla riduzione della filosofia kantiana a mera teoria della conoscenza. Si tratta di un errore che ha a lungo dominato l'interpretazione della filosofia moderna. Egli sottolinea tuttavia che il fenomenalismo non si limita a descrivere l'apparenza soggettiva del reale, ma implica una dimensione normativa, in cui i fenomeni sono compresi come contenuti conoscitivi oggettivi, legati ai valori e alla cultura. Il fenomeno non è semplicemente ciò che appare, ma ciò che si pone come valido attraverso le strutture del pensiero e della cultura.

Windelband definisce la sua stessa teoria un fenomenalismo. Tale definizione è dirimente nella sua epistemologia di carattere idealistico-trascendentale e illumina un aspetto del legame con la *Kulturphilosophie*. Il fenomenalismo è inteso da Windelband non nel senso di una limitazione epistemologica, bensì quale condizione necessaria alla rivelazione dei valori e quindi alla costruzione di una filosofia della cultura per mezzo di una teleologia razionale. Tuttavia, questa visione, pur elegante e coerente nella sua struttura intrinseca, rivela fragilità, se valutata alla luce di un contesto epistemico e culturale più ampio.

Il fenomeno è concepito nelle poche pagine del 1912 come «il contenuto conoscitivo che, pur oggettivo, non costituisce un rispecchiamento dell'essente [*ein Erkenntnisinhalt, der zwar objektiv [...] nicht ein Abbild des Seienden ist*]»¹⁵⁵. Questa concezione riprende la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, ma aggiunge un paradigma etico: il fenomeno non è un riflesso parziale o distorto della realtà, bensì il luogo in cui la ragione si manifesta e in cui i valori trovano espressione concreta. Il fenomeno si eleva così da deficit conoscitivo a condizione necessaria per la cultura e la conoscenza. È nel mondo fenomenico che i valori, intesi come principi regolativi della ragione, si rivelano all'uomo e acquistano un significato storico e

¹⁵⁴ È questo il titolo di un'analisi della *Lezione di guerra* di Windelband (Morrone 2017d, in Rotili e Pignatelli 2017, 67-72).

¹⁵⁵ Windelband 1912b, 4.

pratico. Tuttavia, questa elevazione del fenomeno comporta una tensione irrisolta: se i valori sono regolativi e universali, come possono dipendere da condizioni fenomeniche storicamente situate?

La prospettiva gnoseologica di questo scritto contiene, inoltre, una sussunzione del realismo ingenuo. Quest'ultimo, per Windelband, presuppone erroneamente che il fenomeno sia un'immagine diretta della realtà, ignorando la mediazione epistemica operata dal soggetto conoscente. Il fenomenalismo integra, invece, in una prospettiva più ampia il presupposto del realismo ingenuo. Esso rappresenta un momento iniziale, in cui il soggetto, pur senza consapevolezza critica, coglie nel fenomeno un primo senso di oggettività. In questa prospettiva, il realismo ingenuo è una forma embrionale di fenomenalismo, da cui si evolve una comprensione più complessa e mediata del fenomeno come costruzione conoscitiva.

Un nuovo confronto con il paradigma di Hegel e Gentile permette di comprendere meglio le peculiarità e i limiti della posizione di Windelband, oltre a definire le distanze che Windelband mantiene ferme ancora nel 1912 rispetto a queste posizioni. Per Hegel, il fenomeno non è separato dalla realtà: esso è il processo stesso attraverso cui la realtà si manifesta e diventa razionale. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, il fenomeno è il divenire dello Spirito, che attraverso il conflitto e la contraddizione raggiunge la sintesi finale. Windelband, al contrario, conserva la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Questa separazione impedisce al fenomenalismo di Windelband di abbracciare una concezione più integrale del reale, lasciando la realtà ultima inaccessibile.

Gentile dissolve con il suo attualismo ancora più radicalmente ogni distinzione tra fenomeno e realtà, riducendo tutto all'atto puro del pensiero. In Gentile, la realtà è pensiero in atto: non esiste un noumeno al di là del fenomeno, né un fenomeno che non sia prodotto dall'attività del soggetto. Windelband rifiuta questa radicalizzazione: per lui, il fenomeno non è creato dal soggetto, ma emerge dall'interazione tra soggetto e oggetto, mantenendo una relazione problematica con una realtà che resta in parte indipendente. Tuttavia, questa posizione lo espone a una critica: il suo fenomenalismo, pur evitando l'assorbimento totalizzante di Gentile, non riesce a spiegare pienamente il rapporto tra fenomeno e noumeno, lasciando irrisolta la questione dell'esistenza reale.

Occorre ora vedere come questo macchinario teorico entri nell'analisi della filosofia della cultura.

5. Verso Hegel? Filosofia della cultura e storia della cultura

All'interno del pensiero di Windelband il progetto di costruzione di una teoria della cultura è riscontrabile nella struttura a "problemi filosofici" (teoretici, ossia ontici, genetici o noetici, e assiologici, ossia etici, estetici o religiosi) della *Einleitung in die Philosophie* del 1914. Il paragrafo §16 dell'*Einleitung* è dedicato alla storia e chiude, in maniera significativa, il capitolo 2.1, riguardante i problemi etici, impli-

cando che per Windelband la storia è il massimo problema etico. Qui è visibile in forma chiara l'ancoraggio tra la storia della filosofia, – intesa come storia razionale dei tentativi empirici dell'umanità di risolvere i problemi filosofici – e la teoria dei valori sovraempirici e sovrastorici, ai quali la storia umana tende. Windelband chiarisce che la storiografia empirica e la storia degli accadimenti [*Geschehen*] possono avere valore soltanto nella misura in cui «le valutazioni effettive siano giustificate in tali ordini superiori, che vanno oltre le connessioni empiriche della vita umana»¹⁵⁶. Il legame tra l'elemento *kulturphilosophisch* e quello storico-filosofico era stato già il cuore del ragionamento windelbandiano nel contributo alla *Festschrift* per Kuno Fischer. In questo scritto Windelband aveva sostenuto che «l'oggetto della filosofia non è qualcosa come la 'ragione umana' sviluppata in relazione empirica allo sviluppo psichico della specie homo sapiens, bensì è la ragione nella sua determinazione sovraempirica, universalmente valida – la ragione del mondo [*Weltvernunft*]]»¹⁵⁷. Windelband sostiene inoltre che «è irrilevante per il fine filosofico della storia della filosofia un saggio sul profilo personale dei pensatori»¹⁵⁸, che invece era proprio dello stesso Fischer per un verso, o dello storicismo diltheyano dall'altro.

La proposta *kulturphilosophisch* di Windelband si rinviene nella connessione tra sapere scientifico e cultura complessiva di un popolo, di un'epoca, ricostruiti oltre le divisioni rigide tra le forme del sapere¹⁵⁹. La storia non procede verso una meta finale garantita; piuttosto, è una serie di momenti in cui la ragione tenta di comprendersi, di darsi delle regole, e di realizzare valori culturali. Questa contingenza e apertura rappresentano un aspetto umanistico della filosofia di Windelband, che può essere reinterpretato come un tentativo di salvare l'aspirazione alla libertà e alla razionalità, priva però del compimento necessario proprio di Hegel. La ragione diventa quindi protagonista, per usare un'espressione di Richard Kroner, di una *Selbstverwirklichung*¹⁶⁰. Negli ultimi anni della sua vita, si è concentrato sempre più sulla filosofia della storia, una direzione verso la sua idea che la storia della filosofia non sia una

¹⁵⁶ Windelband 1920 [1914], 337.

¹⁵⁷ Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907, 537.

¹⁵⁸ Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907, 546-47.

¹⁵⁹ «La dimensione storica non rappresenta in realtà un elemento marginale della riflessione più propriamente teoretica, al contrario la storia della filosofia, intesa come storia di problemi, è l'organo stesso della filosofia. Dall'esigenza di un approccio insieme sistematico o storico muove l'itinerario windelbandiano» (Bonito Oliva 1990, 17). E ancora «Windelband, però, richiama ad una riflessione sul metodo nella misura in cui la rigosità del metodo garantiva il pensiero nel suo riferimento alla verità, ma non delimita la filosofia nella metodologia là dove pone l'accento sul valore strumentale della metodologia rispetto alla complessità del pensiero filosofico» (Bonito Oliva 1990, 18). Ruge 1916 parla di una sostanziale indifferenza degli allievi di Windelband a questo lato della lezione del maestro, ma tale considerazione va almeno mitigata: allievi di Windelband che proveranno a tenere insieme i due corni dell'opera ci saranno. Uno su tutti: Richard Kroner.

¹⁶⁰ Kroner 1928 intende con questa espressione comprendere la cultura in sé: il suo significato, la sua struttura e il perché di quella struttura. Il suo obiettivo è dimostrare che il passaggio da un ambito culturale a un altro (ad esempio, dall'arte alla religione) non è casuale, ma avviene secondo una necessità interna e logica.

semplice narrazione di eventi passati, ma piuttosto la storia della ragione nel mondo¹⁶¹.

Dal punto di vista del neokantismo, è accettabile recepire l'idea hegeliana secondo cui la storia possiede una razionalità intrinseca, una direzione verso la progressiva realizzazione di una consapevolezza sempre più razionale. Tuttavia, per preservare la fedeltà ai principi neokantiani, tale teleologia deve essere concepita come un orientamento regolato da valori trascendentali, i quali guidano la comprensione e l'interpretazione degli eventi storici. Si sottolinea la distinzione tra la razionalità immanente della storia e la sua ontologia.

Il rapporto tra l'immanenza del fenomeno storico e l'istanza normativa dei valori esibisce un problema di ordine ontologico. La filosofia della cultura di Windelband, per esempio, interpreta il progresso storico non come evoluzione dell'essere, ma come realizzazione di un'idea normativa: l'evoluzione della storia non è un processo ontologico, ma assiologico, vincolato alle condizioni di validità universale dei valori. Si tratta di un'ontologia processuale, capace di integrare i valori come momenti emergenti del divenire storico, senza tuttavia dissolverli nella contingenza del fenomeno. Per l'epistemologia neokantiana, questo significa adottare un approccio alla storia che non si limiti alla descrizione empirica degli eventi, ma che si sforzi di comprendere le strutture trascendentali che rendono possibile la nostra conoscenza storica, sulla base degli schemi della *Critica del Giudizio*.

5.1. Il rinnovamento dello hegelismo

La conferenza accademica *Die Erneuerung des Hegelianismus* del 1910 raccoglie temi caldi della riflessione filosofica di inizio Novecento. La figura di Hegel e la rinnovata attenzione al suo pensiero sono collegate da Windelband nel contesto del moto antipositivista e irrazionalista montante nella cultura europea contemporanea. Riflessioni sul carattere e sul significato dello hegelismo erano già presenti nei suoi lavori del 1909, sullo spirito della cultura tedesca nel XIX secolo e nello scritto sulla volontà di verità. Il lavoro del 1911 *Die philosophischen Richtungen der Gegenwart* insisterà poi su una reinterpretazione delle categorie idealistiche alla luce dei problemi emergenti dalla filosofia della storia e dell'epistemologia neokantiana.

La sua rilettura del pensiero hegeliano evidenzia due istanze fondamentali che, benché apparentemente contrastanti, si integrano nel suo progetto filosofico. Da un lato, riconosce il valore dell'eredità idealistica e dialettica di Hegel. Windelband apprezza che nell'idealismo la ragione si configuri come un processo dinamico e storico. Nella prospettiva hegeliana la ragione si manifesta storicamente attraverso il progressivo dispiegarsi dell'autocoscienza nella storia, culminando nella realizzazione della libertà. Lo sviluppo dialettico eleva la storia da una successione di eventi separati a un percorso teleologico in cui si esprime una razionalità intrinseca. D'altro canto, Windelband pone l'accento sull'esigenza critica propria del neokantismo,

¹⁶¹ Windelband 1907, in Liebmann et al. 1907, 537.

che richiede di preservare il rigore delle condizioni trascendentali della conoscenza. Egli resta fermo nel considerare la comprensione della realtà storica attraverso valori e strutture concettuali che la coscienza umana applica sulla base dell'esperienza, evitando qualsiasi tentazione di identificare la storia con il mero manifestarsi di una ragione ontologica.

Per Windelband la storia rappresenta il luogo in cui i valori trascendentali trovano concretizzazione nelle vicende umane. In tal modo, egli propone una terza via tra la prospettiva storicista e il kantismo classico. La comprensione della storia ha il carattere di un'interpretazione significativa degli eventi come espressione di valori condivisi e significati culturali. Questa rilettura del pensiero hegeliano porta con sé una serie di correlati intrinseci. La concezione hegeliana della logica e del divenire storico si fonda su un'impalcatura teleologica che attribuisce alla ragione un ruolo centrale come principio organizzatore della storia. In tale prospettiva, la storia è interpretata quale processo sistematico attraverso cui lo Spirito giunge progressivamente alla piena autocoscienza, articolandosi in un movimento dialettico caratterizzato da opposizioni e superamenti (*Aufhebungen*). Questo sviluppo dialettico non si limita a una progressione causale, bensì si configura come un iter necessario in cui ogni contraddizione viene integrata e sublimata, conducendo al culmine della libertà e della piena consapevolezza di sé da parte dello Spirito.

Nel tentativo di "rinnovare" il pensiero hegeliano, Windelband propone una forma di idealismo critico che sposta il perno sul valore culturale e storico degli eventi, senza adottare il carattere ontologico e necessario della dialettica hegeliana come principio fondamentale della realtà. Tale operazione implica una radicale risignificazione delle categorie: mentre in Hegel le categorie logiche sono strutture dinamiche che si sviluppano secondo il movimento dialettico, per Windelband esse devono essere determinate mediante un processo di riflessione critica, il cui scopo è stabilire le condizioni di validità dei concetti che organizzano l'esperienza storica. Di conseguenza, la logica non viene intesa come un processo dialettico che si articola necessariamente lungo il corso della storia, ma piuttosto come una struttura riflessiva capace di conferire coerenza e intelligibilità al complesso degli eventi storici. L'approccio di Windelband, che presuppone un soggetto pensante che "riflette" sulla storia usando categorie fisse, incarna proprio ciò che Hegel criticava come "filosofia della riflessione": un pensiero che analizza il suo oggetto dall'esterno, separando forma (le categorie) e contenuto (la storia), invece di cogliere il movimento unitario e immanente con cui la Ragione si realizza nel mondo.

Sia Hegel sia Windelband necessitano per la logica del loro sistema di individuare una mediazione attorno a cui far procedere il ragionamento. Per Hegel, la mediazione è il principio fondamentale che struttura il movimento della dialettica: ogni fase del processo storico e logico è il risultato della mediazione tra una posizione e la sua negazione, portando a un'integrazione delle contraddizioni precedenti in una sintesi superiore. Nel caso di Windelband, pur nella radicale differenza metodologica e ontologica rispetto a Hegel, il concetto di mediazione assume un ruolo centrale nella sua filosofia della storia. Gli eventi storici, infatti, sono realtà intrinsecamente

mediate da un contesto di valori e significati che conferiscono loro intelligibilità. Questa mediazione non è di tipo dialettico, bensì culturale e gnoseologico-epistemologica: non implica un movimento necessario dello Spirito attraverso opposizioni e sintesi, ma richiede un'attività critica e riflessiva che interpreti e ordini gli eventi storici sulla base di un quadro concettuale normativo.

Per Hegel, la mediazione è intrinseca al processo stesso della realtà, mentre per Windelband essa è il risultato di un'attività gnoseologica autoconsapevole, che si propone di garantire la validità del sapere storico senza implicare la necessità logica del suo sviluppo. Windelband riformula radicalmente il significato di mediazione, allontanandosi dalla struttura ontologico-dialettica hegeliana e inscrivendola in un quadro critico-trascendentale.

Questa reinterpretazione è coerente con il progetto neokantiano di Windelband. Essa mira a preservare la storicità del sapere senza rinunciare alla normatività dei valori e alla necessità di un fondamento epistemologico rigoroso. Anche tale operazione si inserisce nella più ampia critica windelbandiana alla causalità riduzionista e alla visione positivista della storia, in quanto insiste sulla dimensione assiologica e normativa del sapere storico.

Si tratta, a ben riflettere, di trovare un equilibrio tra due istanze contrapposte: da un lato, la fondazione critica della conoscenza storica, che Windelband radica in una riflessione rigorosa sulle condizioni di validità gnoseologica ed epistemologica; dall'altro, il riconoscimento dell'evoluzione storica della ragione, cuore della dialettica hegeliana. La mediazione storica è per Hegel il motore intrinseco del processo dialettico, mentre per Windelband essa non ha necessità logica ma si fonda su un'interpretazione critica dei fatti storici attraverso un esame *kulturphilosophisch*.

Esaminando nella conferenza accademica *Die Erneuerung des Hegelianismus* come il movimento neokantiano sia passato nel suo sviluppo «da Fries a Hegel» – dall'indagine psicologica a quella storica, dalle indagini *erkenntnistheoretisch* a quelle storico-culturali, egli parla di *sachliche Notwendigkeit* (“necessità materiale”, solitamente tradotta come “necessità oggettiva”)¹⁶². Si tratta, ossia, di una necessità oggettiva intrinseca alla natura stessa della ricerca filosofica. Il percorso della filosofia da Kant a Hegel è frutto quindi di una necessità inscritta nella stessa materia dell'indagine filosofica di quel moto storico di pensiero¹⁶³.

La vicinanza alla riflessione sulla storia hegeliana sembrerebbe notevole, quasi sovrapponibile, eppure quanto finora detto invita alla cautela nell'operare facili identificazioni tra le due concezioni di storia, di Windelband e dello hegelismo. Il pensiero critico ha una continua evoluzione. Esso procede dalla fondazione trascen-

¹⁶² Windelband 2023 [1910], 407.

¹⁶³ Tale necessità sostanziale, che per Windelband si ripete nell'evoluzione interna del movimento neokantiano, ricalca in un certo senso la stessa opera di Windelband nel suo complesso, attraverso lo svolgimento del proprio tema principale, ossia l'elaborazione di una filosofia dei valori che prendesse atto del relativismo conseguito dalla dissoluzione dei sistemi idealistici e che si proponesse il superamento di questa situazione culturale.

dentale kantiana fino alla dialettica sistematica hegeliana. Non è casuale che Windelband veda una riproposizione del medesimo sviluppo nell'evoluzione dal primo neokantismo di ordine fisiologico-psicologista a una rinnovata attenzione per la storia e la filosofia della cultura¹⁶⁴.

Si tratta, per ulteriore chiarimento, di una logica della cosa, congiunturale, per cui al presentarsi di determinate condizioni, in questo caso di ordine storico, sociologico e culturale, doveva necessariamente conseguire l'altra situazione. Precisare quanto vogliamo dire può essere più semplice se prendiamo in considerazione un esempio concreto dalla storiografia filosofica di Windelband e Hegel, ossia la loro indagine sul Rinascimento italiano. Abbiamo visto nel secondo capitolo come Windelband colleghi la possibilità del sorgere del moto spirituale rinascimentale al frazionamento dell'Italia in molti Stati regionali in competizione, il che, unito a circostanze di ordine spirituale, ha reso necessaria l'emergenza di quel fenomeno storico-culturale. Nell'analisi di Hegel il Rinascimento rappresenta la riconquista della *Humanität*, dello spirito nazionale, il superamento dell'individualità astratta e infelice del Medioevo. Si riporta qui, com'è ovvio, soltanto il filo conduttore dell'esposizione storico-filosofica di Hegel su questo periodo, che è particolarmente ricca di elementi ancora fecondi per una discussione sul tema. Si vuole tuttavia sottolineare che nell'analisi storiografica di Windelband sono all'opera leggi storiche, che sono scomponibili in una rete di relazioni causa-effetto. Il loro insieme determina lo sviluppo storico nel nodo contingente preso di volta in volta in esame.

Questo vale anche per lo sviluppo della filosofia tedesca dal neokantismo al neohegelismo, di cui parla Windelband nel suo discorso del 1910. Non c'è – per usare il lessico hegeliano – una sorta di “ritorno dello Spirito al neohegelismo” dopo il passaggio attraverso il negativo del suo rifiuto attraverso il neokantismo fisiologico e psicologico¹⁶⁵. Non si tratta cioè del dispiegamento di uno sviluppo predeterminato a partire dalla sua manifestazione embrionale, impossibile nell'impianto logico windelbandiano.

L'approccio filosofico di Windelband risponde a un'esigenza fondamentale della ragione: quella normativa, ovvero la necessità di stabilire principi e valori universali in grado di orientare il giudizio e dare un senso al reale. Questa ricerca di stabilità si pone in netto contrasto con la *Zerrissenheit*, la “lacerazione” interiore che caratterizza la cultura moderna, una profonda frammentazione in cui l'individuo è diviso tra fede e scienza, individuo e società. Questa situazione culturale non trova risposta ai propri bisogni più intimi nella cultura epistemologica scienziata tipica della filosofia del XIX secolo. Con la sua proposta teorica, Windelband affronta dunque la duplice

¹⁶⁴ Windelband 2023 [1910], 409-410.

¹⁶⁵ Questa sarà tuttavia la concezione di un allievo di Windelband, ossia Ehrenberg, che proporrà uno schema dialettico per cui si ritornava a una forma di hegelismo dopo il suo rifiuto nel secondo '800.

sfida del relativismo storicistico e della fantasticheria metafisica, due rischi che insidiano rispettivamente il neokantismo e lo hegelismo¹⁶⁶.

La coerenza del discorso del 1910 sullo hegelismo col complesso del *Denkweg* di Windelband è manifesta sin dalle prime pagine, in cui trova luogo una riflessione tra le più caratterizzanti dell'opera windelbandiana, quella sul ruolo della filosofia e sul suo posto nell'accademia. Esso ci sembra pertanto ancora in continuità con *Was ist Philosophie?*, in cui si delimita il campo di indagine della filosofia quale «scienza critica dei valori universalmente validi¹⁶⁷» e «scienza della coscienza normale», una scienza che cioè «indaga la coscienza empirica per stabilire in quali punti emerga in essa la validità universale normativa»¹⁶⁸.

Attraverso la definizione di una tale coscienza normale, Windelband rielabora il concetto kantiano di «coscienza in generale» (*Bewußtsein überhaupt*), ossia il concetto puro e formale di coscienza, considerato come postulato necessario di un diritto di validità oggettivo e che fonda pertanto le condizioni di possibilità di tutta la conoscenza oggettiva e a cui le singole coscienze empiriche devono conformarsi¹⁶⁹. Windelband dà a questo concetto, centrale nel dibattito kantiano dell'Ottocento, una caratterizzazione trascendentale-teleologica. Nella sua lettura, il compito della filosofia consiste nel dimostrare la validità dei valori della ragione. Il rinvenimento di tali assiomi nel processo reale del pensare è oggetto del metodo genetico della filosofia, mentre la dimostrazione della loro validità è teleologica ed è compito del metodo critico¹⁷⁰. L'unità dei valori della ragione non è quindi una datità che sperimentiamo nella vita quotidiana, ma un postulato che va aperto all'indagine critica della ragione.

La ricostruzione storica affrontata da Windelband all'interno del saggio parte dalla constatazione della formazione di una filosofia quale disciplina accademica, fenomeno ancora non compiuto all'epoca di Leibniz, per giungere a identificare nella filosofia post-kantiana due filoni paralleli, uno che fa perno sull'interpretazione psicologica del kantismo (Fries), e l'altro su un'interpretazione storica (Hegel). Windelband riconosce la superiorità euristica del sistema hegeliano, nonostante i suoi limiti metafisici, sul pensiero di suoi oppositori, quale – un esempio caratteristico – Schopenhauer, incapaci di offrire strumenti alle esigenze culturali della Germania di inizio '900. Da qui Windelband ricava un parallelismo storico tra il passaggio dal kantismo allo hegelismo e quello dal neokantismo al neohegelismo, che tuttavia

¹⁶⁶ Si confronti quest'affermazione da *Von der Mystik unserer Zeit* del 1912: «L'idealismo classico tedesco ha elaborato una volta dalle connessioni concettuali del processo storico i valori concreti della realtà spirituale, come è riuscito nel modo più brillante a Hegel» (Windelband 1912c, 262). Il bisogno di mistica ha le sue radici nella natura umana, che tende alla dazione di senso del reale, ma si scontra con la limitatezza della sua conoscenza (Windelband 1912c, 263).

¹⁶⁷ Windelband 1882b, 32-33.

¹⁶⁸ Windelband 1882b, 47.

¹⁶⁹ Cfr. la voce *Bewußtsein überhaupt*, in Eisler, *Kant-Lexicon*, 2008 [=1930], 68; Amrhein 1909, 167.

¹⁷⁰ Windelband 1883, 359 e sgg.

rimarca anche una sua presa di distanza dalle letture empiristiche del kantismo¹⁷¹. Si cita ancora quella di Ernst Laas, che vedeva nella kantiana coscienza in generale soltanto un concetto ausiliario (*Hilfsbegriff*), un'astrazione necessaria alla scienza, inevitabile per postulare l'unità della ragione umana e delle sue percezioni, e che tuttavia va vista solo in collegamento con le esperienze vissute degli individui. Allo stesso tempo, la distinzione tra metodo critico e metodo genetico è ben salda anche nello scritto su Hegel.

Un altro tema del discorso sul rinnovamento hegeliano è il ridimensionamento definitivo del ruolo della psicologia, che può indagare i valori universali soltanto attraverso un approccio scientifico-naturale. Queste considerazioni richiamano nella sua interezza la peculiare interpretazione di Kant e del kantismo propria della scuola badense. Se, come detto, il concetto di coscienza normale è il fondamento della validità formale dei valori universali, di cui la filosofia è la scienza critica, allora è posta già qui la base teoretica dell'indagine di Windelband, e l'idea che il sistema della ragione e il sistema dei valori costituiscano una filosofia della cultura. Si può considerare la sua produzione in una veste unitaria: i suoi lavori come storico della filosofia, le sue indagini sul metodo delle scienze storiche e le sue considerazioni sul ruolo della filosofia¹⁷².

5.2. Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus

Nei suoi ultimi lavori, Windelband concepisce la filosofia della cultura non solo come ricostruzione storica della realizzazione dei valori, ma come comprensione critica della loro validità universale¹⁷³. Questa filosofia si confronta con la *Zerris-*

¹⁷¹ Tale concezione è espressa nella sua forma più compiuta in Laas 1884, ma si trova già in Laas 1876, in particolare 89-97.

¹⁷² Non è alieno a questa lettura neanche Rickert 1915b, 9, quando afferma che «il vero e proprio capolavoro [di Windelband] debba considerarsi il manuale di storia della filosofia, in cui si trova contenuta la sintesi del suo pensiero storico e sistematico».

¹⁷³ Si cita nuovamente da *Von der Mystik unserer Zeit*: «Anche da noi, dunque, il bisogno di salvare un'unità spirituale della vita di fronte alla frammentazione nella cultura esterna materiale assume spesso una forma religiosa; e a ciò si aggiunge il fatto che, secondo la legge dell'alternanza dei contrari, in ciò si manifesta una reazione contro il predominio del materialismo nella seconda metà del secolo scorso. La ricerca di una visione del mondo irrompe, con le ricche motivazioni della vita odierna, ben oltre i ristretti confini nei quali essa era stata rinchiusa da una metafisica della scienza naturale unilaterale, e si dirige di conseguenza verso una meta opposta. Ma al tempo stesso interviene un altro contrasto. Assistiamo, in un certo senso, anche se in parte con motivi specifici profondamente mutati, allo stesso rovesciamento del modo di pensare che attorno all'anno 1800 si compì ovunque in Europa, ma soprattutto in Germania, tra Illuminismo e Romanticismo: il passaggio dal razionalismo all'irrazionalismo» (Windelband 1912c, 257) e «se dunque le pretese della scienza si limitavano alla natura intesa come nesso di causalità meccanica, era chiaro che il bisogno metafisico non poteva mai e poi mai accontentarsi della realtà riconosciuta da quella scienza; e quanto più vivacemente il neokantismo proclamava, a tratti, questa auto-limitazione della conoscenza come la sola saggezza della filosofia, tanto più si ampliava lo spazio per tutte le esigenze della fede e dell'esperienza immediata, le quali rivendicavano per i loro contenuti una certezza del

senheit del mondo moderno, ossia la sua frammentazione e conflittualità intrinseca, proponendosi di ricostruire un terreno comune attraverso la teoria dei valori. La *Wertrealisierung*, o realizzazione dei valori nella storia, diviene così il perno di una riflessione che intende coniugare il contingente e l'universale. Come emerge dal suo saggio *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* (1910), la filosofia della cultura è il luogo in cui i valori razionali vengono estratti dal processo storico per essere compresi nel loro ruolo i principi regolativi universali.

La trattazione di questo saggio, incluso nei *Preludi* nell'ultima edizione pubblicata con Windelband ancora vivente, inizia con l'affermazione che «si può parlare di filosofia della cultura in molti sensi differenti»¹⁷⁴. Essi possono essere raccolti in due tipi principali, ossia considerando una «*Philosophie der Kultur*» quale abbozzo di compito o quale promozione di norme e valori ([*Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen*]¹⁷⁵), oppure intendendola come comprensione di una cultura storicamente data o ritrovata [*vorgefunden oder gegeben Kultur*]¹⁷⁶. Windelband chiarisce che il metodo della filosofia della storia si colloca quale mediazione tra questi due modi¹⁷⁷.

Ma questo è e rimane, a mio parere, il metodo critico di Kant, e la concezione di base che ne risulta per la comprensione di tutte le funzioni culturali è l'idealismo trascendentale¹⁷⁸.

Bisogna tuttavia contestualizzare quest'affermazione di fedeltà kantiana. Essa si innesta in questo scritto su una lettura fortemente attivistica del dettato kantiano. Windelband afferma infatti che «il mondo che noi sperimentiamo è opera nostra [*die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat*]¹⁷⁹. La *Critica della ragion pura*, infatti rende definitivamente impossibile a una coscienza filosoficamente adeguata pensare il mondo come un "dato" (*gegeben*) attraverso un rispecchiamento di una realtà esterna, così come sembra al realismo ingenuo. Windelband concepisce il proprio progetto filosofico quale risposta al relativismo culturale e al positivismo scientifico, e lo fa con coerenza anche nello scritto sulla *Kulturphilosophie*. In questo saggio si propone infatti un'interpretazione della coscienza in generale che non sia né psicologica né metafisica, bensì «ma solo sui presupposti materiali di giudizi universalmente validi»¹⁸⁰.

Una siffatta versione del kantismo, in questo saggio del 1910, viene interpretata quale filosofia che permette un'interpretazione complessiva:

tutto indipendente dalla possibilità che essi fossero compatibili o meno con i principi di quella conoscenza» (Windelband 1912c, 260-261).

¹⁷⁴ Windelband 1910b, 504.

¹⁷⁵ Windelband 1910b, 504.

¹⁷⁶ Windelband 1910b, 504.

¹⁷⁷ Windelband 1910b, 504-505.

¹⁷⁸ Windelband 1910b, 505.

¹⁷⁹ Windelband 1910b, 507.

¹⁸⁰ Windelband 1910b, 508.

Ma questa attività della ragione, che, come scienza, significa una nuova creazione del mondo a partire dalla legge dell'intelletto, ha esattamente la stessa struttura che ogni comportamento pratico ed estetico dell'uomo civilizzato¹⁸¹.

La filosofia della cultura di Windelband si dimostra così rigorosamente kantiana, seppur aperta ad elementi della *Weltanschauung* idealistica, e ribadisce nella storia, intesa criticamente e non come semplice cronologia, uno strumento indispensabile per il progresso dell'umanità verso un ideale etico universale. Ancora una volta, il suo ideale di *Wissenschaft* tenta di unire il rigore del criticismo kantiano con la prospettiva storica hegeliana, senza tuttavia adottarne l'ontologismo.

Ma, a ben vedere, è il concetto stesso di *Kultur* che non è sposabile con un concetto inteso nella costituzione propriamente hegeliana o neohegeliana, come dimostra la definizione di *Kultur* stessa che Windelband restituisce nel contributo sulla filosofia della cultura:

Da questi rapporti, la cui correttezza, per quanto posso vedere, non può essere contestata in linea di principio, sorge ora un principio metodologico chiaramente definito per la filosofia trascendentale: si tratta di determinare, dopo la scoperta dei presupposti universalmente validi delle attività della ragione, ciò su cui poggia tutto ciò che chiamiamo cultura. Si tratta di determinare infine con un'analisi oggettiva ciò che di esse è determinato dall'essere specificamente umano, condizioni empiriche nel senso più ampio, e quindi di sezionare il resto che si basa sulle necessità generali e onnicomprensive della ragione¹⁸².

Una tale concezione è incompatibile con lo hegelismo in quanto la cultura viene concepita chiaramente come costruito di un'indagine critica, nel senso classico dello schema della *Begriffsbildung* kantiana. Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel affronta il tema della cultura nella sezione sesta, sullo Spirito. La cultura, che segue alla rottura dell'eticità, è un momento dell'alienazione dello Spirito: l'individuo si distacca dalla sua particolarità immediata per appropriarsi dell'universale. Questo avviene attraverso istituzioni come il linguaggio, il diritto, il lavoro e la religione. Il fine ultimo è il sanamento della scissione introdotta nell'etico e il ricongiungimento dell'individuale con l'universale in una forma più elevata di autocoscienza, che coincide con la libertà. Con le parole di Hegel, «ciò tramite cui l'individuo qui ha valore e realtà effettiva è la cultura. La vera natura e sostanza originaria dell'individuo è costituita dallo spirito dell'estraniamento dell'essere naturale»¹⁸³. Inoltre, come il passo di Windelband sopra citato mostra, le necessità razionali sono solo una parte della cultura, che è altrettanto definita da contingenze empiriche. La filosofia deve distinguere queste dimensioni senza ridurle a una dialettica unitaria, come già ricordato, in una via mediana tra l'analisi del *gegeben* e un *aufgeben*, inserendosi invece per Hegel in una dinamica di *Aufhebung* della l'alienazione culturale, momento che tuttavia permette all'*individuo* di superare la sua particolarità e riconciliarsi con

¹⁸¹ Windelband 1910b, 511.

¹⁸² Windelband 1910b, 509.

¹⁸³ Hegel 2008 [1807], 326.

l'universale. Essa è inserita pertanto all'interno di un processo di *Bildung* ancora centrato sul piano individuale.

Anche in *Nach hundert Jahren* del 1904 si trova un passaggio esemplare della preferenza di Windelband per una visione cultural-filosofica del kantismo e della *Critica del Giudizio*:

Kant ha riconosciuto con piena coscienza critica l'indispensabilità dell'influenza che i "metafisici" hanno precedentemente esercitato nel tessuto concettuale scientifico a partire da ingenui impulsi di coscienza etica, estetica o religiosa al fine di formarsi una loro visione filosofica complessiva, legittimata nella sua fondazione, regolata nelle sue esigenze: ma è proprio per questo che è limitata la misura delle pretese della teoria scientifica, la quale ha il diritto di sollevarle solo nel quadro della visione filosofica del mondo. Questa, in ultima analisi, è l'essenza dell'epoca che Kant ha forgiato nella storia del pensiero umano. Questo è, inoltre, il significato stesso della sua dottrina per un'epoca che, come quella attuale, vorrebbe vedere ancora una volta riconosciuti nella formazione di tutta la sua vita, e quindi anche delle sue convinzioni intellettuali, i diritti primordiali dei sentimenti e degli istinti¹⁸⁴.

La *Critica del Giudizio* è il luogo in cui il pensiero kantiano apre la strada a una concezione filosofica della cultura, grazie alla centralità attribuita al giudizio riflettente. Questo tipo di giudizio, che si colloca tra il particolare e l'universale, mira non tanto alla determinazione scientifica quanto alla comprensione del senso e del valore delle manifestazioni culturali. La terza *Critica*, con la sua valorizzazione del *sinnliche Gehalt* (contenuto sensibile) delle esperienze estetiche e teleologiche è più funzionale come strumento euristico per la filosofia della cultura. A differenza della rigidità sistematica della *Critica della ragion pura*, il giudizio riflettente permette infatti una migliore trattazione della diversità e la particolarità del fenomeno culturale, pur tenendo fermo il legame con i principi regolativi universali.

6. Conclusioni

Nei lavori dell'ultimo decennio della sua vita, dal testo sulla storia della filosofia per la *Festschrift* in onore di Kuno Fischer, fino alla postuma lezione di guerra sulla filosofia della storia, Windelband affronta il problema, implicito nella sua teoria dei valori, della *Wertrealisierung*. Nel contributo in onore di Fischer emerge una riflessione sofisticata e penetrante sul ruolo della storia della filosofia e sulla sua peculiare interazione con il sistema filosofico. Come si realizzano i valori nella storia? Come può prenderne conoscenza l'uomo, senza cadere nello psicologismo, nello storicismo o nella metafisica? A queste due domande egli risponde sottolineando la funzione della storia criticamente intesa. Egli afferma che «la datità storica del valore è l'oggetto della critica filosofica. Questo è l'ABC della filosofia critica»¹⁸⁵, ma allo

¹⁸⁴ Windelband 1904, 136.

¹⁸⁵ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 542.

stesso tempo «questo valore generale storico non è mai una prova della sua validità critica»¹⁸⁶.

Questo saggio sulla storia della filosofia sottolinea il rilievo senza precedenti che la disciplina ha acquisito nel XIX secolo, sia per estensione che per profondità analitica. Windelband contesta l'idea che tale fenomeno sia il riflesso di un declino teoretico della filosofia, sopraggiunto come reazione alla straordinaria fioritura metafisica dell'idealismo tedesco. Secondo Windelband, considerare la storia della filosofia come un "segno di esaurimento" della filosofia significa ridurre erroneamente la questione a una visione nostalgica e difensiva. Al contrario, egli sostiene che l'interesse per la storia della filosofia sia radicato nelle istanze più profonde dell'idealismo, particolarmente nell'emergere di una "visione storica del mondo" (*historische Weltanschauung*).

Questa prospettiva è inseparabile dall'ideale illuministico e romantico di una nuova *Bildung*, che può nascere da una consapevole assimilazione delle grandi conquiste culturali del passato. Il sorgere di tale ideale si collega alla nascita di una storiografia filosofica sistematica, parallela alle altre grandi narrazioni storiche dell'epoca, come la letteratura storica e la scuola storica della giurisprudenza. Questa costellazione culturale non si limita a fornire una base storica, ma contribuisce a una più ampia consapevolezza sul carattere storico del pensiero.

È in ragionamenti di questo tipo che va contestualizzata la concezione di Windelband che la storia costituisca lo strumento della filosofia. Quanto definito classicamente come spirito oggettivo – cioè la totalità della vita storica dell'umanità – rappresenta il materiale empirico su cui si sviluppa la riflessione filosofica sulla verità. Anche il pensatore più solitario, che aspira alla verità senza tempo, si confronta con enigmi che non emergono da un astratto quadro naturale, ma dalla forma che tali enigmi hanno assunto nel corso della storia umana. Queste forme, secondo Windelband, sono contenute nelle espressioni del pensiero collettivo: il sistema religioso, le istituzioni morali e politiche, le creazioni artistiche e le conquiste scientifiche. Ogni filosofia, per quanto autonoma e originale, attinge a queste sfere per formulare i suoi problemi e principi di soluzione. Questo rende la storia un elemento imprescindibile per comprendere non solo il passato, ma anche le strutture concettuali che orientano il pensiero contemporaneo¹⁸⁷.

Egli mette in luce come l'idealismo tedesco, e in particolare Hegel, abbia rivoluzionato il rapporto tra sistema e storia della filosofia, e abbia elevato quest'ultima al rango di scienza filosofica autonoma. Si ha da qui il diffondersi di una concezione di filosofia intesa come pratica intrinsecamente storicizzata, in cui ogni sistema si costruisce attraverso il dialogo continuo e il superamento delle tradizioni precedenti.

La *Fenomenologia dello Spirito* è l'esempio lampante di questo modo di ragionare: Hegel esamina il progredire della coscienza attraverso le diverse forme storiche e culturali, mostrando come il pensiero filosofico sia inseparabile dallo sviluppo dello

¹⁸⁶ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 541.

¹⁸⁷ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 540.

spirito umano. Questa narrazione dialettica non si limita a descrivere l'evoluzione delle idee, ma incarna nel suo farsi anche il metodo attraverso il quale la filosofia stessa si sviluppa come scienza. Windelband da un lato riconosce l'ingegnosità con cui Hegel intreccia le dimensioni storiche e logiche, ma dall'altro non può che criticare l'ambizione hegeliana di identificare completamente la scienza filosofica con la storia della filosofia¹⁸⁸. Questa corrispondenza tra lo sviluppo storico e la logica del sistema è un'eccessiva forzatura che rischia di ridurre la storia a una mera giustificazione del presente.

È innegabile, tuttavia, per Windelband che Hegel abbia valorizzato la storia della filosofia. Da un semplice repertorio di curiosità intellettuali, essa diviene una narrazione dotata di significato autonomo e immanente, un processo organico governato da una logica intrinseca. Questa svolta metodologica rappresenta il lascito storico di Hegel alla disciplina, un salto epistemologico e l'acquisto della capacità di fungere da archivio vivente imprescindibile per l'autocomprensione filosofica.

Le sfere della vita collettiva, dove gli individui interagiscono, generano, tramite le interazioni degli individui un regno nuovo e superiore. In queste sfere, il valido universale – non solo empirico, ma normativo – si sviluppa gradualmente, diventando consapevole e prendendo forma attraverso la complessità della storia umana. Questo processo di formazione collettiva rappresenta il nucleo del concetto di “spirito oggettivo”, che incarna l'evoluzione storica della ragione collettiva umana. Lo spirito oggettivo è pertanto un regno intermedio tra la vita psichica, determinata dalle necessità naturali, e la verità eterna della ragione pura. Questo regno intermedio funge da spazio di mediazione in cui la verità della ragione pura entra nella storia umana, ma è legato a forme specifiche nelle strutture culturali, sociali e istituzionali.

Windelband attribuisce a Hegel il merito di aver reso esplicito questo processo, rendendo consapevole ciò che la filosofia aveva sempre fatto implicitamente. Ogni storia della filosofia che ignori il legame intimo tra i sistemi filosofici e le condizioni culturali del loro tempo è necessariamente insufficiente. Per Windelband, le dottrine di un grande pensatore non sono solo un riflesso della sua personalità, ma rappresentano la *condensazione* razionale dello spirito del loro tempo¹⁸⁹. La filosofia, quindi, richiede consapevolezza storica come condizione per il suo sviluppo metodologico. Questa consapevolezza storica non si limita a un semplice riconoscimento del contesto, ma implica un'esplorazione critica dei modi in cui il pensiero risponde alle tensioni e ai problemi del proprio periodo.

Tuttavia, la filosofia non può essere storicismo. Sebbene la storia sia essenziale per comprendere i valori, essa non può fornire la giustificazione critica per la loro validità. Essa rimane sempre legata ai limiti del metodo genetico. Questa distinzione

¹⁸⁸ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 540.

¹⁸⁹ Questa condensazione non va intesa nel senso della *Verdichtung* della *Völkerpsychologie*, che procede in senso *bottom-up* e non *top-down*: l'epoca “entra” nella filosofia come problema e viene ristrutturata in concetti. La differenza è tra una condensazione per accumulo (empirica, psicologica, descrittiva), e una condensazione per forma (razionale, normativa, metodologica).

tra il dato storico e la validità normativa è il fondamento della filosofia critica, meglio illustrata nella teoria della conoscenza di Kant. Il compito della filosofia critica è quello di discernere tra ciò che è storicamente contingente e ciò che è universalmente valido, evitando di subordinare il valore normativo dei principi filosofici alla loro genesi storica. La storia è uno strumento per il progresso della conoscenza perché il pensiero filosofico è garantito dalla filosofia critica contro la caduta in una mera narrazione storica.

Windelband riconosce l'ottimismo logico di Hegel, che vede la storia come un dominio razionale e non semplicemente contingente. Questa costruzione sistematica, pur affascinante, rischia di apparire come una pura costruzione filosofica della storia stessa. Questa visione, per quanto coerente, rischia di appiattire la complessità del processo storico in una struttura univoca, trascurando le molteplici influenze culturali che modellano lo sviluppo del pensiero.

Windelband si confronta sulle ragioni per cui la storia della filosofia sarebbe parte integrante del sistema filosofico stesso. Nessun'altra scienza intrattiene infatti un rapporto così intimo con la propria storia. Questo legame unico è comprensibile solo riconoscendo che l'oggetto della filosofia è intrinsecamente dinamico, caratterizzato dallo sviluppo stesso che si manifesta nella sua storia. La filosofia non si limita a indagare concetti statici, ma abbraccia nella sua stessa opera il movimento stesso del pensiero umano. La storia della filosofia non è pertanto un semplice resoconto cronologico dei progressi della disciplina, ma un dialogo costante tra passato e presente, in cui il pensiero contemporaneo si misura con le conquiste e le aporie delle epoche precedenti, e in questo confronto non fa meramente un lavoro archivistico, ma procede ancora oltre, alla propria autocomprensione.

Per supportare questa visione, Windelband richiama Kuno Fischer, che definisce la filosofia come «autocoscienza dello spirito umano [*Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes*]¹⁹⁰». Fischer interpreta la storia della filosofia come un «un processo formativo progressivo [*fortschreitender Bildungsprozess*]¹⁹¹», che riflette il progresso dello spirito umano. Questo orientamento è compatibile col criticismo kantiano, e sottolinea la centralità della filosofia come critica della ragione e dei suoi principi normativi. La storia della filosofia funge così da laboratorio per la riflessione critica, unendo l'analisi storica alla ricerca dei fondamenti trascendentali del pensiero.

Tuttavia, questa impostazione genera un dilemma fondamentale, che Windelband riconosce. Ci riferiamo al fatto che la filosofia, nel tentativo di cogliere i principi universali della ragione, deve confrontarsi con la tensione tra il suo carattere storico e la sua aspirazione alla validità trascendentale. Questo è uno dei dilemmi fondamentali della filosofia post-kantiana. La critica kantiana cerca di fondare i principi universali della conoscenza, ma deve confrontarsi con la molteplicità delle esperienze storiche e giudicarle senza cedere al relativismo. La nostra comprensione della validità universale è costantemente messa alla prova dal confronto con il particolare.

¹⁹⁰ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 536.

¹⁹¹ Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 536.

Riflettere sul senso della storia della filosofia illumina questioni centrali sulla natura della speculazione filosofica stessa. La storia della filosofia è il campo in cui la ragione umana interroga costantemente il proprio significato e le proprie possibilità, configurandosi non solo come oggetto di studio, ma come elemento costitutivo della filosofia intesa come disciplina. La filosofia, dunque, non è mai separata dal suo sviluppo storico. Le fonti principali da cui emergono i contenuti razionali si trovano necessariamente nella storia, poiché è nella storia che si manifestano le condizioni per il sorgere della razionalità stessa. Per Windelband, i contenuti della ragione non sono dati naturalmente, ma emergono dal contesto delle sfide continue della vita umana, che si presentano come compiti storici. Questi compiti sono reinterpretati come processi di progressiva elaborazione culturale e intellettuale, e plasmano l'umanità come genere.

Windelband conclude il suo esame proponendo tre obiettivi principali della storia della filosofia: lo storico, il letterario e il filosofico. Egli afferma che una trattazione filosofica della storia della filosofia non deve mai assumere un sistema filosofico predefinito come principio di giudizio, se vuole mantenere la validità scientifica. Una trattazione rigorosa deve seguire con onestà empirica i percorsi attraverso i quali i problemi filosofici fondamentali emergono e vengono affrontati nelle diverse epoche storiche. Questo approccio implica una storia della filosofia intesa come una storia di problemi e concetti, che cerca di separare gli elementi storicamente contingenti da quelli universalmente validi. Tale approccio non solo preserva la scientificità della filosofia, ma ne valorizza anche la capacità di dialogare con la storia, traendo da essa nuove intuizioni. In questa prospettiva, la storia della filosofia fornisce alla filosofia il materiale necessario per distinguere tra ciò che è transitorio e ciò che è eterno, tra ciò che è condizionato storicamente e ciò che appartiene alla verità universale della ragione.

Il discorso accademico del 1910 e le opere degli ultimi anni di vita di Windelband vanno rilette alla luce di questi motivi. Innanzitutto, il rinnovamento dello hegelismo implica il rinnovamento della filosofia come scienza, come sapere sintetico e autonomo sui valori, in connessione necessaria con le altre discipline specialistiche. Occorre per Windelband evitare che tale moto storico-culturale conduca a una ricaduta in una metafisica prekantiana. Egli si riferisce non solo alla interpretazione del giovane Hegel che in quegli anni proponevano Wilhelm Dilthey ed Hermann Nohl a Berlino, ma anche all'ambiente della stessa Heidelberg, in cui l'interesse per il pensiero hegeliano andava crescendo sempre più nella cerchia dei giovani studiosi che lo circondavano¹⁹².

Tuttavia, nonostante questi rischi, lo hegelismo, ha per Windelband una caratteristica intrinseca che lo rende differente in maniera peculiare da ogni filosofia della vita, o dalle tentazioni mistiche, che pure lo hanno storicamente accompagnato. Esso ha, anzi, qualcosa di assolutamente salvabile e persino auspicabile: esso intende la filosofia come scienza, e la storia come graduale incarnazione del valore. Di un

¹⁹² A tale proposito Honigsheim 1963, 291-301, su cui torneremo nel prossimo capitolo.

hegelismo così inteso, Windelband può accettare l'idea del progresso della storia universale, e può accettare l'idea che la filosofia della storia sia l'anello di congiunzione tra quelli che in termini hegeliani vengono definiti spirito oggettivo e spirito assoluto.

Bisogna quindi per Windelband recuperare il primo aspetto della filosofia hegeliana, assolutamente indispensabile a una filosofia che voglia essere considerata scientifica, ma bisogna evitare quelli che egli ritiene siano elementi mistici. La storia, e finanche la filosofia della storia, sono propedeutiche all'indagine critica. L'indagine storica quale indagine sulla realizzazione dei valori è necessaria affinché tali valori possano essere fondati dal punto di vista logico-trascendentale anche per le scienze idiografiche.

Windelband concede qualcosa allo hegelismo in termini di comprensione della storicità¹⁹³, ma senza adottare il processo dialettico come modalità preferenziale di risoluzione delle contraddizioni. È chiaro che Windelband, il fondatore della scuola neokantiana del Baden, non può seguire Hegel sul terreno dialettico. Egli scrive pertanto ne *Il rinnovamento dello hegelismo* che questo è «il punto in cui si deve tracciare anche per il neohegelismo il limite critico, inteso nel vecchio senso kantiano»¹⁹⁴. La chiave per comprendere questa dinamica risiede per l'appunto nella *Kulturphilosophie*. Essa svolge dal punto di vista funzionale un ruolo analogo a quello che nella filosofia di Hegel è svolto dal concetto di "totalità", ovvero la risultante delle tensioni. Una possibile interpretazione è quella di rileggere il concetto di "totalità" come la risultante delle tensioni e delle diverse spinte che compongono un nesso culturale, affinché si guadagni a esso un significato più ricco.

Emerge, dunque, un nodo cruciale che il pensiero di Windelband non riesce a risolvere: in che misura la filosofia può riconciliare il carattere storico delle sue origini con la validità normativa delle sue conclusioni? È in questo spazio di tensione che si inseriscono le riflessioni della generazione più giovane del neokantismo badense, intenta a confrontarsi con il problema della storicità in modi nuovi e spesso contrastanti. Il dialogo tra il neokantismo sud-occidentale e altre correnti del pensiero tedesco apre la strada a sviluppi che non solo reinterpretano il lascito di Hegel, e di Windelband, ma insistono sull'equilibrio instabile tra storia e sistema, tra validità universale e contingenza culturale. È qui che la riflessione sulla *Kulturphilosophie* diventa il terreno privilegiato per nuove elaborazioni, di cui nel quinto capitolo tratteremo le linee principali, che tentano di risolvere, reinterpretare o, talvolta, radicalizzare le istanze dei loro maestri.

¹⁹³ Su questo punto fondamentale resta imprescindibile l'analisi di Troeltsch 1991 [1922], II, 325 (ed. ted. II, 837), anticipata da Troeltsch 1919, 373-426, in particolare pp. 382 sgg.

¹⁹⁴ Windelband 1910a, 254, trad. it. Windelband 2023 [1910], 412.

Capitolo 5.

Su Emil Lask come interlocutore ideale di Wilhelm Windelband

Si tenterà ora di interpretare il ruolo di Emil Lask come contrappeso interno e, al tempo stesso, sviluppo originale del paradigma windelbandiano all'interno della scuola neokantiana del Baden. Sebbene l'influsso di Heinrich Rickert sia riconoscibile nel quadro teorico in cui Lask si muove, elementi fondamentali della sua filosofia – dalla *Rechtsphilosophie* alla *Logik der Philosophie* – attestano una rielaborazione autonoma delle categorie della scuola sud-occidentale. Lask assume così la statura non solo di erede, ma di rinnovatore critico della tradizione badense, al punto da poter essere considerato una figura liminare che conduce questa tradizione fino alla soglia di una nuova ontologia dei valori. Si intende qui mostrare, attraverso un'analisi mirata di alcuni snodi teoretici decisivi (soprattutto la filosofia della storia e la filosofia del diritto), come Lask trasformi il dualismo metodologico di Windelband in una più radicale articolazione ontologica del rapporto tra mondo dei valori e realtà empirica, ponendo così le basi per la sua “logica della filosofia” come dottrina delle forme di validità.

Il problema centrale della filosofia di Lask riguarda la determinazione di come avvenga il “riconoscimento” dei valori. Su questo punto egli, come Heinrich Rickert, ha insistito maggiormente che Windelband. Rickert elabora, infatti, a partire dalla terza edizione del suo *Gegenstand der Erkenntnis* (1915) il concetto di “regno del senso” come sfera in cui i valori trascendentali strutturano e conferiscono significato alla realtà empirica, superando la dicotomia tra soggetto e oggetto attraverso una mediazione assiologica. Egli definisce “protofisica” l'indagine sui presupposti categoriali a priori che rendono possibile la conoscenza scientifica, collocandosi in una dimensione pre-empirica dove i principi logico-valoriali ordinano il dato sensibile. In autonomia, Emil Lask sviluppa (*Rechtsphilosophie*, 1904) una filosofia del diritto fondata sull'idea che il diritto sia radicato in strutture logiche trascendentali, le quali definiscono la specificità del dominio giuridico come campo autonomo di significato¹. Nella sua opera principale, poi, *La logica della filosofia* (1911), Lask estende questo

¹ Si fa presente che l'edizione di *Der Gegenstand* del 1915 riporta una dedica a Lask appena morto in guerra. Vi sono però anticipazioni dei contenuti sottoposti a revisione già in *Vom System der Werte* (Rickert 1913).

approccio, interpretando la filosofia come analisi delle forme logiche proprie della sfera autonoma della validità.

1. *Il Fichtebuch e la dialettica tra universalismo e critica*

Sebbene il tema fichtiano gli sia stato suggerito da Rickert, nella veste di relatore, Emil Lask elabora nella dissertazione dottorale *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902) un'interpretazione originale, presentando l'idealismo tedesco, da Kant a Hegel, quale riflessione su una storicità intesa non come mera successione empirica di fatti, ma come un tessuto costellato di per sé di valore.

Lask si sofferma sulla dialettica tra universalismo e particolarismo, centrale per la sua filosofia della storia². Sebbene la filosofia della storia di Fichte sia un territorio in apparenza già esplorato, Lask dichiara programmaticamente di analizzare il pensiero fichtiano attraverso una lente metodologica inedita, ispirata dalle indagini di Rickert: quella della struttura logica del fatto storico. L'obiettivo che egli si pone non è ricostruire il sistema fichtiano nella sua interezza, ma svelare nell'architettura concettuale latente i presupposti gnoseologici, sacrificando volutamente la continuità viva del pensiero pur di guadagnare l'accesso a una problematica profonda. Il risultato del lavoro di Lask è così una metodologia della filosofia della storia stessa e un contributo alla storia del problema dell'individualità³.

L'introduzione del *Fichtebuch*, intitolata *Die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, è un vero e proprio saggio metodologico e delinea due metodi contrapposti. Lask confronta due modelli fondamentali di razionalità filosofica e distingue tra una logica analitica, orientata alla descrizione di strutture formali e legata alla scomposizione categoriale, e una logica emanatistica, focalizzata sulla evoluzione del soggetto assoluto e incentrata sulla sintesi dinamica.

Lask parte da una constatazione e dalle domande metodologiche correlate:

Egli [Kant] condivide inoltre con i rappresentanti dell'Illuminismo l'idea che la progressiva formazione delle disposizioni umane alla ragione debba essere considerata il metro di valore dello sviluppo del genere umano. Certo, la "ragione" che forniva lo standard di giudizio aveva appena ricevuto da Kant un enorme e fruttuosissimo approfondimento, fondamentale anche per la comprensione della "cultura". Ma la sua originalità come filosofo della storia dovrebbe forse ridursi all'aver sostituito la ragione illuministica con quella kantiana come metro di valutazione della storia? Si può forse celebrare lui, per questo motivo, come colui che ha superato il precedente pensiero filosofico della storia?⁴

² Cfr. su questo volume almeno Morrone 2013; Tuozzolo 2004. Su Lask in generale si veda ora anche Morrone 2026.

³ Lask 1923, I, 3-5.

⁴ Lask 1923, I, 7.

La risposta di Lask è negativa, in quanto la rifondazione in senso critico anche della filosofia

consiste però nel dualismo tra metodo esplicativo e metodo assiologico (valutativo). Grazie ad esso, Kant divenne un rifondatore anche della filosofia della storia. Insegnando a separare ovunque l'atteggiamento di misurazione del valore da quello puramente esplicativo, egli ha, come si mostrerà più dettagliatamente, per così dire tranquillizzato la nostra coscienza filosofica riguardo all'applicazione di un metro di giudizio anche nella storia, realizzando in questo modo niente di meno che una giustificazione filosofica e una primissima fondazione di quel minimum di filosofia della storia di cui l'Illuminismo si era servito ancora in modo "dogmatico"⁵.

A partire da questa constatazione, Lask si collega alla distinzione kantiana tra filosofia teoretica da quella pratica, sottolineando come per entrambe sia lecito un duplice approccio metodologico: uno assiologico (che isola e studia i valori e la ragione) e uno fisiologico-descrittivo (che ne ricerca le cause naturali). Il discorso laskiano ruota intorno al dualismo metodologico applicato da Kant anche allo studio della storia umana⁶. Secondo l'impostazione di Kant, che studia la conoscenza concentrandosi sulla sua componente *a priori* (cioè universale e indipendente dall'esperienza), il valore viene attribuito solo a ciò che è universale e generale. Al contrario, tutto ciò che è concreto, particolare o individuale (cioè ciò che percepiamo con l'esperienza) è considerato privo di valore. L'unica importanza del particolare è quella di essere un mezzo o un contenitore attraverso cui si manifestano quei valori universali. In altre parole, un singolo evento o persona ha valore solo se rappresenta o incarna un principio generale⁷.

In tutte le opere di Kant è presente, a opinione di Lask, una distinzione ereditata da Leibniz e Wolff, che porta con sé una conseguenza rilevante: l'equiparazione tra ciò che è "empirico" (i dati dell'esperienza) e ciò che è "storico" (i fatti).

Da questo derivano due differenti concezioni della storia che coesistono nel pensiero di Kant in modo irrisolto e contrapposto:

- 1) Un concetto culturale della storia: la storia come progresso della ragione, della cultura e dei valori universali dell'umanità (è la storia dotata di significato e direzione).
- 2) Un concetto logico dello "storico": la storia come serie di accadimenti di fatti particolari e contingenti, ossia semplicemente "quanto è avvenuto". In questa accezione, la storia è un insieme di dati empirici slegati e, in sé, privi di un valore e indipendenti da un disegno superiore.

Lask evidenzia così una fondamentale ambivalenza nel pensiero di Kant: da un lato, la sua filosofia della storia (il "concetto culturale") cerca un senso universale e un progresso nel divenire umano, ma dall'altro, il suo metodo filosofico, influenzato

⁵ Lask 1923, I, 7.

⁶ Lask 1923, I, 8.

⁷ Lask 1923, I, 13.

da Leibniz e Wolff, considera tutto ciò che è empirico e storico come “particolare e privo di valore intrinseco” (il “concetto logico”).

Questa contraddizione significa che, per Kant, gli eventi storici singolari (guerre, rivoluzioni, le azioni individuali) sono visti come privi di significato in sé. Trovano un valore solo se e in quanto diventano esempi o manifestazioni (o segni [*Zeichen*]) di quel progresso razionale universale che il filosofo cerca di scoprire con il suo filo conduttore *a priori*. Il particolare (l'empirico-storico) ha valore solo come “contenitore” dell'universale (il culturale-razionale)⁸.

In quest'aporia si manifesta l'elaborazione originale che Lask propone rispetto alla tradizione *geschichtsphilosophisch* della scuola del Baden. Egli eredita l'universalismo trascendentale di Wilhelm Windelband, ma lo riformula in senso ontologico e calca la prospettiva decisamente anti-psicologista, opponendosi a qualsiasi riduzione della filosofia a mera descrizione dei processi psichici. Ripercorrendo nel suo testo del 1902 alla lettera le concezioni di Rickert e Windelband, egli sostiene che «l'attività razionale del genere umano, vale a dire la totalità di ciò che da essa viene estratto come assolutamente pieno di valore, è la “cultura”, e la cultura nel suo sviluppo è la “storia”⁹. Il nucleo teoretico che Lask affronta – ripreso da Windelband e radicato nel dibattito sullo statuto della filosofia della storia – concerne la possibilità di distinguere, entro il flusso empirico degli eventi, ciò che ha valore (*werthhaft*) da ciò che rimane puramente fattuale (*bloß empirisch*). Windelband esprimerà questa esigenza nei suoi scritti *kulturphilosophisch* nell'ultimo decennio di vita. Non tutto ciò che accade è storia. La storia è solo ciò che rimane nella memoria storica. Ne consegue che la storia non coincide con l'accadere bruto, ma si identifica con una selezione normativa, guidata dalla prospettiva assiologica.

A partire da tale problematica, già implicita nel concetto hegeliano di *Wirklichkeit* e tematizzata poi da Lask nella prolusione del 1905, si delineano due linee di risposta. Da un lato, egli delinea il profilo della logica analitica, orientata alla scomposizione categoriale e alla descrizione di forme astratte, proseguendo la linea kantiana che tende a ridurre il molteplice concreto a espressione di schemi trascendentali. A questa, egli contrappone una logica emanatica, che cerca di comprendere il particolare come momento di un processo unitario, fondato sulla dinamica del soggetto assoluto e sulla sintesi vivente del divenire storico. Tale dicotomia non si esaurisce sul piano tecnico-metodico, ma rinvia a un'opposizione ontologica che ri-

⁸ Lask 1923, I, 14-15.

⁹ Il passo completo afferma: «Da questo principio metodologico scaturisce ciò che è significativo per noi nella filosofia della storia di Kant. L'attività razionale del genere umano, infatti, cioè la totalità di ciò che da essa viene estratto come assolutamente pieno di valore, è la “cultura”, e la cultura nel suo sviluppo è la “storia”. Anche i confini di ciò che è cultura e storia vogliono essere tracciati, e può tracciarli, a sua volta, solo chi si accosta al groviglio degli eventi che in qualche modo si compiono negli uomini con un qualche punto di vista unitario. In maniera eccellente, dunque, Kant ha definito il suo *a priori* cultural-filosofico un filo conduttore, che serve a “rappresentare, almeno in generale, un altrimenti informe aggregato di azioni umane come un sistema”» (Lask 1923, I, 9).

guarda il modo stesso in cui la filosofia deve concettualizzare il rapporto tra valore, individualità e totalità.

In altre parole, nel quadro ricostruttivo di Lask, Kant rappresenta la forma più rigorosa di universalismo sul piano assiologico: solo ciò che è generale, necessario, valido per ogni soggetto razionale può essere riconosciuto come portatore di valore; il particolare empirico, in quanto tale, non possiede mai valore proprio, ma solo in quanto esempio o segno di una legge universale. L'“individualismo” che entra in gioco nel confronto con Kant non riguarda quindi la *Wertungslogik*, bensì la *Strukturlogik*: sul piano della struttura della conoscenza, il singolo oggetto empirico è sempre individuato come caso delimitato sotto un concetto, ma il criterio di valore rimane interamente ancorato all'universalità della forma.

Di fronte a questo universalismo kantiano, Lask costruisce allora il vero contrasto non tra “Kant individualista” e “Hegel universalista”, ma tra due modelli opposti di razionalità filosofica: da un lato una logica analitico-critica, che mantiene distinta la relazione genere/individuale e difende il primato dell'universale logico, dall'altro una logica emanatista di matrice platonico-hegeliana, che fa del concetto il tutto di cui le individualità empiriche sono soltanto parti. L'emanatismo, così come Lask lo definisce, agisce sul piano strutturale: è una dottrina gnoseologico-ontologica del primato del concetto generale, diversa da una teoria dell'“individualismo del valore”. Proprio per questo egli può, da un lato, rifiutare la teoria hegeliana del concetto, accusata di trasporre il rapporto reale tutto/parti nel dominio logico, e, dall'altro, valorizzare la prospettiva hegeliana delle “individualità storiche” come portatrici di valore, cioè la dimensione propriamente assiologica della filosofia della storia.

Il punto in cui Lask introduce un momento di “individualità valoriale” non è quindi un derivato diretto da Kant, ma emerge dall'elaborazione metodologica della storia propria dell'opera: contro l'appiattimento dell'universalismo kantiano su un “platonismo del valutare” (*Platonismus des Wertens*), il *Fichtebuch* insiste sulla necessità che i valori storici si incarnino in configurazioni individuali irripetibili, selezionate come tali dallo sguardo storico-normativo. Su questo sfondo, la filosofia della storia viene intesa come scienza normativa che discrimina, all'interno del flusso empirico, quelle individualità in cui il valore si rende effettivo, senza però attribuire loro, in quanto tali, un primato sul piano della struttura logico-concettuale.

Sotto l'influsso di Windelband e della sua idea di “anti-razionalismo critico”, Lask articola un modello di individualismo arricchito, capace di coniugare la singolarità irripetibile dell'individuo con il suo radicamento in un orizzonte culturale e storico. L'individuo non è soltanto un'entità isolata, ma diventa parte costitutiva di un tessuto di valori storicamente determinati e insostituibili, la cui validità non deriva da un'astrazione universale, ma dalla loro concreta singolarità storica. Ne consegue una concezione della filosofia della storia come scienza normativa, chiamata a selezionare e interpretare le individualità non in quanto semplici dati, ma come portatrici di senso e valore in un contesto organico.

All'interno di questo quadro, Fichte assume per Lask una funzione decisiva di mediazione. Egli rintraccia nella filosofia fichtiana un punto di sintesi tra la concre-

tezza iletica, ossia la “totalità” dell’oggetto, e la sua concettualizzazione, capace di superare sia l’astrattezza formale della posizione kantiana sia la rigidità sistematica dell’idealismo assoluto. È in tale contesto che Lask rivaluta ciò che la tradizione critica aveva generalmente considerato un limite, ovvero lo *hiatus irrationalis*, lo scarto incolmabile tra il dato immediato e la sua formalizzazione logica. Questo iato irrazionale non deve essere considerato come un difetto della filosofia, ma come un’espressione della tensione esistente tra l’essere e il concetto. L’irrazionale diviene la traccia necessaria del reale, il contrappeso che preserva la filosofia dalla tentazione di un formalismo esaustivo e dalla riduzione del concreto nell’astratto.

Il *Fichtebuch* si presenta dunque come un confronto con la tradizione classica tedesca e badense. Lask formula una concezione della filosofia della storia che rifiuta tanto la pura astrazione categoriale quanto la riduzione totalizzante della particolarità. La sua prospettiva tenta di trovare un equilibrio tra individualità irripetibile e universalità organica, tra dato immediato e concetto mediato. Questa oscillazione è insieme epistemologica e ontologica. La specificità del progetto laskiano, ossia affrontare la tensione tra singolarità e totalità senza dissolverla, caratterizza anche le sue opere successive¹⁰.

¹⁰ L’uso che Tuozzolo fa della coppia “logica analitica / logica emanatica” nel commentare il *Fichte-buch* attribuisce a Lask una posizione che, a una lettura ravvicinata dei testi, risulta difficilmente sostenibile. Egli parla infatti di una sorta di oscillazione laskiana «fra un apprezzamento moderato e una valorizzazione piena e radicale [...] della logica emanatico-hegeliana» (Tuozzolo 2004, 28), nonché del progetto del “giovane Lask” di mettere in reciproca integrazione il “modo di valutare” analitico kantiano e quello “emanatico-hegeliano” (Tuozzolo 2004, 30). Una tale lettura sembra però confondere due piani distinti nell’argomentazione di Lask: da un lato il netto rigetto, sul terreno logico-gnoseologico, del modello emanatista inteso come dottrina del primato del concetto universale sull’individuale; dall’altro il riconoscimento, sul terreno della filosofia della storia, del valore metodologico della prospettiva hegeliana delle individualità valoriali inserite in una totalità concreta. Ciò che Lask tenta di comporre non è dunque una teoria della conoscenza “a due logiche” (analitica ed emanatica), bensì l’istanza analitico-critica kantiana con una metodologia storico-filosofica hegeliana capace di pensare l’individuo storico come portatore di valore e momento di un tutto storico-culturale, senza per questo trasporre il rapporto reale tutto/parti nella sfera logica, dove per lui resta valido soltanto lo schema genere/individuo. È precisamente questo slittamento che Lask rimprovera alla “logica emanatista”: l’aver fatto “del concetto l’intero di cui l’individualità empirica è parte” e non semplicemente il genere rispetto a casi singoli. Nella prima parte di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* Lask rivendica esplicitamente la possibilità di «salvare i presupposti logici della filosofia trascendentale kantiana» pur respingendone il “formalismo unilaterale” della valutazione, e simmetricamente di «rifiutare la teoria hegeliana del concetto» senza per questo misconoscere «la feconda creazione di nuovi concetti di valore» propria di Hegel (Lask 1923, I, 28). La distinzione fra rifiuto della “teoria del concetto” e riconoscimento della fecondità assiologica della filosofia hegeliana delinea con chiarezza la direzione della sua presa di distanza. In questa stessa linea si colloca la ricostruzione di Roger Hofer, per il quale l’impianto metodologico del *Fichte-buch* si fonda su una opzione dichiarata per la logica analitica come “corpo centrale” della metodologia della filosofia della storia, che deve però essere integrata dall’angolo visuale dell’individualità valoriale. Hofer sottolinea come, agli occhi di Lask, il metodo dialettico hegeliano resti inaccettabile “dal punto di vista critico”, sicché la sua appropriazione di Hegel riguarda la tipologia dei valori storici e non la struttura logica del concetto. In altri termini, Hofer (1997) vede in Lask un tentativo di arti-

2. La Rechtsphilosophie e il mondo della cultura

È in questo contesto di tensioni metodologiche, volte a superare l'iniziale formalismo della scuola sud-occidentale, che si inserisce l'opera giuridico-filosofica di Emil Lask. Supera gli scopi di questa trattazione affrontare un'esposizione unitaria della sua filosofia del diritto e dello Stato, un'operazione intellettuale che presenta una duplicità intrinseca. Si può svolgere con facilità un lavoro esegetico della sua opera eponima, la *Habilitationsschrift* del 1904. Ben più complesso risulta, tuttavia, far emergere le problematiche teoretiche che in essa rimangono sovente implicite. Come è stato più volte notato, inoltre, la *Rechtsphilosophie* è il testo di Lask che ha avuto il maggiore interesse critico, al punto che il nome di quest'autore è divenuto noto dapprima in ambito giuridico e poi in quello propriamente filosofico, e rappresenta il lavoro di Lask più tradotto¹¹.

Nella sua *Rechtsphilosophie*, Emil Lask elabora una concezione della cultura come "mondo di significati" strutturato dal legame normativo ai valori. Riprendendo la distinzione di Windelband tra scienze nomotetiche e idiografiche, Lask ne supera il formalismo iniziale, configurando il diritto come un *a priori* concreto, una sintesi di forma e contenuto che organizza la realtà culturale in una rete di relazioni assiologiche. Se per Windelband i valori erano principi regolativi, per Lask diventano strutture costitutive dell'esperienza, anticipando temi fenomenologici legati all'intenzionalità. Questa svolta ontologica, sviluppata nella sua *Habilitationsschrift*, ridefinisce la filosofia del diritto come fondazione metodologica della cultura, in cui gli oggetti culturali (*Kulturgegenstände*) esistono in virtù del loro riferimento a valori trascendenti.

L'analisi si concentrerà sul nesso cruciale tra forma giuridica e valore nella *Rechtsphilosophie*, sulla concezione del "regno culturale" come sfera intermedia tra la pura validità e l'empiria, per poi tentare, tramite la lettura dell'*Antrittsvorlesung* del 1905 su Hegel, di delineare le implicazioni teoretiche di tale impianto.

La filosofia del diritto di Lask viene pubblicata nel 1904 in una sede editoriale di grande prestigio: la miscellanea in onore di Kuno Fischer *La filosofia al principio del XX secolo* dove le principali figure del neokantismo (Windelband, Rickert, Liebmann) e altri pensatori come Troeltsch tracciavano un bilancio di varie branche della speculazione filosofica. La prima sezione della *Rechtsphilosophie* si configura come una rassegna critica dello stato dell'arte, dialogando con figure capitali come Georg Jellinek, Rudolf Stammler – e la sua nota critica alla concezione materialistica della

colare una logica analitico-critica con una teoria delle individualità storiche di valore, non una riabilitazione, neppure "moderata", di una logica emanatista in senso hegeliano. Vd. anche Glatz 2001.

¹¹ Hobe 1973, 221 parla di questo testo laskiano come espressione compiuta della *Problemlage* post-idealista della scuola neokantiana sud-occidentale. In lingua italiana è ancora oggi fondamentale Carrino 1983. Allo stesso Carrino si deve la traduzione italiana dell'opera giuridica di Lask apparsa l'anno seguente (Lask 1984) e per diversi decenni l'unico lavoro di questo pensatore disponibile nella nostra lingua.

storia, a sua volta analizzata da Max Weber – e l'approccio sociologico di Georg Simmel, inserendosi a pieno titolo nel *Methodenstreit* delle scienze storico-sociali.

Nell'introduzione, Lask diagnostica una persistente dipendenza della filosofia giuridica e sociale dai sistemi dell'idealismo tedesco e postula un'affermazione dirompente: «ogni controversia sul metodo delle scienze empiriche della cultura travalica la mera metodologia e può essere conclusivamente decisa da un sistema di valori sovra-empirici»¹².

Difatti, contro la “metafisica giusnaturalista”, per

la teoria critica dei valori la realtà empirica (e quindi anche la realtà della vita sociale), a differenza di ogni platonizzante teoria dei due mondi, vale come unico tipo della realtà ma nello stesso tempo come scena o substrato di valori sovra-empirici, di significati universalmente validi. E perciò essa ammette solo una teoria giuridica di un unico mondo ed esiste per essa solo il medesimo tipo di diritto: la realtà giuridica empirica che si sviluppa storicamente.

Ma dalla necessaria distinzione di valore e sostrato empirico del valore discende la fondamentale bi-dimensionalità del modo di considerazione, il dualismo di metodo filosofico e metodo empirico¹³.

Ma attenzione, non si tratta di trarre una “dottrina pura del diritto”. Afferma Lask che:

Una siffatta teoria critica dei valori – che non si propone più di escogitare un diritto sovra-empirico, ma unicamente di riflettere sul significato sovra-empirico del diritto empirico – non solo tollera, ma addirittura presuppone una serena trattazione empirista, pienamente a-speculativa della realtà storica del diritto¹⁴.

La tesi di Lask assume qui una valenza precisa: il materiale giuridico ha una sua autonomia, ma ha tale autonomia in quanto il suo materiale pertiene all'empirico, e la filosofia *l'illumina* e lo connette a una *Weltanschauung*¹⁵. La filosofia dà senso a un empirico che altrimenti è senza senso. Da qui la critica a ogni giusnaturalismo, colpevole di «ipostatizzare valori giuridici in realtà giuridiche», e il richiamo esplicito alla distinzione di Windelband tra considerazione di valore e considerazione di realtà¹⁶.

Su questa base, Lask muove una critica serrata ai formalismi, in particolare a quello di Stammler e della scuola di Marburgo, accusati di elaborare una teoria del “diritto giusto” (*richtiges Recht*) su un'analisi puramente formale, esteriore al materiale culturale. Questo è un metodo esteriore di considerare il materiale culturale, intendendo il “culturale” qui nel senso di quanto Dilthey definirebbe spirito oggettivo, per semplificare, ogni prodotto dell'attività sociale dell'essere umano. Afferma Lask che «il compito delle scienze della cultura non consiste nel determinare la validità

¹² Lask 1984 [1904], 11.

¹³ Lask 1984 [1904], 16-17.

¹⁴ Lask 1984 [1904], 17.

¹⁵ Lask 1984 [1904], 17.

¹⁶ Lask 1984 [1904], 25.

assoluta dei significati culturali, ma nel dare rilievo all'effettività puramente empirica e temporale della loro apparizione, effettività che si presenta di fronte al materiale della realtà originaria, già come un prodotto della selezione metodologica¹⁷. Che cosa significa questo? L'oggetto di valore trova nella storia un «teatro al valore»¹⁸ e trova una «formale struttura fatticistica»¹⁹. L'individualità storica non possiede un «surplus di realtà», ma un «surplus di valore»²⁰, e il compito del filosofo è proprio quello di investigare lo iato tra questi due piani.

Emerge già in quest'opera il tentativo, che sarà poi sistematizzato, di una gerarchizzazione ontologica ed epistemologica del mondo scientifico. Lask delinea un modello a più livelli dell'esperienza²¹:

- 1) Piano pre-scientifico (Realtà empirica): lo «stadio zero» della conoscenza, costituito da fatti sociali grezzi (prassi, eventi, dati) non ancora organizzati concettualmente. La *Rechtswirklichkeit* è una *Wirklichkeit* «già riferita a significati culturali», non mera «oggettività empirica» rickertiana.
- 2) Mondo della cultura (Semilavorato valoriale): a questo livello, i dati empirici vengono selezionati e interpretati attraverso significati normativi. Lask stesso paragona questa realtà giuridico-sociale a un «semilavorato» (*Halbfabrikat*): non è più la nuda *Realität* oggettiva, priva di relazioni di valore, ma neppure ancora il prodotto finito della concettualizzazione scientifica.

In questo senso la *Rechtswirklichkeit* è una forma di «ragion teoretica coagulata»: un insieme di significati normativi già incarnati in istituzioni e norme positive. La realtà giuridica, in quanto empirica, è l'unica realtà giuridica – ma essa è strutturalmente permeata da significati normativi, universalmente validi, che il filosofo ha il compito tematizzare. Questo doppio livello – substrato empirico / significato normativo – genera una bidimensionalità epistemologica fondata su due metodi: l'analitico-empirico (descrittivo) e il filosofico (normativo). Lask si fa portatore di una concezione del valore come istanza sovra-empirica che vuole differenziarsi dalla metafisica del giusnaturalismo e dallo storicismo dissolvente²². La bi-dimensionalità del metodo (*Rechtswertbetrachtung* / *Rechtswirklichkeitsbetrachtung*) traduce sul terreno giuridico la distinzione windelbandiana tra metodo critico e genetico. Lask concepisce il «valore giuridico» come qualcosa che si realizza solo nel mondo storico-sociale, ma la cui normatività eccede ogni sua realizzazione. Di qui il concetto chiave di «teatro al valore»: lo spazio storico-empirico nel quale il valore si manifesta ma da cui non si lascia mai del tutto assorbire. La cultura giuridica è quindi una zona

¹⁷ Lask 1984 [1904], 27-28.

¹⁸ Lask 1984 [1904], 28.

¹⁹ Lask 1984 [1904], 28.

²⁰ Lask 1984 [1904], 28.

²¹ Cfr. Lask 1984 [1904], 50-53.

²² Hobe 1973 riporta la critica al giusnaturalismo e allo storicismo a quella che definisce la vuotezza di contenuto del concetto badense di valore. Tale «valore vuoto» delega alla *Weltanschauung* il riempimento di contenuto e determina il ricorso in chiave di teoria dei livelli (valore/realtà/*Weltanschauung*).

intermedia tra valore puro e fattualità empirica, una “struttura fatticistica formale” che può solo essere compresa in un’ontologia stratificata del significato.

Lask si richiama a Jellinek e Bogdan Kistyakovski per distinguere tra giurisprudenza e teoria sociale del diritto. Il momento del dato empirico non è di un certo rilievo solo per la teoria sociale dell’essere (Jellinek, Kistyakovski) ma proprio per la dottrina giuridica del dover essere. Infatti «il diritto può essere considerato o come fattore culturale reale, come fatto della vita sociale, o come complesso di significati normativi esaminato nel suo contenuto dogmatico»²³ [...] «Ma mentre questo carattere di dover essere deriva nella filosofia da un’assoluta adesione di valori, per la quale non si dà alcuna autorità empirica, nella giurisprudenza esso ha la sua causa formale nell’ordinamento positivo di una volontà sociale»²⁴. Per evitare ogni ipostatizzazione metafisica del valore, Lask è costretto a far dipendere il contenuto del *Rechtswert* da *Weltanschauungen* empiricamente accertabili: ne derivano due *Werttypen* (kantiano individualistico e hegeliano transpersonale), ognuno radicato in una diversa concezione del mondo.

Il principio teleologico nella filosofia giuridica si collega direttamente al formalismo e la “praticabilità del diritto” (Hegel, Jhering – messa in pratica teleologica, cioè agire teleologico, con lessico forse hegeliano). La giurisprudenza è per Lask la scienza più adatta a dimostrare che le scienze dello spirito non consistono in nessun modo in fenomeni psichici²⁵.

Tale elaborazione prepara l’interpretazione hegeliana presentata nell’*Antrittsvorlesung* del 1905, *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*. Qui Lask rilegge la dialettica hegeliana attraverso la lente del neokantismo: la *Wirklichkeit* (realtà effettiva) hegeliana, contrapposta al *bloß empirisch* (meramente empirico), viene reinterpretata come un processo di *Wertrealisierung*, ovvero di realizzazione di valori. In questa prospettiva, lo sviluppo storico-culturale non è un processo deterministico, ma, appunto, la realizzazione teleologica di valori mediata da un soggetto immerso in una rete di significati.

Cerchiamo ora di dare corpo a queste riflessioni, che altrimenti rischiano di restare su un piano puramente astratto della metodologia filosofica, attraverso il confronto che Lask compie con il pensiero politico hegeliano nel testo del 1905 su Hegel e la concezione del mondo dell’illuminismo. La sua tesi è apparentemente provocatoria: Hegel può essere annoverato tra i filosofi del valore. Poiché “valore” implica “dover essere”, l’operazione mira a sottrarre Hegel alla lettura, allora dominante, riassumibile come l’interpretazione liberal-nazionale ottocentesca, che ne faceva un apologeta dello Stato prussiano.

Questa interpretazione di Lask permette di difendere la filosofia hegeliana da obiezioni classiche, come quelle di Schelling e Haym, che non tenevano conto del suo carattere intrinsecamente “critico”. Per Lask, infatti, il punto cruciale del pen-

²³ Lask 1984 [1904], 54.

²⁴ Lask 1984 [1904], 57.

²⁵ Lask 1984 [1904], 44.

siero di Hegel è la tensione – non la separazione ontologica – tra realtà e concetto. La dialettica incorpora in sé il movimento verso l'Altro come processo e attività del soggetto. In quest'ottica, Lask ritiene che l'immediato resti «bloß empirisch» finché non viene elevato a «Begriff» (concetto), permanendo in uno stato di “dover essere”. Egli si distingue tuttavia così da un'interpretazione più ortodossa di Hegel, per cui la realtà è già pienamente espressa dal concetto nel processo dell'«aufgehobenes Dasein» (l'essere tolto e conservato).

Insistendo sul carattere assialmente orientato della storia, Lask recupera Hegel come filosofo dei valori: il cammino storico realizza il regno dello spirito, inteso come critica immanente al reale, dove l'agire umano trova legittimazione non nella mera oggettivazione della ragione, ma nella tensione verso la libertà²⁶. Questa prospettiva si inserisce nel più ampio dibattito della scuola sud-occidentale sulla cultura e la storia. Anche Windelband, infatti, valorizzava la storia come luogo di una dinamica critica e creativa, sebbene, come evidenziato da Rickert, non avesse sviluppato una piena giustificazione metodologica del passaggio dal trascendentale al concreto storico. Rickert biasimava il maestro per essersi fermato a una concezione intuizionistica, legata alla sensibilità dello storico, senza fondare rigorosamente l'epistemologia delle scienze storiche²⁷.

Lask confronta Hegel con la concezione del mondo dell'illuminismo: per tali ragioni egli deve compiere un triplo movimento. In primo luogo, egli identifica quale epitome della *Weltanschauung* illuministica la separazione tra verità storiche e verità razionali, che è alla base della volontà illuministica di riforma. Spesso tale sovrastoria illuministica rimaneva però anch'essa vittima di una certa empiricità, ma ha comunque permesso la separazione criticamente avvertita tra valore e realtà, che con Kant e Fichte diede avvio all'idealismo tedesco²⁸. In secondo luogo, Lask osserva la piena adesione di Hegel a questo afflato culturale tipicamente idealistico, che non si risolve mai nel fare dell'esistente un valore, ma tiene sempre ferma «la separazione dei due mondi del sempre valido delle transeunti configurazioni del dato empirico reale»²⁹.

Di qui Lask costruisce la sua lettura originale:

Secondo Hegel la realtà empirico-concreta, la pienezza dell'immediatamente esperibile, la mera fattualità della singolarità storica può essere proprio il più astratto, cioè il più vuoto di contenuto ideale. Non ci si può far ingannare dalla parola realtà (*Wirklichkeit*) in Hegel. Quasi sempre si possono sostituire ai termini *Wirklichkeit*, *Realität*, le parole: significato, significato di valore, significato culturale. E proprio la realtà originaria (in senso gnoseologico) è per lui ciò che non inerte mai del tutto al mondo dei valori, ciò che carico del momento dell'accidentalità impenetrabile, non-concettuale, cioè in nessun modo il “razionale”. La realtà effettiva (*Wirklichkeit*) in senso più alto [...] significa in lui una ricchezza, una concretezza di forme di valore [...] un peculiare regno spirituale di nessi ideali³⁰.

²⁶ Vd. Lask 1984 [1905], 77-92.

²⁷ Cfr. Rickert 2002 [1896-1902], 162-163.

²⁸ Lask 1984 [1905], 79-80.

²⁹ Lask 1984 [1905], 81.

³⁰ Lask 1984 [1905], 82.

Hegel ignora il contrasto tra realtà empirica e il puro modello ideale in quanto la ragione ha sempre la potenza di superare il mero dover essere e imporsi alla realtà³¹. Quindi la filosofia studia il razionale non come dover essere ma come ciò che è realmente, e anzi, in senso pieno è.

Lask muove da una distanza metodologica tra valore e realtà empirica e individua in Hegel un paradigma vivo di questa distinzione: la *Wirklichkeit* hegeliana non è un mero dato fattuale, ma un “regno spirituale di nessi ideali” in cui il razionale si manifesta nella concretezza storica senza ridursi a essa³². In questo senso, Hegel conferma la tesi di Lask secondo cui ogni realtà giuridica è intrinsecamente valoriale, poiché il dato empirico funge da “teatro” in cui si dispiegano significati sovra-empirici.

Lask identifica nell'Illuminismo la frattura tra verità razionali e verità storiche, principio generatore dell'idealismo tedesco. L'operazione di Lask è tipica della sua teoria critica dei valori: anziché fornire un sistema ontologico che unisca valore e reale, egli propone un modello stratificato, in cui il diritto e lo Stato appare come mediatore tra il puro ideale e la fattualità empirica. Una conclusione che si può trarre è che lo Stato per Lask non solo può, ma *deve* rappresentare la forma in cui i contenuti concreti trovano la loro più piena realizzazione. Il che vuol dire sostanzialmente un'espressione dello Stato quale luogo in cui la volontà razionale collettiva trova il suo spazio di azione.

Sebbene un'analisi dell'interpretazione di Fichte propria del neokantismo sud-occidentale esuli dagli scopi di questa trattazione, è possibile trarre una conclusione provvisoria: la filosofia del diritto sud-occidentale si può definire formalista, ma la sua forma non è una forma vuota. Questa prospettiva si rivela decisiva nel contesto della Scuola del Baden. Mentre Windelband si era limitato a postulare una selezione assiologica nella storia, e Rickert lo aveva criticato per il suo intuizionismo, Lask fornisce una fondazione ontologica e logica a tale selezione, superando il dualismo metodologico in una più complessa teoria dei livelli di realtà. Egli introduce un problema destinato a diventare fondamentale nella “seconda fase” del suo pensiero: la necessità di una teoria del giudizio in grado di spiegare come il soggetto riconosca, nell'esperienza concreta, ciò che è *werthaft* (portatore di valore) e ciò che è *wertlos* (privo di valore). Se nell'*Antrittsvorlesung* Lask utilizza ancora strumenti concettuali tradizionali, la successiva *Logica della filosofia* radicalizzerà questa esigenza, trasformando l'indagine sulla cultura in una riflessione sulle condizioni trascendentali del giudizio stesso. La *Rechtsphilosophie* si colloca così come snodo cruciale, in cui l'eredità windelbandiana si fonde con una rilettura critica di Hegel, orientando Lask verso una sintesi sistematica tra filosofia della storia, teoria dei valori e logica trascendentale, che segnerà il suo contributo originale al neokantismo. La costruzione di una *Rechtswirklichkeit* come “semilavorato” anticipa la futura teoria dei due oggetti [*Zweigegegenstandstheorie*] della *Logik der Philosophie*, quella teoria dei

³¹ Lask 1984 [1905], 86.

³² Lask 1984 [1905], 82.

due elementi [*Zweielemententheorie*] con cui vuole superare la dottrina dei due mondi [*Zweiweltenlehre*] platonico-kantiana: già in questa fase realtà e valore non sono più due mondi separati, ma due elementi intrecciati in strutture oggettive di significato.

3. Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft? e la svolta nella scuola del Baden

Il punto di svolta nel pensiero di Lask – e una sfida diretta al cuore della dottrina badense – si può rinvenire nella sua comunicazione al III Congresso Internazionale di Filosofia di Heidelberg del 1908, *Gibt es einen 'Primat der praktischen Vernunft' in der Logik?*³³. Qui, Lask smantella la tesi del primato della ragion pratica, che egli identifica come il nucleo del “volontarismo sud-occidentale”. Tale svolta segna un punto di rottura all’interno della scuola neokantiana del Baden: la linea neocritica di Windelband e Rickert, fondata sul primato della ragion pratica sulla conoscenza teoretica, viene superata a favore di una concezione in cui la normatività diventa condizione immanente della conoscenza stessa, integrando logica pura ed esperienza storica. Il problema di fondo, secondo Lask, risiede nell’associare l’oggettività dei valori al comportamento pratico del soggetto, riducendo il giudizio storico a una sorta di “sottomissione etica” a un valore. Questa impostazione confonde la validità oggettiva del vero (*Gelten*) con una relazione normativa impropria, trasformando il valore in un dovere etico.

Per Lask, al contrario, il giudizio appartiene alla “sfera soggettiva del senso” (*subjektiver Sinn*), la quale riflette la validità oggettiva e autonoma del valore senza che ciò implichi un comando morale per il soggetto³⁴. In questo senso, egli cerca di separare rigorosamente il campo dell’ontologia del valore da quello della morale, sostenendo che la validità (*Geltung*) è un attributo autonomo dei valori e non dipende dal soggetto pratico. La sua proposta è dunque una radicale “neutralità assiologica”: la filosofia, come disciplina fondativa, non deve privilegiare alcuna dimensione, ma indagare l’orizzonte pre-teoretico della validità che precede e rende possibile la stessa distinzione tra teoria e prassi. Come ulteriormente affermato dalle opere successive,

³³ Lask 1909 in Elsenhans 1909, 671-677.

³⁴ La discussione tra Ruge e Döring seguita alla comunicazione laskiana al III congresso internazionale di filosofia tenutosi a Heidelberg nel 1908 amplifica un’intuizione del denso testo di Lask: il valore, come *Gelten* puro, custodisce un’eccedenza di significato che resiste alla formalizzazione etica, come un orizzonte che si intravede ma non si afferra mai del tutto. Lask, nel criticare la subordinazione del valore alla normatività etica, svela un livello più profondo in cui il valore si manifesta come una struttura di senso autonoma, non riducibile a comando morale. La normatività, pur apparendo come una traduzione pratica del valore, è solo un’eco derivativa, un’ombra dialettica che ne riflette il contenuto senza esaurirlo. Infatti, Ruge vede nella separazione tra norma e valore una loro implicita *Aufhebung*, una dissoluzione che rende il giudizio non un atto etico ma un’eco trascendentale dell’oggetto di valore. In questa prospettiva, il valore non si dà mai come presente ma come tensione verso il non ancora (*noch-nicht Wertvolles*), mentre la norma emerge come la traccia di un’impossibile chiusura del valore stesso (vd. gli Atti del III Congresso di Filosofia, curati da Elsenhans 1909, 677-678).

sulla *Logica della filosofia* e sulla *Dottrina del Giudizio*, il giudizio dovrebbe essere ridotto a un elemento regionale dell'ontologia, laddove invece Lask cerca di costruire una "logica della filosofia" ossia non dell'essente, bensì della validità, dei valori, intesi come le forme, che accolgono il contenuto materiale, che permette loro di assumere il predicato dell'esistenza. I valori in quest'approccio hanno una consistenza oggettiva e indipendente, e il compito della filosofia è di rivellarli nella sfera loro più propria, quella della pura validità, non di fondarli attraverso l'attività soggettiva.

Questa mossa teoretica lo conduce, come si accennava sopra, a superare la "teoria dei due mondi" di Windelband e Rickert (il mondo dell'essere e il mondo del dover essere). Lask vi sostituisce una "teoria dei due elementi": forma e contenuto non sono due mondi separati, ma una diade inscindibile. Il materiale sensibile si struttura "aderendo" a una forma che appartiene alla sfera del valore; la forma è sempre e solo forma di un contenuto. Questa concezione, che rilegge l'ontologia come storia delle categorie logiche, anticipa temi che saranno centrali in pensatori come Nicolai Hartmann. L'impatto di questa critica fu immediato e profondo, come testimonia la reazione di Rickert, che si vide costretto a rivedere il proprio sistema in opere come *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1909), ripensando i confini tra logica, assiologia e ontologia.

4. *La Logik der Philosophie e la Lehre vom Urteil*

Questa traiettoria teoretica, che demolisce il primato della ragion pratica, raggiunge la sua massima espressione nelle opere della maturità, la *Logik der Philosophie* (1911) e la *Lehre vom Urteil* (1912). In esse, il primato della *Geltung* sull'essere viene affermato in modo definitivo. Introducendo una "terza sfera" di significati pre-predicativi – una dimensione in cui i valori operano come condizioni immanenti della percezione stessa – Lask mostra come i valori non siano semplicemente "applicati" nell'osservazione della realtà che a essi si riferisce, ma siano costitutivi della stessa struttura ontologica. Se Windelband separava nettamente giudizi di fatto e di valore, Lask radicalizza l'idea della funzione ontologica dei valori, trasformando il giudizio in elemento periferico dell'analisi logico-filosofica. Questa innovazione segna un punto di rottura nel neokantismo. La teoria dei due elementi (forma/ materia) e, più tardi, dei "due piani" (*Sein/Gelten*) porta Lask a una riformulazione empirista del trascendentalismo: tutta la differenziazione categoriale dipende dal materiale empirico, mentre solo il momento della validità pura resta *a priori*³⁵.

Interpretare Lask come "referente critico" del tardo Windelband, dunque, non nega il ruolo di Rickert, ma ne precisa i contorni. Lask porta a compimento le istanze del fondatore della Scuola del Baden (l'universalismo normativo, la priorità della validità sulla logica) con un rigore che lo spinge ai confini della fenomenologia e dell'esistenzialismo. In definitiva, la sua filosofia offre un paradigma per compren-

³⁵ Questo "empirismo minimo" di Lask è tra i fili conduttori della ricostruzione di Masi 2010.

dere un nodo cruciale del pensiero tedesco del primo Novecento: il passaggio da un trascendentalismo formale a una riflessione sulla storicità e sul significato come dimensioni costitutive della realtà. È in questo senso che la sua opera diventa un punto di riferimento ineludibile per ogni linea interpretativa, come quella *von Fischer bis Kroner*, che miri a ricostruire questa complessa evoluzione.

Capitolo 6.

La rosa nella croce del presente: alcuni momenti della Heidelberger Schule

1. *Caratteri generali dello "hegelismo di Heidelberg"*

«La filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri»¹, scrive Hegel nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, aggiungendo che essa deve conoscere «la ragione come la rosa nella croce»²: un fiore che fiorisce tra le sofferenze della storia, simbolo di razionalità in un mondo segnato da errori e disordine. Questa immagine ben sintetizza lo spirito con cui gli intellettuali di Heidelberg, tra gli anni '10 e '20 del Novecento, reinterpretano Hegel. In un clima culturale scosso dai nazionalismi e dalla Grande guerra, dalla rivoluzione di novembre e la seguente instaurazione della repubblica, nel pullulare di avanguardie artistiche e nella crisi dei fondamenti della scienza, l'anodina teoria dei valori, con la sua irenica visione del mondo, sembrò sempre più insufficiente a tutta una generazione di giovani studiosi. Lo hegelismo riemerge non come nostalgica restaurazione, ma come uno dei tentativi di rispondere alla domanda: è possibile trovare un ordine nel caos della contemporaneità?

Heidelberg, crocevia tra tradizione neokantiana, nascenti scienze sociali e teologia liberale, è un laboratorio di questa rinascita. Qui si sviluppò un sincretismo tra la tradizione critico-trascendentale e l'eredità hegeliana, mediato da allievi eterodossi di Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert come Jonas Cohn, Richard Kroner o Hermann Glockner. Filosofo e storico della filosofia, Glockner incarna il paradosso di Heidelberg: formatosi nel solco del neokantismo sud-occidentale, diviene un protagonista del neohegelismo, interpretando il pensatore di Stoccarda come un «filosofo del concreto», capace di unire etica, politica e storia in una visione sistematica ma non per questo dogmatica. In questo capitolo partiremo da questa figura per ripercorrere alcuni momenti del fenomeno eterogeneo e ancora poco indagato che fu il neohegelismo di Heidelberg. Si ricomporrà nel suo contesto epocale l'uso esplicito da parte di Windelband di alcuni temi dello hegelismo nella fase finale della sua

¹ Hegel 1999 [1821], 15, leggermente modificata.

² Hegel 1999 [1821], 16. Si fa presente che il simbolo della rosa nella croce è caratteristico di Lutero e rappresenta la fede cristiana, con la croce che ricorda la salvezza attraverso Cristo e la rosa, di colore rosso, che simboleggia la gioia e la vita eterna che derivano dalla fede. La combinazione esprime la centralità della redenzione e dell'amore divino nella dottrina luterana.

attività. Gli autori considerati presentano elementi comuni: il tentativo di sfuggire a un neokantismo sempre più percepito come una gabbia, la valorizzazione della libertà individuale, l'influenza di temi irrazionalistici. Questo capitolo attraverserà alcuni passaggi chiave di questo snodo storico-culturale.

2. Hermann Glockner e la storia dello hegelismo

Hermann Glockner rappresenta uno dei nomi più noti della *Hegelforschung* tedesca del Novecento. Dapprima allievo a Erlangen di Paul Hensel, a sua volta allievo di Kuno Fischer, completa la sua formazione a Heidelberg sotto la guida di Heinrich Rickert. La sua interpretazione si caratterizza per il tentativo di valorizzare uno dei punti più criticati dello hegelismo, ossia il ruolo dell'individuo³. Tale attenzione si mostra nell'enfasi sulle indagini etico-politiche. Nella sua lettura, il "riconoscimento", uno dei temi cardine della filosofia di Hegel, avviene attraverso un ruolo attivo dell'individuo all'interno della propria comunità, e tale ruolo coinvolge la costruzione della realtà sociale e storica.

Quando nel 1931 un anziano Heinrich Rickert ricostruirà retrospettivamente la *Heidelberger Tradition* vi includerà a pieno diritto Glockner (mentre escluderà tra gli altri Jaspers). La lettura rickertiana proposta in *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie* è quella di definire una peculiarità identitaria della tradizione filosofica di Heidelberg. La scuola filosofica di Heidelberg – scrive Rickert – mostra una ricchezza, che è denotata da un dialogo critico con l'eredità hegeliana, ma non si limita a esso. Una figura fondamentale del movimento quale Emil Lask, con la sua interpretazione originale del neocriticismo, ha avuto per allievo Eugen Herrigel. Quest'ultimo, curatore tra l'altro del *Nachlass* laskiano, è emblematico, con i suoi studi sul buddismo zen, della larghezza di interessi della scuola di Heidelberg⁴. Questa ricchezza rende ad avviso di Rickert la tradizione heidelberghese un mondo variegato, dotato di una grande capacità di assimilare e reinterpretare in maniera originale le diverse eredità filosofiche⁵.

Sofferamoci però sul richiamo allo hegelismo. La ricostruzione proposta da Rickert ruota intorno alla concezione del carattere eminentemente scientifico della filosofia. Egli rifiuta concezioni che la elevano a una "soprascienza" puramente metodologica o che rimandano a qualcosa di estraneo al metodo rigoroso della ricerca razionale.

³ Cfr. Carr 1972.

⁴ Eugen Herrigel (1884-1955) ha conseguito nel 1913 a Heidelberg il dottorato sotto la guida di Wilhelm Windelband con una tesi su *Die Logik der Zahl*. Allievo anche di Lask, la sua notorietà si deve soprattutto all'aver introdotto in Europa la conoscenza del buddismo Zen attraverso la sua esperienza diretta in Giappone. Insegnò infatti filosofia all'Università imperiale del Tōhoku a Sendai dal 1924 al 1929, dove studiò il kyūd (la "via dell'arco") sotto la guida del maestro Awa Kenzō, vedendo in questa disciplina un modo per comprendere dall'interno l'essenza dello Zen.

⁵ Rickert 1931, 6.

Ad avviso di Rickert questo tratto risale allo stesso Hegel, nonostante il suo soggiorno a Heidelberg sia stato alquanto breve⁶, non permettendogli di fondare una scuola in senso proprio. Rickert insiste però sulla mediazione di elementi hegeliani nella tradizione heidelberghese da parte di Eduard Zeller e Kuno Fischer, i quali avevano – come abbiamo visto nei capitoli precedenti – una visione della filosofia come *Wissenschaftslehre*. È tuttavia difficile concordare con queste affermazioni. Il loro senso può consistere sul versante teorico nel calcare che la filosofia non si costituisce come meta-scienza quando fonda in senso critico i limiti e la legittimità delle altre scienze, ma innerva la scienza stessa da dentro. Sul piano storico inoltre, in questo modo si ribadisce la presa di distanza da correnti quali la filosofia della vita, da lui già criticata un decennio prima del discorso del 1931⁷.

Wilhelm Windelband – ci tiene a ricordare Rickert – è stato allievo di Fischer, come Paul Hensel, sopra già menzionato come primo maestro di Hermann Glockner. Egli è definito inoltre, insieme a Wilhelm Dilthey, come uno degli ultimi «storici universali del vecchio stile»⁸. Un elemento chiave nella tradizione heidelberghese è non a caso il concetto di “storico”, che Rickert distingue nettamente dal semplice passato (*Vergangenheit*). Lo storico (*geschichtlichen*) non è una cronologia di eventi, ma la consapevolezza critica sul passato, la riflessione razionale che collega ciò che è accaduto alla comprensione del presente⁹. Con queste asserzioni Rickert sta con evidenza considerando la comprensione filosofica della storia nel senso di una “filosofia della storia” come già chiarito decenni prima in un suo intervento su questo tema. Nel suo scritto *Geschichtsphilosophie* del 1904, pubblicato nella *Festschrift* per gli ottant’anni di Kuno Fischer, Rickert aveva distinto infatti tre significati di filosofia della storia, di cui il terzo è quello di “scienza della conoscenza storica”. Rickert aveva sottolineato anche in questo testo in maniera conseguente che la storia non è una cronaca, bensì la comprensione razionale degli accadimenti¹⁰. Nel testo del 1931 egli ribadisce che questa consapevolezza storica è il fondamento che permette alla filosofia di illustrare il reale senza ridursi a una mera descrizione empirica. Un filosofo è infatti “uomo teoretico” (*theoretischer Mensch*), che si confronta con il mondo attraverso la lente dei problemi universali¹¹. Anche se egli appartiene a una tradizio-

⁶ Si ricorda qui che Hegel giunge a Heidelberg sul finire del 1816, per soggiornarvi soltanto fino all’inizio del 1818.

⁷ Rickert 1920.

⁸ Rickert 1931, 6.

⁹ Rickert 1931, 13.

¹⁰ «Un terzo concetto si ottiene, infine, quando per storia non si intende ciò che è accaduto, bensì la rappresentazione dell’accaduto, ossia la scienza storica. Anche questo concetto è in accordo con una concezione diffusa dei compiti della filosofia in generale, secondo la quale essa, in particolare nella sua parte teoretica, non deve assumere a oggetto le cose stesse, bensì la conoscenza delle cose. La filosofia della storia può dunque essere intesa anche come la scienza della conoscenza storica, o come una parte della logica, nel più ampio senso del termine» (Rickert 1907 in Liebmann et al. 1907, 324-325).

¹¹ Rickert 1931, 15.

ne, ha ciononostante la capacità di riflettere sul passato come strumento critico per affrontare i problemi universali della conoscenza¹².

La scuola filosofica di Heidelberg aspira in conclusione a un'indagine che non si limiti alla mera descrizione empirica dei fenomeni, ma che invece vada a esplorare e sistematizzare le strutture logiche che li sottendono. La filosofia può ricostruire un senso razionale del reale, che pertiene alla dazione di significato che l'umanità opera sul materiale che esperisce. Con il suo impegno sistematico, essa è chiamata a ricostruire la possibilità di una organizzazione teorica dei dati empirici. La filosofia non si limita ad osservare passivamente il mondo, ma ne cerca i fondamenti logici, riflettendo sulle leggi che ne governano la struttura¹³. L'uso della storia deve tuttavia essere critico: storici e sistematici devono lavorare fianco a fianco per una filosofia scientifica che integri riflessione storica e sistematizzazione teorica, rifiutando ogni riduzione del pensiero filosofico sia a mera erudizione storica sia a speculazione astratta¹⁴.

Quest'intermezzo sulla visione retrospettiva del Rickert del 1931 ci permette di inquadrare meglio alcune tesi di Glockner, e in particolare del suo libro *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, che appare nel 1963 come numero speciale degli *Hegel-Studien*, fondati due anni prima, ma che riprende e rielabora anche alcuni suoi lavori degli anni '20 e '30¹⁵. Raccontando il proprio percorso intellettuale di avvicinamento a Hegel, Glockner descrive un ambiente dominato dal positivismo e dal neokantismo, che egli percepiva come limitati nel comprendere i grandi problemi della modernità¹⁶. La scoperta di Hegel gli ha offerto una prospettiva filosofica capace di coniugare analisi storica e una concezione di totalità, soddisfacendo un'esigenza intellettuale di trovare un pensiero sistematico. Non a caso il suo hegelismo fa perno sugli scritti principali, come la *Fenomenologia dello Spirito* e la *Scienza della Logica*, enfatizzando la capacità di Hegel di connettere il particolare e l'universale in un processo dialettico, e di concepire la totalità come un processo vivo.

Per Glockner l'ampiezza problematica di Hegel è un unicum nel panorama filosofico. Hegel riesce a unificare in un sistema coerente aspetti teoretici, pratici, estetici, politici e filosofico-storici¹⁷. Questo è possibile perché la dialettica hegeliana non è solo un metodo logico, ma un principio ontologico che permea tutte le sfere della realtà e permette di affrontare i conflitti tra opposti (ad esempio, libertà e necessità, individuo e comunità) e di risolverli in una sintesi superiore. Attraverso la categoria di Spirito (*Geist*) Hegel riesce a unificare soggettività e oggettività: la *Philosophie des Rechts* è l'esempio paradigmatico della capacità di unificare teoria e prassi.

¹² Rickert 1931, 18.

¹³ Rickert 1931, 11 e sgg.

¹⁴ Rickert 1931, 20-21.

¹⁵ Glockner 2016 = Glockner 1963.

¹⁶ Glockner 2016 = 1963, 455 e sgg.

¹⁷ Glockner 2016 = 1963, 312.

Glockner definisce Hegel come un *Philosoph des konkreten Denkens* in quanto la sua filosofia non si limita a concetti astratti, ma li radica nella realtà storica e fenomenica¹⁸. Nell'analisi glockneriana è affermato uno scarto netto tra il kantismo, con la sua separazione tra fenomeno e noumeno e la capacità hegeliana di unificare dialetticamente questi due aspetti. Un esempio di pensiero concreto è la filosofia della storia, che mostra come gli eventi storici siano non accidenti, ma manifestazioni dello Spirito che si realizza nel tempo. Questa visione della storia permette di comprendere i fenomeni storici nella loro necessità razionale senza sacrificare la loro concretezza. Altri esempi sono l'estetica, in cui il pensiero concreto di Hegel si manifesta nell'analisi dell'arte come espressione sensibile dello Spirito e la politica, che lega i principi universali (ad es., la libertà) alla realtà concreta dello Stato e delle sue istituzioni.

Concentrandosi proprio sulla relazione tra filosofia, Stato, diritto e cultura nel sistema hegeliano¹⁹, Glockner sottolinea come lo hegelismo concepisca la filosofia come un'attività profondamente radicata nel mondo. Il filosofo, secondo Hegel, deve essere impegnato nel mondo, utilizzando il pensiero filosofico come uno strumento per comprendere le dinamiche etiche, politiche e culturali. Lo Stato come incarnazione della libertà e della razionalità etica (*Sittlichkeit*) è il luogo mondano in cui il particolare e l'universale trovano una sintesi. Esso non è pertanto solo una struttura giuridica, ma un'organizzazione morale e culturale, il diritto cessa di essere considerato un sistema di norme statiche, ma si comprende nel processo dialettico dello sviluppo della libertà umana.

La mediazione dialettica tra diritto individuale e bene comune si comprende meglio se si ha presente che nella concezione hegeliana la cultura è la manifestazione dello Spirito oggettivo, nelle sue forme concrete, ovvero le istituzioni, le leggi, e le pratiche etiche. Il filosofo hegeliano ha il compito di comprendere e interpretare la cultura esistente nella propria realtà, identificando le contraddizioni e le radici storiche ormai superate e proponendo soluzioni razionali. Glockner, in questo quasi simile alla teoria critica, enfatizza che Hegel concepisce il filosofo al centro del *Weltgetriebe*, come agente attivo che contribuisce alla realizzazione della libertà e della razionalità nella storia. Glockner è pertanto molto critico con le letture che separano la filosofia di Hegel in una dimensione puramente speculativa (teoria) e una pratica (politica). La filosofia è invece nella sua essenza etico-politica, poiché deve guidare l'umanità nella realizzazione della libertà e della razionalità.

Volendo offrire una *Säkularbetrachtung*, Glockner distingue il neohegelismo propriamente detto dalla *Hegel-Renaissance*, la quale è rinvenibile anche nel neokantismo sud-occidentale (Windelband, Rickert) ed è in relazione con la nascita della filosofia della cultura. L'elemento centrale della ricostruzione è quello di considerare la rinascita hegeliana non come un semplice ritorno al passato, ma come una reinterpretazione di Hegel in funzione dei problemi della modernità. Per neohegeli-

¹⁸ Glockner 2016 = 1963, 350.

¹⁹ Glockner 2016 = 1963, 205-208.

smo egli intende una riapplicazione pratica del pensiero hegeliano e del suo ruolo etico-politico, spesso sviluppato in maniera creativa e allontanandosi dall'impianto originario di Hegel. Per *Hegel-Renaissance* egli intende invece un recupero critico di alcuni aspetti del pensiero hegeliano, in particolare della filosofia dello Spirito. Sia la *Hegel-Renaissance* sia il neohegelismo hanno usato in maniera selettiva alcune categorie hegeliane, di contro alla "totalità sistematica" di Hegel. Un elemento comune ai due differenti approcci è quindi secondo Glockner che la dialettica viene ridotta a un metodo puramente logico, senza il riferimento alla totalità concreta, detto fuori dal gergo hegeliano, il significato posizionale di ogni categoria in un contesto sistematico complessivo.

La rinascita hegeliana che si sviluppa nel tardo XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo sottolinea infatti la necessità di riscoprire Hegel come risposta alla crisi del positivismo e al declino del materialismo meccanicistico²⁰. Il pensiero di Hegel, insiste Glockner, in maniera simile a un altro autore a cui tra poco ci dedicheremo, ossia Richard Kroner, non può essere confinato in una sola epoca o movimento, ma deve essere continuamente reinterpretato. Si tratta quasi di una *philosophia perennis*, che riemerge ciclicamente con sfumature diverse nella storia del pensiero.

Egli valorizza molto la mediazione di un classico dello hegelismo quale Karl Rosenkranz. Al contributo di quest'ultimo si aggiunge, soprattutto nell'estetica, Kuno Fischer, di cui Glockner mostra gli sviluppi rispetto alle concezioni di Hegel²¹. Fischer tenta infatti un'attualizzazione dell'estetica hegeliana al contesto storico post-hegeliano, ed evidenzia il rapporto tra l'arte e la storia dello Spirito, ma pone un'enfasi maggiore sull'arte come fenomeno storico, concentrandosi nelle sue analisi su specifici autori e movimenti artistici. Questo lo porta a sviluppare un'estetica meno sistematica, ma più vicina a esigenze critiche specifiche del suo tempo. Rosenkranz è essenziale invece per il consolidamento dell'estetica hegeliana come disciplina autonoma e per l'ampliamento delle sue categorie (ad esempio l'analisi del brutto). Questi due autori rappresentano i principali percorsi di sviluppo della tradizione estetica hegeliana nell'Ottocento.

La *Säkularbetrachtung* glockneriana del neokantismo approda a una prospettiva storiografica radicale²². Sebbene se ne sia discostato, Glockner riconosce l'importanza anche del neokantismo sud-occidentale nel rinnovare l'attenzione per le riflessioni storiche e filosofico-culturali. Egli descrive tre fasi della storia del neokantismo dal suo sorgere, con Fischer, Zeller e Liebmann, al suo tramonto. Tali fasi, in una sorta di movimento dialettico, si chiudono in se stesse. Tuttavia, ridurre il neokantismo a un episodio autonomo significherebbe fraintenderne il senso: esso rappresenta piuttosto l'atto conclusivo di un lungo processo, la fase terminale di quella persistenza strutturale dell'idealismo tedesco che, dopo il *Nachmärz*, cercava nuove forme di sopravvivenza.

²⁰ Glockner 2016 = 1963, 287-288.

²¹ Glockner 2016 = 1963, 444-445.

²² Glockner 2016 = 1963, 285 e sgg.

In questa chiave, Glockner sostiene che il neokantismo aveva costruito un'immagine feticizzata di Kant, incapace di coglierne la reale funzione storica. La decostruzione glockneriana delle sue operazioni metodologiche, dalla selezione teleologica del "valore" nella filosofia kantiana alla sua rilettura *sub specie aeternitatis* come costruzione assiologica piuttosto che ontologica, rivela il paradosso decisivo: proclamandosi antimetafisico e antidogmatico, il neokantismo finì per riprodurre al proprio interno la medesima esigenza di sistematicità che aveva animato l'idealismo, perpetuandone così, sotto nuove forme, il nucleo speculativo nascosto.

La genesi stessa dell'opera fondativa di Kuno Fischer, radicata nel contesto storico-filosofico della frattura della scuola hegeliana, dell'ultima fase della produzione di Schelling, e del sorgere del positivismo e del materialismo, rivela come il neokantismo, lungi dall'essere una semplice reazione postuma al positivismo, rappresenti l'esito paradossale di quella medesima *Wirkungsgeschichte* dell'idealismo che pretendeva di superare²³. In tal senso, la "riflessione secolare" proposta da Glockner mette in luce una questione irrisolta: il neokantismo, pur aspirando a chiudere con la metafisica classica, ne perpetua inconsapevolmente la trama, trasformandosi in sintomo e compimento della persistenza della filosofia speculativa che, pur oggetto di *détournement*, continua ad agire come a priori storico. Il neohegelismo e il ritorno conclamato dell'interesse per l'idealismo sarebbero quindi stati possibili per le sopravvivenze idealistiche nel movimento neokantiano. Nell'interpretazione di Kant in chiave filosofico-culturale propria di Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert c'è l'immediato antecedente del ritorno allo hegelismo, in quanto l'interesse per la filosofia della cultura costituisce la liberazione dalla fredda concezione della filosofia come dottrina del metodo della scienza. Per Glockner quindi il movimento neokantiano ha avuto la funzione di una sorta di navetta culturale con cui l'idealismo tedesco è potuto sopravvivere in un clima culturale ostile.

Il neohegelismo maturo riemerge invece in un contesto in cui scienze sociali come la sociologia, l'antropologia e teorie filosofiche sulla cultura sono in rapido sviluppo. Al mutare della marea, la filosofia hegeliana offre un'ancora concettuale rassicurante per comprendere queste evoluzioni e viene infatti reinterpretata come metodo per analizzare i processi sociali e culturali, superando il positivismo dominante nelle scienze sociali del XIX secolo e perfino l'idea hegeliana di "totalità" viene riutilizzata per analizzare i fenomeni sociali, come formazioni economiche o statali²⁴.

L'enfasi sul ruolo delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*) nel comprendere la realtà storica come espressione della cultura e dell'individualità è frutto di un curioso tentativo di ibridazione dell'opera di Dilthey con la filosofia dello Spirito di

²³ Glockner 2016 = 1963, 294.

²⁴ Il rapporto tra hegelismo e teoria sociale, e come questa nella sua evoluzione abbia costituito una risposta allo sviluppo dello hegelismo prima e del marxismo e del neohegelismo dopo, è oggetto della seconda parte del classico *Ragione e rivoluzione* di Herbert Marcuse, uscito in prima edizione negli Stati Uniti nel 1941 (Marcuse 2020).

Hegel. Per Glockner quest'abbozzo di descrizione non può prescindere, infatti, dallo storicismo nella versione di Dilthey. Il neohegelismo adotta una posizione ibrida, utilizzando Hegel per pensare le connessioni tra individualità, cultura e storia, ma rifacendosi a Dilthey per l'idea di sviluppo storico nell'analisi culturale, nonostante la critica di quest'ultimo alla pretesa hegeliana di totalità assoluta. Non si può inoltre non fare riferimento al significato epocale della *Jugendgeschichte Hegels* di Dilthey nel ricreare attenzione intorno alla filosofia hegeliana, seppure i neohegeliani muovano un'analisi sistematica del pensatore di Stoccarda, non limitandosi alle opere giovanili. L'humus del neohegelismo è pertanto costituito da elementi molto eterogenei: neokantismo sud-occidentale, scienze sociali e storicismo diltheyano. A essi si aggiunge il confronto e l'influenza del neoidealismo italiano, che, a differenza di Dilthey, fornisce uno sguardo globale sulla filosofia di Hegel²⁵.

3. *Caratteri sociologici della Heidelberg di inizio '900*

Nei tre capitoli precedenti abbiamo ripercorso l'itinerario intellettuale di Wilhelm Windelband, al fine di mostrare come la sua riflessione sulla *Kulturphilosophie* si sviluppi da premesse già presenti in maniera seminale nella fase iniziale della sua produzione. Nei lavori del 1910 *Die Erneuerung des Hegelianismus* e *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, quest'ultimo pubblicato nel primo numero della rivista *Logos* prima di essere integrato nei *Präludiven* a partire dalla quarta edizione del 1911, si manifesta emblematicamente la tensione tra spirito sistematico e riflessione storiografica. Windelband riconosce al sistema hegeliano la capacità di ricostruire, attraverso il riferimento alla Ragione, un senso complessivo della storia, mostrandosi pertanto più efficace di suoi critici come Schopenhauer. Tuttavia, abbiamo visto che il concetto di ragione di Windelband rimane sostanzialmente radicato nel modello kantiano, e lo scritto sulla *Kulturphilosophie* conferma esplicitamente questa interpretazione.

Nella ricostruzione sociologica della situazione culturale della Heidelberg di quegli anni compiuta da Paul Honigsheim, allievo di Max Weber negli anni prebellici²⁶, si sostiene che il discorso di Windelband sullo hegelismo ha avuto una «risonanza indimenticata fino ai giorni nostri» (cioè agli inizi degli anni Sessanta dello scorso secolo!)²⁷. Tale intervento rispondeva a una «*vorhandene Gegebenheit*», una situazione già esistente. Secondo l'interpretazione di Honigsheim, il discorso va letto pertanto come un tentativo di indirizzare le principali forze culturali presenti a Heidelberg verso una direzione secondo Windelband più «accettabile».

La genesi e l'evoluzione del neohegelismo si collocano in un panorama culturale in rapida evoluzione. L'ambiente filosofico della cittadina del Baden era intriso di

²⁵ Glockner 2016 = 1963, 280.

²⁶ Honigsheim 1963.

²⁷ Honigsheim 1963, 291.

un ethos liberale e individualistico. L'orientamento neokantiano, pur offrendo una solida formazione epistemologica, non riusciva a soddisfare il diffuso bisogno di un senso metafisico più profondo che si percepiva in Europa e che spingeva verso la ricerca di legami comunitari e valori trascendenti²⁸. Honigsheim segnala anche spinte opposte come la diffusione delle opere di un autore quale Friedrich Albert Lange, che introdusse, a suo avviso, elementi fisiologici e psicologici nell'epistemologia e una immagine della religione e della metafisica come mere costruzioni poetico-mitiche²⁹. Heidelberg era una città molto peculiare nell'ambiente tedesco, che, per la sua struttura, accettava figure di outsider difficilmente rinvenibili altrove. Si trovano ad esempio ben quattro ebrei tra i relativamente pochi studiosi non strettamente neokantiani (ossia Ehrenberg, Lukács, Bloch, Rosenzweig). Le ragioni di questo si scorgono nella circostanza che le figure dell'ebraismo, appena tollerate dal movimento liberale, erano spinte o a cercare l'assimilazione forzata, o vie di fuga verso strade mistiche, o sistemi concettuali forti, come quello hegeliano.

La ricerca di autori come quelli menzionati si indirizzò verso una filosofia capace di integrare le dimensioni personale e collettiva. Il neohegelismo di Heidelberg andava proprio incontro a quest'esigenza di unità culturale e spirituale. Pur non essendo mai formalmente istituzionalizzato, questo movimento era radicato nella tradizione intellettuale della città, grazie alle figure ricordate anche da Rickert, come Kuno Fischer, pur meno influente per la generazione più giovane, a eccezione che per Glockner, ed Eduard Zeller. La vitalità del neohegelismo fu alimentata dai contributi di Julius Ebbinghaus, Hans Ehrenberg, oltre a Franz Rosenzweig, che, pur studiando a Friburgo, era pienamente integrato nella vita culturale della cittadina del Baden³⁰.

Tale progetto, tuttavia, si inserisce in una proliferazione di istanze contrastanti: il misticismo orientale (esponenti dell'immigrazione russa, di cui diversi rappresentanti erano molto vicini al *Weberkreis*, condividendo con Max Weber l'interesse per Dostoevskij, seppure il grande sociologo fosse ben lontano da tentazioni mistiche), l'ebraismo (Martin Buber), le riletture esistenzialiste di Kierkegaard, la riscoperta di Hamann, fino alle correnti biblico-critiche del protestantesimo (Ludwig Lemme) e alle influenze dei cattolici, che avevano legami col *Georgkreis*, nonostante la presenza in questa cerchia di figure quali Gundolf o Lukács e Bloch. Inoltre, l'incapacità di integrare in maniera coerente l'eredità hegeliana con lo sviluppo scientifico e con un

²⁸ «Piuttosto, si vuole intendere queste formazioni in senso metafisico-collettivo, come totalità sovraindividuali. Secondo l'opinione di alcuni, ciò dovrebbe al tempo stesso rappresentare dei "nuovi legami" per l'individuo.» (Honigsheim 1963, 294).

²⁹ Sarebbe interessante indagare se questa diffusione delle opere di Lange nell'ambiente di Heidelberg si colleghi alla diffusione della sua produzione nell'ambiente socialista (si veda lo «zurück zu Lange» proclamato da Bernstein nelle ultime pagine delle sue *Voraussetzungen*, pubblicate nel 1899, ma che raccolgono interventi pubblicati a partire dall'inizio dell'ultimo decennio del XIX secolo) (Bernstein 1974 [1899], 266).

³⁰ Honigsheim 1963, 297.

mondo culturale sempre più frammentato sfavoriva la sopravvivenza di una filosofia anch'essa sistematica e universale.

L'inidoneità a mediare queste polarità – esacerbata dalla frammentazione postbellica – riflette la crisi dello schema windelbandiano della *Wertrealisierung*, reso insostenibile dagli eventi traumatici del 1914-18³¹. Gli eventi bellici evidenziano l'impossibilità di sostenere una visione teleologica del progresso umano come realizzazione dei valori universali. La stessa parabola intellettuale di Windelband si chiude con la consapevolezza dell'insolubilità di alcune tensioni fondamentali della sua filosofia: quella tra realtà e normatività, tra fatticità ed etica. La sua *Filosofia della storia* rimane, quasi come un simbolo, incompiuta.

Honigsheim evidenzia, inoltre, che il lavoro di ripubblicazione delle opere di Hegel a opera di Lasson giunge a compimento quando già era fiorente lo hegelismo heidelberghese, e quindi una dipendenza diretta è da escludere³². Il neohegelismo rimane tuttavia solo in misura minore una delle correnti filosofiche di Heidelberg. Non si può sottovalutare infatti la presenza dei vari filoni di critica della cultura e del liberalismo, come quello che prendeva avvio da Schelling e Schopenhauer, che annovera Lagarde, Bachofen, Langbehn (autore del “best-seller” *Rembrandt als Erzieher*³³), e soprattutto il già ricordato *Georgekreis*. Ad avviso di Honigsheim senza considerare la presenza di queste tendenze non si capisce il sorgere del neohegelismo e neanche il suo successivo abbandono verso molte vie diverse³⁴.

4. “Intorno a Windelband”: il circolo dei Logosler

La rivista *Logos* rappresenta un avanzamento significativo nella teorizzazione e diffusione di una filosofia della cultura storicamente orientata. Essa nasce con l'intenzione costituire una piattaforma di confronto internazionale, favorendo il dialogo tra la filosofia neokantiana e altre correnti filosofiche contemporanee. In questo paragrafo vedremo in breve la vicenda che ha portato alla nascita di questo progetto editoriale, che vede la luce a Heidelberg a partire dal 1910. La rivista si inserisce in pieno nel contesto intellettuale già ricostruito. Windelband, partecipandovi, prosegue la traiettoria intellettuale avviata già a fine Ottocento.

Occorre menzionare ancora una volta la *Rede* del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo* e la sua indagine sulla possibilità di una filosofia intesa come scienza e come sapere sintetico e connesso, pur senza subordinarvi, con le scienze positive. Essa va letta insieme al saggio sulla *Kulturphilosophie* del medesimo anno, in cui questi

³¹ Cfr. almeno König 2018; Morrone 2013; 2017a.

³² Honigsheim 1963, 297.

³³ In questo lavoro del 1890 Julius Langbehn esalta Rembrandt come modello di educazione e virtù, opponendosi alle tendenze moderne che egli considerava decadenti. Il testo ha avuto un impatto significativo, influenzando il pensiero culturale tedesco dell'epoca.

³⁴ Honigsheim 1963, 293.

principi trovano un'applicazione concreta e approfondita. Per Windelband, come visto, una filosofia della cultura può definirsi tale solo attraverso l'individuazione e la sistematizzazione dei valori razionali e universali nella dialettica *geben/aufgeben*.

Richiamiamo questo scritto rimarcando che la sua prima pubblicazione avviene nel primo numero di *Logos*. I promotori di questa rivista sono gli autori di un volume collettaneo, uscito l'anno precedente, il 1909. Si tratta di *Vom Messias* – curato da Richard Kroner con Georg Mehlis, Fedor Stepun, Nicolaj Bubnov e Sergej Hessen – che aveva anticipato tematiche e obiettivi della futura rivista, configurandosi come un suo “numero zero”³⁵. Si consideri che Mehlis e lo stesso Kroner dirigeranno per anni la rivista stessa. Per capire le motivazioni di questo breve scritto, una serie di saggi sul significato del messianismo in alcune figure del pensiero otto- e novecentesco, occorre andare però ulteriormente a ritroso di un altro anno, al III Congresso Internazionale di Filosofia, tenutosi a Heidelberg nel 1908. In questa sede, Richard Kroner, aveva tenuto un intervento dal titolo significativo di *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation*. Kroner contestava il neokantismo, accusato di ridurre, nella sua linea maggioritaria, la *Critica della ragion pura* a una mera metodologia regolativa per le scienze empiriche. Secondo lui, tale approccio generava una “rassegnazione epistemologica”, limitando il potenziale critico della filosofia a dispute sullo statuto delle scienze. Al contrario, Kroner proponeva di rileggere il rifiuto kantiano della metafisica tradizionale come un invito a ripensare, con strumenti neokantiani, i problemi delle “cose ultime” e il loro significato per l'esistenza umana³⁶.

Le motivazioni e gli scopi di Kroner emergono più chiaramente in *Vom Messias*. La prefazione, da lui stesso scritta, denuncia lo scientismo ottocentesco, e auspica un rinnovamento spirituale in grado di rispondere alla crisi culturale europea. Per Kroner e i suoi compagni c'è una speranza messianica, che si fonda su una necessità interiore di superare i limiti di una scienza incapace di rispondere alle esigenze più profonde dell'animo umano. Il suo testo, che apre il volume, è un appello accorato a riscoprire un senso di trascendenza e di appartenenza spirituale. Kroner traccia qui un ritratto molto critico della cultura della Germania della fine dell'Ottocento, che aveva abbracciato un materialismo riduzionista e l'ottimismo positivistico e scienziasta, alimentato dallo sviluppo economico e dall'impetuoso avanzamento tecnologico, con la sua *hybris* prometeica³⁷. Egli intravede i segni di una nuova epoca spirituale, in cui la critica razionalista verrebbe ridimensionata e si manifesterebbe una guida spirituale che riporti l'umanità a un rapporto più profondo con la trascendenza.

Vom Messias, caratterizzato da forti connotazioni religiose, riceve da Wilhelm Windelband un'accoglienza per lo meno titubante. Fedor Stepun, come visto, tra gli autori di *Vom Messias*, racconta nelle sue memorie di aver mostrato il volume a Windelband, il quale, «con un sorriso sarcastico e il suo consueto acume», aveva osservato: «Avete intitolato il vostro libretto *Vom Messias*, e ora volete chiamare la vostra

³⁵ Kroner et al. 1909.

³⁶ Kroner 1909 in Elsenhans 1909, 823-828.

³⁷ Kroner et al. 1909, III

rivista *Logos*. Fate attenzione, potreste finire con i Neri»³⁸. Il timore di Windelband è che i suoi allievi possano tradire il rigore del criticismo kantiano per abbracciare, anche inconsapevolmente, una deriva apertamente mistico-religiosa. La sua intuizione si sarebbe rilevata in parte corretta: come sottolinea Stepun, dei cinque autori del volume, solo uno sarebbe rimasto fedele al criticismo kantiano³⁹, mentre gli altri avrebbero preso posizioni più spiritualistiche o religiose. Allo stesso tempo, una lettera del 29 giugno 1909 a Rickert mostra una posizione complessa e articolata nei confronti di questo gruppo di pensatori, che nel frattempo aveva elaborato il progetto *Logos*⁴⁰. Parlando ancora di Stepun, Windelband riferiva qui a Rickert sia un sincero apprezzamento per l'iniziativa dei *Logosler*, che giudica importante e promettente per il futuro, sia riserve significative. Egli lavorò affinché il progetto di *Logos* rimanesse nel solco del criticismo kantiano, come emerge dalla lettera all'editore Paul Siebeck del 24 luglio 1909⁴¹, o da quella a Rickert del 16 novembre del medesimo anno, in cui il suo atteggiamento appare cauto e riflessivo, temendo una nuova forma di romanticismo religioso⁴². Egli aveva inoltre dubbi riguardo alla reale internazionalità del progetto, che fino a quel momento si era manifestata principalmente attraverso legami di amicizia tra gli studenti russi e quelli locali. Seguiva ancora un dibattito sul ruolo di Arnold Ruge, che animò le lettere tra Windelband, Rickert e Siebeck nella primavera del 1910⁴³. Nonostante i timori iniziali, *Logos* riuscì tuttavia a rappresentare un punto di riferimento fondamentale per la filosofia della cultura nel periodo tra le due guerre, pur affrontando col tempo trasformazioni profonde e cambi redazionali⁴⁴.

Richard Kroner sarebbe poi diventato in seguito noto per la sua opera storiografica *Von Kant bis Hegel*, comparsa in due volumi tra il 1921 e il 1924, e per gli studi hegeliani, in particolare sulla filosofia della religione. Tracciando retrospettivamente in un saggio per il primo numero degli *Hegel-Studien* del 1961 un bilancio comparato

³⁸ Stepun 1947, 201-202. Tale espressione si riferisce con tutta probabilità all'ambiente cattolico, talvolta definito "Internazionale nera" dal colore degli abiti talari dagli ambienti anticlericali, come anche dalla pubblicistica tedesca del periodo del *Kulturkampf* bismarckiano contro la chiesa e il partito cattolico. A Windelband, nato e cresciuto in Prussia e in ambiente luterano, un tale riferimento non poteva sfuggire. Nell'ambiente tedesco l'espressione è rimasta ancora in uso, seppure in misura minoritaria, per riferirsi alla *Union* cristiano-democratico/cristiano-sociale, il cui colore caratteristico è, per l'appunto, il nero. Ad es. van Riel 2021. Si veda sul simbolismo del colore nero Fattorini 1992.

³⁹ Molto probabilmente Stepun si riferisce a Hessen.

⁴⁰ Bohr e Hartung 2020, 359-360

⁴¹ Bohr e Hartung 2020, 363

⁴² Bohr e Hartung 2020, 369-370

⁴³ Bohr e Hartung 2020, 371

⁴⁴ Harald Homann, nel suo contributo a *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* (Homann 1994 in Orth, Holzhey, 1994, 88-112), sottolinea che *Logos* ambiva a rappresentare una nuova visione della *Kulturphilosophie*, capace di contribuire alla diffusione della filosofia critica sul piano internazionale. Rüdiger Kramme approfondisce la genesi e le trasformazioni della rivista in Kramme 1995 (in Treiber e Sauerland 1995, 119-149).

degli studi hegeliani, egli ricordava come al proprio ingresso negli studi filosofici nel 1902, tentasse invano di leggere la *Fenomenologia dello Spirito*, non riuscendo a trovare alcun punto d'appoggio e non essendoci nessuna guida che potesse aiutarlo nel suo avvicinamento alla filosofia hegeliana⁴⁵. Per chi si avvicinava a Hegel in quel periodo, era inevitabile passare attraverso le interpretazioni degli studiosi inglesi dell'Ottocento e soprattutto Stirling, con il suo *The Secret of Hegel* (1865)⁴⁶. In quella fase era dunque rilevante la mediazione filosofica britannica e quella dell'appena nascente neoidealismo italiano, che giocò un ruolo precursore rispetto al suo corrispondente tedesco.

In tale deserto storiografico, i due volumi della *Storia della filosofia* su Hegel di Kuno Fischer (1899-1901) costituiscono un riferimento imprescindibile, seguito dal discorso windelbandiano sul *Rinnovamento dello hegelismo* e dalla dissertazione di dottorato di Julius Ebbinghaus, pubblicata col titolo *Relativer und absoluter Idealismus* nel medesimo anno 1910, e che analizzava la dialettica tra criticismo e idealismo assoluto. Ebbinghaus innesta la questione del rapporto tra finitezza e assolutezza nel cuore della dialettica della conoscenza, sostenendo un idealismo che non sia una posizione dogmatica bensì il risultato di un processo critico, capace di inglobare e superare i dualismi kantiani attraverso una radicalizzazione interna della loro struttura.

Ebbinghaus interpreta Kant come esponente di un idealismo "relativo", poiché la sintesi trascendentale kantiana non realizza compiutamente l'unità necessaria tra soggetto e oggetto, lasciando irrisolta la questione della "cosa in sé" come residuo trascendente problematico⁴⁷. Nel suo sforzo critico, Ebbinghaus destruttura la pretesa autonomia della conoscenza critica formale: la categoria del "relativo", che nella filosofia kantiana aveva lo statuto di principio metodologico, diventa per lui l'inizio di una dialettica più profonda. La critica alla deduzione delle categorie kantiane pone in crisi la separazione tra forma e materia, mostrando che ogni forma di analisi logica astratta è inefficace se non si radica nella sintesi vivente delle opposizioni. Egli evidenzia, inoltre, come Kant abbia superato solo parzialmente la dualità tra finito e infinito. Ebbinghaus individua nella filosofia kantiana una dualità non totalmente risolta tra la sfera finita (il soggetto che conosce, la sfera delle apparenze) e la sfera assoluta (cosa in sé, noumeno), ponendo in rilievo come questa separazione produca una tensione sistemica che il solo formalismo critico non riesce a sanare. Se Kant, più volte, attribuisce al "noumeno" uno statuto negativo come limite della nostra

⁴⁵ Kroner 1961, 135-6

⁴⁶ Il "segreto di Hegel" di cui parla James Hutchison Stirling in questo volume uscito in prima edizione nel 1865 e poi rivisto nel 1888 è la dialettica. L'autore sostiene che Hegel, come Aristotele aveva fatto con Platone, ha reso esplicito l'Universale concreto implicito in Immanuel Kant. L'opera ha avuto un impatto significativo sulla filosofia britannica, contribuendo alla nascita del movimento dell'idealismo britannico. Tuttavia, alcuni critici hanno sollevato riserve riguardo all'interpretazione di Stirling, in particolare per la semplificazione nella rappresentazione di Hegel come un difensore del cristianesimo.

⁴⁷ Ebbinghaus 1910, 25.

conoscenza, Ebbinghaus mostra che tale negatività della cosa in sé non rappresenta semplicemente uno “sfondo irrazionale”: essa è il vero motore del dinamismo conoscitivo, il “contro” con cui il soggetto si confronta per oltrepassare i propri limiti, trasformando ogni posizione finita in una “alternanza” tesa verso l’unità. Queste criticità, secondo Ebbinghaus, vengono affrontate dall’idealismo post-kantiano: in Fichte permane una “trascendenza” interna tra gli atti dell’Io⁴⁸. La sezione in cui Ebbinghaus interpreta il *Ding-an-sich* fichtiano è illuminante: la realtà, per Fichte, è l’Io, che però non si auto-determina mai completamente, ma è costretto in un eterno “movimento” dialettico verso la sintesi, che non si risolve mai del tutto. Ne deriva che persino nel soggettivismo più radicale permane la traccia di un “oltre”, ossia l’assoluto che permane come tensione, non come dato. Ebbinghaus mostra che questa tensione non è un deficit teorico, ma la condizione stessa della filosofia post-kantiana: ovvero, il negativo non è mera mancanza, ma condizione ontologica dello sviluppo. Egli ridefinisce l’assoluto non come superamento esterno della finitezza, ma come sua negazione “interna” e dialettica. Schelling propone un superamento più radicale, ma incontra difficoltà nell’oggettivazione del soggetto⁴⁹; Hegel, con il suo idealismo assoluto, raggiunge una sintesi definitiva, superando la finitezza del principio trascendentale kantiano⁵⁰. Tuttavia, Ebbinghaus non approfondisce i dettagli logici della dialettica hegeliana, interrogandosi piuttosto sulla capacità dell’idealismo assoluto di risolvere le problematiche dell’infinito senza ricadere nella “cattiva infinità”. Il tratto radicale dell’idealismo assoluto non consiste, infatti, nell’eliminare la finitudine, ma nel renderla “momento negativo” dell’autorganizzazione del reale. Ciascuna posizione finita rivela la propria essenza nel suo stesso venir meno, nel suo “trascendersi”, che porta l’apparenza a riconoscere nel negativo la propria verità più profonda. La sezione sulla “sintesi delle opposizioni” mostra che la vera unità non si raggiunge con una mera somma o una conciliazione formale, ma attraverso il continuo passaggio, l’incessante alternanza tra determinazione e negazione.

Si tratta di una dialettica che non mira all’acquietamento finale, ma che trova la propria forma perfetta in una “ontologia negativa dell’assoluto”: l’assoluto è ciò che emerge solo nel riconoscersi come negazione e crisi della finitudine. Il sapere si dà come totale trasparenza solo con l’attraversamento del negativo: ogni posizione categorica, ogni passaggio del pensiero, ogni esperienza si realizza in quanto supera e integra il proprio limite, la cui fine non è una identità statica. La finitudine conosce se stessa solo come negazione, e il fondamento ultimo, vale a dire l’assoluto, è il processo stesso di questa negazione⁵¹. Questa concezione apre la filosofia idealistica

⁴⁸ Ebbinghaus 1910, 16-17.

⁴⁹ Ebbinghaus 1910, 17-8.

⁵⁰ Ebbinghaus 1910, 58 e sgg.

⁵¹ Ci sembrano puntuali su questo punto della filosofia hegeliana le osservazioni di Bodei 2014, 219-220: «Fin dalla pubblicazione della *Fenomenologia* il “sapere assoluto” è sembrato presunzione o punto debole della filosofia hegeliana. Da un lato, lo si è interpretato come pretesa di aver capito tutto o come attingimento di una saggezza conclusiva, dall’altro come deludente ricaduta anamnestica dopo il torrente impetuoso delle figure precedenti. Ma sapere assoluto è sapere non più incon-

a una nuova era, anticipatrice della successiva *Hegelforschung* novecentesca: quella in cui il negativo non è opposizione, ma condizione dell'Assoluto; dove la verità dell'ideale si trova solo nell'alternanza infinita tra apparenza e fondamento⁵².

La riflessione di Ebbinghaus si precisa nella recensione (1911) alla traduzione tedesca del *Saggio su Hegel* di Croce. Pur apprezzando l'attenzione italiana per Hegel (visto in continuità con Bruno e Vico), contrapposta alla trascuratezza tedesca, egli elogia Croce per aver riaffermato la centralità della dialettica come principio sostanziale, evitando di ridurla a mera "forma" priva di contenuto. Tuttavia, Ebbinghaus contesta la tesi crociana dell'"errore fondamentale" hegeliano, ossia la confusione tra opposizione (es. vero/falso) e distinzione (es. verità/bontà). A suo avviso, Hegel non mescola tali piani: la dialettica si fonda sull'unità sintetica di momenti contraddittori, e Croce, interpretandola da una prospettiva "pre-dialettica", ne fraintende la natura processuale. Egli critica, inoltre, la "positività del negativo" proposta da Croce, ritenendo che essa sminuisca il ruolo costitutivo della negazione nel progresso dialettico (mediante l'*Aufhebung*)⁵³. In questo contesto, Ebbinghaus si colloca tra i pionieri della rinascita hegeliana del primo Novecento. Un decennio dopo, conseguirà l'abilitazione con Husserl con uno studio sulle origini del pensiero hegeliano (*Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793-1803*), pur distanziandosi successivamente dallo hegelismo per dedicarsi a ricerche di impronta kantiana.

Torniamo adesso a seguire l'evoluzione del pensiero di Kroner. *Kants Weltanschauung* (1914) segue già dal titolo una direzione già tracciata nelle ultime opere di Wilhelm Windelband, ossia determinare una vera e propria "visione del mondo" kantiana⁵⁴. Richard Kroner interpreta la filosofia kantiana ponendo al centro il primato della ragion pratica e della libertà morale, in opposizione alle letture scientiste (es. Scuola di Marburgo). Secondo Kroner, il nucleo del pensiero kantiano risiede nel volontarismo etico: la coscienza morale, radicata nel dualismo irriducibile tra natura e libertà, definisce la dignità del soggetto, che agisce nella tensione tra essere e dover essere, senza ricercare sintesi. Questo dualismo, lungi dall'essere un'aporia,

sciamente condizionato dall'epoca, slegato quindi dai presupposti che lo vincolavano. [...] Non è quindi un sapere onnisciente, capace di dare un senso a tutto, o scienza senza limiti. [...] Il sapere, insomma, è qui "assoluto" perché può ora cominciare, come in Cartesio o in Fichte, a costruire da sé, ma avendo alle spalle il ricordo della strada percorsa».

⁵² Propongo qui una tesi ulteriore, coerente a mio avviso con lo spirito ebbinghausiano: l'assoluto nel sistema di Ebbinghaus non è solo l'ultima posizione della dialettica, ma ha alcune analogie con la categoria ontologica dell'evento. Questo significa che l'assoluto non può essere pensato né come fondamento fisso, né come mera totalità concettuale; esso è l'evento stesso in cui la finitudine si riconosce come crisi e apertura, in cui il sapere si mostra nel suo farsi e disfarsi continuo, in cui il negativo appare come condizione generativa di ogni determinazione. Questa lettura forza il ragionamento di Ebbinghaus su un piano assolutamente contemporaneo, anticipando suggestioni oggi ritrovabili presso filosofi come Heidegger, Derrida, Nancy, dove l'accadere, l'alternanza, la crisi e la trasformazione sono la sola verità dell'essere e fornisce forse una chiave per comprendere il suo successivo abbandono dello hegelismo.

⁵³ Ebbinghaus 1910, 66 e sgg.

⁵⁴ Kroner 1914.

fonda l'autonomia dell'agire pratico, risolvendosi solo nell'impegno concreto, la fede come atto esistenziale, che preserva la libertà individuale. Kroner contrappone questa visione agli idealismi postkantiani (Fichte, Schelling), criticandone l'aspirazione a dedurre l'unità di natura e libertà da un principio assoluto, a scapito della finitezza umana. Il volontarismo di Kroner, distinto tanto dall'Io fichtiano quanto dall'astrattezza schopenhaueriana, enfatizza l'ancoraggio kantiano alla concretezza storica e culturale, unificando il sistema filosofico nell'etica del dovere come fondamento della libertà. In continuità con le riflessioni del 1908 sulla "rassegnazione epistemologica", Kroner sottolinea come la logica trascendentale della *Critica della ragion pura* non oscuri la priorità delle questioni morali, evitando riduzioni biografiche o psicologistiche a favore di un'analisi storico-culturale. La filosofia kantiana viene così definita quale un progetto centrato sulla prassi, in cui la libertà si realizza nell'azione etica, senza negare la frattura costitutiva tra determinismo naturale e autonomia del volere.

È costante nella sua filosofia un'interpretazione olistica di etica e teoria della conoscenza, in quanto in quest'ultima è inclusa anche una riflessione su come tale conoscenza si connette con la coscienza morale. Questa prospettiva viene mantenuta e ulteriormente sviluppata anche nella sua opera storiografica principale, già di impianto hegeliano, *Von Kant bis Hegel*. Hegel viene qui descritto come l'apice dell'idealismo tedesco, e tale periodo viene caratterizzato come una vera e propria età eroica della filosofia, un movimento di pensiero di tale forza che Kroner ritiene di poter paragonare al cristianesimo delle origini e alle sue speranze escatologiche⁵⁵. È importante in particolare fare riferimento allo "spirito sistematico" e allo sforzo di elaborazione di un'interpretazione complessiva della realtà. E per Kroner, i successori di Kant si mantennero in questo coerenti allo spirito originario del filosofo del criticismo⁵⁶.

Kroner difende l'attualità dell'idealismo tedesco contro positivismo e materialismo, vedendo nella metafisica hegeliana non un relitto ottocentesco, ma una risposta perenne all'«urgenza dello spirito umano» di interrogare il senso ultimo del reale⁵⁷. Il ritorno a Hegel, in questa prospettiva, non è un ritorno al passato, ma esigenza di ritrovare – oltre le frammentazioni moderne – un pensiero sistematico capace di coniugare rigore speculativo e profondità etica⁵⁸. Interpretando Kant non soltanto quale teorico dell'esperienza scientifica, ma quale pensatore profondamente orientato alla valorizzazione della libertà e della dignità umana, rimane costante l'interpretazione di Kroner per cui al principio della filosofia kantiana vi sia il primato della ragion pratica. Come egli stesso afferma, «la concezione etica del mondo proposta da Kant costituisce la chiave per comprendere l'intero edificio della sua filosofia»⁵⁹. La struttura della coscienza investigata da Kant nell'Analitica trascen-

⁵⁵ Kroner 2020 [1921], 31.

⁵⁶ Kroner 2020 [1921], 41.

⁵⁷ Kroner 2020 [1921], 41.

⁵⁸ Kroner 2021 [1924], 11.

⁵⁹ Kroner 2020 [1921], 157.

dentale include infatti un'idea di regola che non si limita alla necessità teoretica e alla legalità normativa, ma implica un dover essere di natura etica. Da ciò deriva una stretta connessione tra intelletto e ragione, che, pur svolgendo funzioni apparentemente autonome, trovano il loro radicamento comune nella coscienza pratica. In tal modo l'intelletto, teorico per natura, è in collegamento con la ragione, pratica per definizione, formando un ponte tra teoretico e pratico. Per Kroner questo è il nucleo della "svolta copernicana" kantiana, ponendo la ragion pratica al centro del sistema filosofico. Tuttavia, in *Von Kant bis Hegel*, egli sostiene che Kant non ha sviluppato pienamente un sistema etico-filosofico, un compito che sarebbe stato avviato da Fichte e portato a compimento soltanto da Hegel. È per tali ragioni che Hegel rappresenta il culmine dello sviluppo postkantiano, con la sua capacità di integrare etica e speculazione in un sistema filosofico coerente. È sulla base di tali ragioni che Hegel «ha portato a termine l'eredità culturale europea». Si badi a interpretare quest'osservazione non nel senso, come spesso è stato fatto dalla storiografia, di una conclusione empirica della filosofia con Hegel, quanto come constatazione che con Hegel si raggiunge la posizione di uno spirito sistematico che nei suoi fondamenti è insuperabile e insuperato. Secondo Kroner, il sistema hegeliano rappresenta difatti una sintesi classica delle tradizioni greca, cristiano-medievale e moderna, tutte fonti che l'idealismo tedesco aveva raccolto nel loro patrimonio, inglobato e trasformato. Proprio per questa innervazione su problemi più che secolari, le considerazioni e le soluzioni date da Hegel ai problemi del suo tempo, per Kroner, rimangono attuali anche nel contesto del XX secolo, poiché incarnanti lo "spirito" di una ricerca sistematica che mira a concettualizzare rigorosamente i valori eterni, dopo un confronto con l'intera tradizione filosofica occidentale⁶⁰.

L'eredità di Windelband si manifesta anche nella riflessione metodologica, che Kroner continua a sviluppare. Nell'introduzione a *Da Kant a Hegel*, egli individua tre approcci fondamentali per analizzare la storia della filosofia: il metodo storico-culturale, il metodo biografico e il metodo sistematico. Il metodo storico-culturale colloca i sistemi filosofici nel contesto globale della loro epoca (politica, arte, religione, spiritualità), ricostruendone le radici culturali per restituirne l'organicità. Pur ambizioso, richiede un'analisi interdisciplinare complessa, data la forte stratificazione dei contesti. Il metodo biografico è centrato invece sulla vita interiore dell'autore (esperienze, conflitti personali), e offre intuizioni sull'evoluzione del pensiero (es. Dilthey, Cassirer), ma rischia di ridurre la filosofia a ricostruzione psicologica del pensatore analizzato. L'ultimo, il metodo sistematico (storico-sistematico) analizza i contenuti filosofici e il loro sviluppo interno, valutando i sistemi in base al contributo alla soluzione di problemi specifici della propria epoca, analizzando dialetticamente continuità e trasformazioni⁶¹.

L'idea di storia della filosofia proposta da Kroner, in particolare la definizione del metodo storico-problematico, è fortemente influenzata dalla *Problemgeschichte* di

⁶⁰ Kroner 2021 [1924], 12.

⁶¹ Kroner 2020 [1921], 44-46.

Windelband. Per Kroner, come per Windelband, descrivere la filosofia come un continuum in cui i problemi vengono affrontati e riformulati in base alle esigenze di ogni epoca consente di superare una visione riduttiva della filosofia come mera collezione di dottrine personali. Nell'introduzione metodologica di *Da Kant a Hegel*, Kroner propone due modalità di attuazione del metodo storico-problematico sopra citato: da un lato, l'organizzazione dei problemi in gruppi tematici da seguire lungo un'intera epoca; dall'altro, l'analisi dei sistemi filosofici nel loro succedersi storico.

Ogni pensatore viene interpretato come rappresentante di un'idea che si sviluppa e si perfeziona nel tempo, secondo una logica storica. I sistemi filosofici sono visti in tal maniera non come costruzioni isolate, ma parte di un flusso continuo di pensiero che attraversa le epoche, rivelando connessioni profonde tra i vari momenti della storia della filosofia. Applicando il metodo storico-sistematico, Kroner descrive lo sviluppo dell'idealismo tedesco come un processo necessario che inizia con la *Critica della ragion pura* di Kant e culmina con l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel⁶². Questo sviluppo è per Kroner un esempio paradigmatico di progresso storico-filosofico, in cui ogni pensatore contribuisce a chiarire e approfondire i problemi lasciati irrisolti dai suoi predecessori.

Kroner segue quindi lo schema proposto da Windelband nei suoi ultimi lavori, il quale, come visto, aveva già riconosciuto una necessità oggettiva nello sviluppo del pensiero, nel percorso che conduce da Kant, attraverso Fichte e Schelling, fino a Hegel, e nel suo caso anche nello sviluppo del movimento neokantiano, dalle prime esperienze vicine alla fisiologia fino all'elaborazione compiuta di una scienza della storia. Tuttavia, mentre Windelband attribuiva l'elemento conduttore alla costruzione di una *Kulturphilosophie* e rifiutava il metodo dialettico, Kroner rivaluta quest'ultimo come strumento fondamentale per la ripresa della metafisica nella filosofia postkantiana, ossia proprio quanto *Il rinnovamento dello hegelismo* di Windelband voleva evitare. Il punto si comprende perché, secondo Kroner, l'idealismo tedesco non solo affronta i problemi lasciati aperti da Kant, ma li rielabora in una sintesi che integra etica, speculazione e metafisica. Egli vede in Hegel il punto culminante di questo processo e il recupero dell'idealismo tedesco è essenziale per superare i limiti del neokantismo.

5. *La fine dell'“idealismo culturale”: ultimi sussulti della Kulturphilosophie neokantiana*

Mentre Kroner individuava nella dialettica hegeliana la risposta alle aporie del criticismo, il neokantismo tentava nel frattempo di riadattarsi di fronte alle esigenze della realtà postbellica. Se per Kroner la forza di Hegel risiedeva nella capacità di ricomporre i dualismi kantiani entro una totalità speculativa, occorre comprendere perché il neokantismo, pur nel tentativo di sviluppare una *Kulturphilosophie*, si sia

⁶² Kroner 2021 [1924], 429.

rivelato inadeguato a mediare fra norma e concretezza storica. I limiti metodologici del neokantismo prefiguravano la necessità di un ripensamento radicale della filosofia della cultura, un ripensamento che, di lì a poco, avrebbe condotto il pensiero europeo ben oltre i confini tracciati dai sentieri neocritici.

Nel suo classico studio sulla trasformazione della filosofia europea nel primo dopoguerra, Gerd Wolandt connota come *idealismo culturale* le correnti della *Kulturphilosophie* di matrice neokantiana⁶³, individuandone l'ultimo esempio nell'opera di Reinhard Kynast, *Kant: Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins* (1928), tesa a sistematizzare il criticismo come teoria della coscienza culturale. A questa traiettoria si ascrivono altresì i contributi di Heinrich Rickert – in particolare *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924)⁶⁴ – e gli scritti di Rickert e Bruno Bauch sulla filosofia della vita (1920; 1927)⁶⁵, accomunati dal tentativo di integrare la *vitalità* nel sistema della validità (*Geltung*), superando i limiti del criticismo attraverso una mediazione tra *Wert* e *Wirklichkeit*. Wolandt ne legge l'impresa come parzialmente fallimentare: pur animati dall'intento di rinnovare il neokantismo per la nuova temperie culturale, tali sforzi non riuscirono a sciogliere il dualismo originario tra normatività e fatticità.

In questo panorama, Bauch emerge per Wolandt come ultimo erede della *Geltungsphilosophie*, perché prova l'ultimo esperimento di costruzione di un sistema filosofico ancora legato alla dicotomia kantiana tra valore e fatticità, struttura portante dell'idealismo neokantiano sud-occidentale⁶⁶. L'esame della struttura e del fondamento della conoscenza, da un lato, e dell'espansione della conoscenza nelle scienze esatte, dall'altro, costituivano difatti il primo passo necessario per l'analisi culturale, offrendo al contempo un modello per la fondazione delle strutture costitutive degli oggetti nelle altre discipline. Tuttavia, proprio in questo ampliamento emergevano i principali limiti della filosofia della cultura⁶⁷.

Wolandt include nella sua analisi anche la scuola di Marburgo, che, a suo avviso, riduceva l'epistemologia a una teoria della conoscenza scientifica naturale, concentrandosi principalmente sulla logica delle scienze esatte. La logica delle scienze dello spirito, o delle discipline che trattano fenomeni non scientifico-naturali, rimase, nel sistema teorico marburghese, un problema irrisolto. Si capisce allora che Wolandt evidenzia il fallimento parziale della filosofia della cultura nel trattare in modo adeguato le scienze dello spirito. Il modello epistemologico neokantiano, nato per le scienze naturali, fallisce a suo avviso nel tentativo di trasferirsi ai contesti culturali e storici. Questo limite segnala l'incapacità del neokantismo di elaborare una teoria della scienza che riconosca la specificità degli oggetti storici e culturali. Tale problema costituisce il punto critico della parabola dell'idealismo culturale nel suo complesso, evidenziando i suoi meriti, ma anche la sua incompiutezza sistematica.

⁶³ Wolandt 1971.

⁶⁴ Rickert 1924.

⁶⁵ Rickert 1920; Bauch 1927.

⁶⁶ Wolandt 1971, 11.

⁶⁷ Wolandt 1971, 16.

Riguardo la scuola neokantiana sud-occidentale, condividiamo l'aspetto fondamentale del giudizio di Wolandt. Abbiamo visto nel corso dell'esposizione del pensiero di Windelband come il suo fenomenalismo si fondi sempre su una base logico-epistemologica. Tuttavia, quest'aspetto è inscindibile in generale da qualsiasi versione del criticismo. Per Wolandt, Rickert, sviluppando gli approcci del suo maestro Windelband, mostra progressi significativi verso una logica delle scienze della cultura, ma in una proposta non sufficiente. Il ricorso alla relazione ai valori (*Wertbeziehung*), pur essendo un contributo teorico significativo, non spiegava in modo adeguato la concretezza degli oggetti storici. Essa manca di chiarire la logica propria delle scienze dello spirito concreto (es. storia, arte, cultura). La relazione con i valori risulta insufficiente per spiegare la particolarità del fenomeno storico.

5.1. *La filosofia dei valori di Bruno Bauch*

Cerchiamo di dar conto dell'affermazione di Wolandt per cui Bauch sarebbe il più coerente esempio della filosofia dei valori nella generazione successiva a quella di Windelband e Rickert. Professore all'università di Jena dal 1911 fino alla sua morte nel 1942, Bruno Bauch è a lungo membro della *Kant-Gesellschaft*, da cui uscì nel 1916 in seguito alle numerose critiche ricevute dal suo articolo „Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie“. Quest'articolo di Bauch afferma in maniera netta le radici storico-concrete di una “nazione” e, parlando del contesto nazionale tedesco, distingue lo spirito nazionale tedesco da quello dei “popoli ospiti”, ossia in definitiva ebrei e rom. In seguito agli attacchi principali, da parte soprattutto di Hans Vaihinger, direttore della *Kant-Gesellschaft*, Hermann Cohen ed Ernst Cassirer, autore di una risposta, in cui tentava di definire il concetto di nazione intorno a un perno culturale (*Kulturstaat*)⁶⁸, Bauch reagì uscendo dalla società kantiana.

In quanto segue non si discuterà di questo lavoro e di questa polemica, né si cercheranno collegamenti tra gli aspetti logici del pensiero di Bauch e le sue posizioni politiche. Per verificare l'affermazione di Wolandt si prenderanno in esame un testo del 1915 pubblicato su *Kant-Studien, Idealismus und Realismus*, in risposta ad August Messer, storico della filosofia di formazione kantiana, promotore poi di un realismo critico, e *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923), sintesi matura del suo pensiero.

In *Idealismus und Realismus* la difesa dell'interpretazione windelbandiana di Kant si articola attraverso un'analisi del rapporto tra idealismo trascendentale e realismo, con un focus sul concetto di *Ding an sich* e sulla coerenza sistematica del criticismo. Bauch apre la riflessione ribadendo che Kant definisce il proprio idealismo “trascendentale” per distinguerlo dall'idealismo soggettivo di Berkeley, che riduce il mondo a rappresentazione psichica⁶⁹. Windelband, seguendo Kant, rifiuta questa

⁶⁸ Cassirer 2008 [1916]. Bauch aveva inoltre sostenuto che un ebreo non poteva essere interprete di Kant. L'ebreo a cui si riferiva era con tutta evidenza Cassirer.

⁶⁹ Bauch 1915a, 100.

riduzione: l'idealismo trascendentale non nega la realtà empirica (realismo empirico), ma ne fonda la conoscenza su condizioni logico-trascendentali (spazio, tempo, categorie). La critica alla Scuola di Marburgo qui emerge⁷⁰: mentre i neokantiani marburghesi enfatizzano l'epistemologia scientifica, Windelband e Bauch pongono al centro la dignità del soggetto morale, radicata nel dualismo irriducibile tra natura (determinismo) e libertà (autonomia).

Il riferimento al *Ding an sich* è cruciale: Kant, secondo Bauch, commette un errore logico, ossia trasforma la "funzione trascendente" dell'oggetto (il suo essere correlato al soggetto) in un'ipostasi metafisica, ossia in un "oggetto in sé" separato dalla conoscenza⁷¹. Questo scivolamento legittima il realismo dogmatico, che pretende di affermare una realtà indipendente dalla mediazione soggettiva, cadendo in una *contradictio in adiecto*, ossia di rivendicare verità scientifiche su un oggetto che, per definizione, trascende ogni conoscenza⁷². Windelband corregge questa ambiguità in quanto nella sua interpretazione il dualismo kantiano non è un'aporia, ma la condizione per la libertà morale. L'"essere-altro" dell'oggetto, la sua trascendenza, non implica infatti un'esistenza autonoma, bensì una relazione logica necessaria per l'oggettività della conoscenza⁷³.

Bauch approfondisce la distinzione tra verità immanente legata al soggetto e verità trascendente, che si riferisce alla validità oggettiva, criticando sia lo psicologismo, che riduce la verità a processi mentali sia il realismo dogmatico che ipostatizza la realtà. La soluzione risiede nel fare riferimento all'unità razionale del logos, il che equivale a dire che la verità è una funzione logica che media soggetto e oggetto, senza annullarne la distinzione⁷⁴.

Il ragionamento richiede un'analisi di tipo ontologico. L'oggetto ha una duplice natura, empirica in quanto è percepito attraverso le categorie trascendentali (spazio, tempo, causalità), trascendente in quanto trascende il soggetto singolo, ma non la possibilità della conoscenza in generale. Questo dualismo non è metafisico, ma logico: perché l'oggetto non è un "in sé" inconoscibile, ma sempre correlato della ragione. La critica a Schopenhauer è esemplare: il volontarismo metafisico, che riduce il mondo a rappresentazione di un soggetto creatore, viola il principio kantiano della mediazione critica⁷⁵. Windelband, al contrario, per Bauch preserva la finitezza umana: l'azione morale si realizza nella tensione tra essere e dover essere, senza pretese di sintesi assoluta⁷⁶.

Bauch conclude rapportando l'idealismo trascendentale di Kant alla filosofia dei valori di Windelband. Contro la separazione platonica tra essenza e apparenza, Bauch ripropone la visione classica del filone Lotze-Windelband: affermare che i valori

⁷⁰ Bauch 1915a, 101.

⁷¹ Bauch 1915a, 106.

⁷² Bauch 1915a, 106-107.

⁷³ Bauch 1915a, 104.

⁷⁴ Bauch 1915a, 107.

⁷⁵ Bauch 1915a, 100.

⁷⁶ Bauch 1915a, 101-102.

non sono entità iperurane, ma norme immanenti alla ragione pratica, che strutturano ontologicamente il reale⁷⁷. Usando una citazione di Alois Riehl, «senza avere un ideale sopra di sé, l'uomo non può stare dritto nel senso spirituale della parola», egli mostra come i valori allo stesso tempo trascendono la contingenza storica ma si realizzano nell'azione concreta⁷⁸. In questa prospettiva il reale viene strutturato come un campo di significati accessibile alla ragione. Il trascendentalismo è pertanto in maniera costitutiva un'etica. Rendendo il mondo intelligibile, esso lo rende anche modificabile secondo norme assiologiche. Windelband supera la dicotomia tra idealismo e realismo, unendo realismo empirico, che permette il riconoscimento della realtà e razionalità critica, che struttura la realtà stessa tramite i valori. Bauch, pertanto, mostra come l'idealismo teleologico non sia un ritorno alla metafisica, ma un rafforzamento del criticismo. La sintesi windelbandiana, a suo avviso, preserva il dualismo natura-libertà come fondamento della dignità umana ed evita l'ipotesi del *Ding an sich*, mantenendo l'oggetto entro i limiti della conoscenza possibile. Inoltre, essa integra valori e realtà, mostrando come la ragione pratica strutturi sia l'agire morale sia la comprensione del mondo. Questa lettura, conclude Bauch, non solo difende Kant dalle semplificazioni postkantiane, ma offre un modello per una *Kulturphilosophie* capace di unire insieme scienza, etica e spiritualità⁷⁹.

Nonostante sia elaborato in un contesto storico-culturale radicalmente mutato, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* mantiene una coerenza sistematica con le tesi avanzate nel saggio del 1915, sviluppando ulteriormente l'analisi del nesso tra verità, valore e realtà. Nel saggio del 1915 Bauch aveva concepito l'opposizione tra idealismo e realismo come un problema interno al criticismo kantiano, da risolvere non attraverso l'abbandono dell'oggettività, ma mediante la chiarificazione del rapporto tra essere e validità (*Sein/Geltung*). Tale impostazione si radicava nella convinzione che i valori non costituiscano un regno separato rispetto alla realtà empirica, ma che la verità stessa sia la forma originaria della validità oggettiva: il conoscere è vero perché obbedisce a relazioni oggettive di determinazione tra i contenuti, le cosiddette *gegenstandslogische Beziehungen*. Nel 1923 questa prospettiva assume un carattere sistematico: la verità non è più solo criterio epistemologico, ma anche principio ontologico e assiologico. In questa unità di verità, valore e realtà si manifesta la possibilità di un criticismo oggettivo, in cui la validità dei valori e la realtà empirica non si oppongono, bensì si fondano reciprocamente. La logica interna di questa evoluzione si spiega con la progressiva integrazione, da parte di Bauch, degli elementi leibniziani e lotziani nel criticismo: come egli sostiene, il concetto di realtà deve essere interpretato come «validità di relazioni», ossia come un *fundamentum veritatis*, che unisce ciò che è vero, ciò che vale e ciò che è reale. La triade verità-valore-realtà diviene il principio strutturante dell'intero sistema: la realtà è intesa come essere-in-relazione,

⁷⁷ Bauch 1915a, 114.

⁷⁸ Bauch 1915a, 115, che contiene anche la citazione di Riehl.

⁷⁹ Bauch 1915a, 115.

la verità come fondamento logico oggettivo della validità, e il valore come modalità teleologica di realizzazione del vero nell'effettività.

L'indagine si apre con un'analisi della fenomenologia della coscienza immediata, definita come quella modalità preriflessiva in cui verità (*Wahrheit*) e realtà (*Wirklichkeit*) non sono distinte. In tale strato della coscienza, come Bauch osserva nelle prime pagine del volume, «ciò che è vero coincide immediatamente con ciò che è reale, e viceversa»⁸⁰. Questa identità originaria si riflette nel linguaggio ordinario, dove i due termini fungono spesso da sinonimi (ad esempio, «è vero che piove» vs. «è reale che piove»), rivelando una struttura ontologica non critica radicata nell'esperienza quotidiana⁸¹.

Bauch individua tuttavia già nella stessa coscienza immediata una dialettica latente che prelude alla distinzione critica tra i due concetti. Pur nella sua immediatezza, la coscienza comincia a intuire differenze operative, come nel caso della contrapposizione tra l'esistenza di un oggetto materiale (es. una pietra) e la validità di una proposizione matematica (es. un'equazione). Mentre nel primo caso «realtà» rimanda a una presenza sensibile, nel secondo «verità» assume un carattere ideale e normativo. Questa ambiguità costitutiva dimostra che la coscienza immediata, pur non essendo ancora filosoficamente tematizzata, contiene già gli elementi per la successiva articolazione critica⁸².

Il punto cruciale della riflessione bauchiana risiede nel mostrare come tale stratificazione non rappresenti una mera evoluzione epistemologica, ma riveli una struttura metafisica della ragione stessa. La compresenza di identità e differenza tra verità e realtà nella coscienza preriflessiva è, per Bauch, il segno di una tensione dialettica tra piano ontologico e gnoseologico che solo l'idealismo trascendentale può risolvere. Bauch radicalizza qui l'eredità kantiana: se per Kant la realtà è ciò che è determinato dalle categorie, per Bauch essa è già sempre permeata di verità come orizzonte di senso.

Bauch indaga il rapporto tra pensiero soggettivo e realtà oggettiva, concentrandosi sul ruolo costitutivo di sensazioni, atti cognitivi e categorie astratte (essere, identità, differenza) nella comprensione del reale⁸³. Ricollegandosi a Cartesio, sottolinea come la percezione sensibile non costituisca di per sé conoscenza immediata della realtà: per acquisire significato, essa deve inserirsi in un quadro concettuale più ampio, definito da principi trascendentali quali l'essere, l'esistenza e la relazione identità/differenza. Questi principi, pur non avendo statuto ontologico autonomo (non sono "reali" nel senso di enti materiali), fungono da condizione necessaria per l'organizzazione del reale. Si consideri, ad esempio, un oggetto concreto come una casa: la sua identificazione come entità distinta presuppone l'applicazione dei concetti di identità (la casa è identica a se stessa) e differenza (si differenzia da altri oggetti).

⁸⁰ Bauch 1923, 5.

⁸¹ Bauch 1923, 5-7.

⁸² Bauch 1923, 6.

⁸³ Bauch 1923, 124 e sgg.

Tali categorie, benché non riducibili a proprietà fisiche, strutturano il pensiero, rendendo possibile l'esperienza ordinata del mondo.

L'analisi si estende alla filosofia parmenidea, in particolare alla celebre tesi «ἐστὶν εἶναι» («c'è essere»). Bauch osserva che Parmenide, pur attribuendo all'essere un carattere fondativo, non ne chiarisce lo statuto epistemologico. Il termine «essere», infatti, non designa un'entità concreta, bensì un principio logico-astratto, paragonabile a concetti matematici come unità o totalità. Pur non esistendo materialmente, tali nozioni sono indispensabili al pensiero: senza di esse, non solo risulterebbe impossibile formulare giudizi, ma verrebbe meno la stessa possibilità di distinguere tra realtà e apparenza. In questo senso, essere, identità e differenza rappresentano condizioni trascendentali del conoscere, presupposti non empirici che rendono intelligibile l'esperienza.

Occorre distinguere, nell'affrontare il problema della fondazione metodologica della scienza, tra metodo (insieme di procedure tecniche) e metodologia (struttura concettuale che definisce l'oggetto e i criteri di verità di una disciplina)⁸⁴. La metodologia non si limita a guidare la prassi scientifica, ma incide sulla stessa costituzione del reale indagato: è attraverso di essa che la scienza delimita il proprio campo d'azione, seleziona i fenomeni rilevanti e stabilisce i parametri per valutarne la veridicità.

Una corretta comprensione della metodologia richiede di superare una visione meramente strumentale. Nelle scienze naturali, ad esempio, l'enfasi su osservazione e sperimentazione non riflette un mero approccio pragmatico, bensì una precisa scelta epistemologica: presuppone che la realtà fisica sia governata da leggi universali, accessibili attraverso la misurabilità e la ripetibilità. Nelle scienze storiche, invece, la metodologia si orienta verso l'interpretazione di eventi singolari, riconoscendo il ruolo del contesto e della soggettività nell'analisi delle fonti.

Entrambi gli approcci condividono un nucleo comune che è l'obiettivo di produrre conoscenza oggettiva. Tuttavia, mentre le scienze naturali tendono a una descrizione nomologica (legata a leggi generali), quelle storiche privilegiano una comprensione idiografica (centrata sulla specificità degli eventi). La filosofia, conclude Bauch, svolge qui una funzione mediatrice: fornendo una riflessione critica sui presupposti delle singole discipline, permette di integrare i risultati scientifici in una visione unitaria della realtà, evidenziandone tanto la complessità quanto i fondamenti ultimi.

Bauch definisce la verità non come un'entità ontologica autonoma, bensì come un principio normativo che regola la corrispondenza tra proposizioni e realtà⁸⁵. La sua validità non coincide con la realtà concreta: mentre quest'ultima è determinata da strutture trascendentali (essere, esistenza, identità, differenza), la verità opera come criterio di giudizio, permettendo di valutare la congruenza logica ed epistemica degli enunciati. In ambito scientifico, ad esempio, la verità non è un "dato" immediato, ma

⁸⁴ Bauch 1923, 413-414.

⁸⁵ Bauch 1923, 467 e sgg.

una costruzione metodologica che si adegua progressivamente alle leggi strutturali della realtà fisica. Questo non implica un relativismo, bensì riconosce il carattere dinamico della conoscenza: la verità scientifica emerge dall'interazione tra principi logico-formali (es. causalità) e l'indagine empirica, senza mai ridursi a mero rispecchiamento passivo del reale.

Il problema del valore della verità introduce una questione cruciale: se la verità, in quanto principio normativo, appartenga a una sfera assiologica separata dal piano ontologico. Bauch respinge sia il realismo ingenuo (che reifica la verità) sia lo scetticismo radicale (che la dissolve in convenzioni soggettive). La soluzione proposta è di tipo trascendentale: la verità, pur non essendo un "oggetto", fonda la possibilità stessa del conoscere, configurandosi come condizione di intelligibilità del reale. Il suo statuto di valore risiede in questa funzione ordinatrice, che lega indissolubilmente dimensione logica e ontologica.

La relazione tra il valore e la realtà è indiretta: un valore non può mai essere "reale" nel senso concreto del termine. I valori non sono oggetti fisici, ma piuttosto concetti o principi che ci orientano nel nostro agire e pensare. Per esempio, un valore etico come la giustizia non è una realtà tangibile, ma una guida per la nostra azione. Il valore, quindi, non è mai "reale" in sé, ma si realizza sempre in relazione a una realtà o a un comportamento umano. Esso è quindi qualcosa che deve essere realizzato, ma non è mai immediatamente presente nella realtà in modo diretto. Il valore, come la verità, si configura come un "compito" (*Aufgabe*). Questo significa che il valore non è un dato di fatto, ma qualcosa che viene proposto o "imposto" a un soggetto come un compito da adempiere. Un valore, in quanto tale, è una "sfida" che un individuo deve affrontare per agire o pensare correttamente. Questo è il modo in cui Bauch compie il tentativo di risolvere il dilemma tra valore e realtà. Egli aggiunge che ciò che è "reale" non può essere un compito, e ciò che è compito non può essere una realtà concreta. Un compito (come il valore di agire eticamente) è sempre una direzione che si offre a un soggetto, un obiettivo che deve essere raggiunto, e quindi ha un carattere di "non-realtà" nel senso che non esiste come realtà tangibile, ma come aspirazione o obiettivo. La verità e il valore dipendono da un continuo processo di ricerca e realizzazione, piuttosto che da un'aderenza immediata alla realtà tangibile. È pertanto sottolineata la struttura paradossale del valore: pur essendo irreali in senso ontologico (non è un oggetto), esso possiede un'efficacia causale nel mondo reale, influenzando comportamenti e istituzioni.

La mediazione avviene attraverso il soggetto, che riconosce nel valore un "dover-essere" (*Sollen*) vincolante, distinto dall'essere (*Sein*) fattuale. Un rischio di questa discussione è quello della soggettivizzazione dei valori. La verità non è solo una proprietà oggettiva della realtà, ma è anche un valore che deve essere perseguito. Questo non implica che la verità sia "relativa" o "soggettiva", essa rimane oggettiva e universale ma il processo di ricerca della verità è sempre legato al soggetto che la cerca. In altre parole, la verità ha una *Geltung*, possiede un'universalità aprioristica (es. $2+2=4$ vale indipendentemente dal contesto), ma la sua scoperta richiede un

impegno soggettivo, si manifestano come compiti che i soggetti devono cercare di realizzare nel mondo.

5.2. *Geschichte als Wissenschaft: un'opera dimenticata*

Walther Schulze-Soelde, discepolo di Windelband la cui opera rimane ai margini degli studi storiografici, è autore di un tentativo coerente di applicare i principi windelbandiani alla storiografia. Nel saggio *Geschichte als Wissenschaft* (1917), definito da Troeltsch «una trattazione precisa e istruttiva» del nodo gnoseologico della storicità⁸⁶, Schulze-Soelde elabora una rigorosa esegesi del criticismo kantiano, concentrandosi sul rapporto tra filosofia pratica e metodologia storica. La sua rilettura parte dall'assunto che, per Kant, la storia non costituisca un dominio epistemico autonomo né un problema di empiria fattuale, ma si configuri come «campo di attività morale» radicato nel postulato della libertà: spazio teleologico in cui l'umanità, attraverso l'autonomia della ragione pratica, assume il compito di realizzare le leggi morali immanenti al proprio divenire.

Tale impostazione – come sottolinea Troeltsch nella sua nota critica – permette a Schulze-Soelde di affrontare la spinosa questione dell'accesso alle alterità storiche: il problema della *Hineinversetzung* (immedesimazione), della riproduzione ermeneutica (*Reproduktion*) e della comprensione (*Verständnis*) delle soggettività trascorse viene risolto attraverso un modello metastorico che evita sia lo psicologismo riduzionista sia l'astrazione neokantiana di Rickert. Contro la «complicata connessione di individualità e valore» proposta da Rickert – accusata da Troeltsch di produrre una «grande incongruità» nel separare artificiosamente natura e cultura⁸⁷ –, Schulze-Soelde riconduce la logica storica a una sintesi dialettica tra soggetto conoscente e oggetto indagato, entrambi radicati in una metafisica della storicità analoga alla monadologia leibniziana o alla visione goethiana di *Dichtung und Wahrheit*.

In questa prospettiva, la specificità dell'oggetto storico – «la creazione ricca di sfumature e la vita interiore delle anime umane⁸⁸» preservato nella tradizione – esige un rapporto organico tra metodo e ontologia: a differenza della scienza naturale, fondata sulla generalizzazione nomologica, la storiografia deve articolare una «sintesi selettiva» che emerga dalle stesse *soggettività riprodotte* e dalle loro condizioni esistenziali, riconoscendo la *Verwebung* (interconnessione) tra la logica dello storico e la realtà storica stessa. Troeltsch individua qui il merito capitale dell'opera: aver superato il dualismo rickertiano tra *Naturbegriff* e *Kulturbegriff* – residuo di un kantismo non pienamente storicizzato –, proponendo invece un realismo storiografico in cui l'«intreccio di oggetto e metodo» rispecchia la struttura metafisicamente stratificata dell'esperienza umana. Ne risulta una fondazione della storicità che, pur accogliendo

⁸⁶ Troeltsch 1919, 380.

⁸⁷ Troeltsch 1919, 378-379.

⁸⁸ Troeltsch 1919, 379.

la lezione windelbandiana sull'*idiografico*, la radicalizza in direzione antipositivista, anticipando le successive svolte ermeneutiche del Novecento.

Nell'analisi di Walther Schulze-Soelde, la filosofia kantiana della storia si configura come un campo di tensione metodologica: pur condividendo con le scienze naturali la ricerca di principi trascendentali, essa si differenzia radicalmente nel fondamento epistemico. Come evidenzia Schulze-Soelde in *Geschichte als Wissenschaft*⁸⁹, Kant delinea sì le condizioni di possibilità delle scienze naturali attraverso l'architettura degli *a priori*, ma non fornisce un'analoga strutturazione sistematica per la storiografia. La storia emerge piuttosto come *sfera di autodeterminazione morale*, il cui significato si radica non in una necessità teoretica bensì in un'"intenzione pratica" (*praktische Absicht*) che orienta teleologicamente l'agire umano.

Schulze-Soelde individua tre snodi concettuali attraverso cui Kant trasforma la tradizionale nozione di storia:

- 1) Pur riconoscendo analogie formali (entrambe sottostanno a leggi), Kant nega ogni riduzionismo naturalistico. La storia incorpora la categoria della libertà – assente nella natura fenomenica – rendendola il *medium* privilegiato dell'autorealizzazione morale (cfr. *Kritik der Urteilkraft*, §83).
- 2) La storicità si costituisce attraverso la proiezione di una finalità pratica (*moralische Zweckmäßigkeit*) che, pur non pretendendo statuto scientifico, orienta l'umanità verso l'ideale regolativo del "regno dei fini" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67).
- 3) L'esperienza storica richiede un *surplus riflessivo* rispetto alle scienze naturali, integrando la libertà nel quadro categoriale. Ciò implica una logica dinamica che supera il determinismo fisico (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 562-586).

La sfida che Schulze-Soelde attribuisce alla modernità – trasferire il rigore critico kantiano dal *Naturweltbild* al *Geschichtsweltbild*⁹⁰ – rivela però i limiti intrinseci del criticismo: se Kant offre un metodo inappuntabile, la sua filosofia manca di una *fenomenologia della storicità*. È qui che Schulze-Soelde, seguendo l'insegnamento di Windelband, recupera Hegel: mentre il primo eccelle nella *Kritizität* metodologica, il secondo sviluppa un' "intuizione storica" (*geschichtliche Anschauung*) capace di cogliere le dinamiche concrete dello spirito oggettivo.

Schulze-Soelde si allinea alla schiera delle voci che in quello scorcio epocale proponevano di unire la metodologia critica di Kant con la capacità di Hegel di cogliere l'oggettività storica e le forze dinamiche della storia. Egli suggerisce che una filosofia della storia autenticamente critica debba integrare la finalità morale kantiana con la comprensione storica hegeliana, senza cadere nelle rigidità sistematiche del primo né nelle derive speculative del secondo. È degno di rilievo che nel proporre questa sintesi non intende ridurre la filosofia della storia di Hegel alle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, ma ne individua i principi fondamentali nella *Fenomenologia dello*

⁸⁹ Schulze-Soelde 1917, 12.

⁹⁰ Schulze-Soelde 1917, 17.

Spirito, in cui la storia è intesa come un processo dialettico e in cui la libertà emerge attraverso continui conflitti e superamenti⁹¹.

Nella storia, la libertà umana e il significato morale dell'agire umano si manifestano in modo processuale, attraverso l'interazione reciproca tra i valori universali e gli eventi storici. Questa versione di kantismo "arricchita da Hegel", per usare un'espressione eloquente, si fonda sulla costituzione morale dell'uomo come essere libero, il quale cerca di costruire il proprio destino storico come estrinsecazione della propria libertà.

È un esercizio interessante collegare queste considerazioni di Schulze-Soelde a un'osservazione di Piovani contenuta in *Filosofia e storia delle idee*. Anche per Piovani la filosofia della storia hegeliana non va cercata primariamente nelle omonime lezioni, che nella sua lettura testimoniano un fallimento del sistema. La filosofia della storia, nella sequenza dei regni, denota la debolezza del tentativo di tenere il senso del divenire storico nel suo stesso procedere. In effetti, Schulze-Soelde evidenzia che la forza della riflessione storica di Hegel risiede nell'analisi delle figure della *Fenomenologia dello Spirito*, dove l'accento è posto sulla dialettica tra libertà e necessità, piuttosto che nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che spesso rischiano di ridurre la complessità storica a un sistema artificialmente chiuso e teleologico. In maniera analoga, Piovani rinviene un vulnus nella conclusione dello spirito oggettivo hegeliano, che vede la nascita del conflitto tra gli Stati. A suo avviso, Hegel forza qui una storicizzazione dello spirito oggettivo, che però non si risolve in maniera immanente, bensì spinge la storicità in un panlogismo, nel cosmo ordinato dello spirito assoluto⁹².

Entrambe le analisi rilevano che tentativo di Hegel di inscrivere il valore (la razionalità storica) nella realtà (il divenire concreto della storia) porta a un'unificazione forzata in un disegno provvidenziale. Quando Hegel cerca di sistematizzare la storia come realizzazione della Ragione, finisce per sacrificare la pluralità e la contingenza storica sull'altare di un universalismo rigido. Schulze-Soelde tenta di superare questo limite attraverso una metafisica critica della storia che desume dalla monadologia leibniziana: ogni evento storico è centro di prospettiva morale nello spazio infinito della libertà⁹³.

⁹¹ Schulze-Soelde 1917, 24.

⁹² Piovani 1965, 144.

⁹³ Cfr. §57 della *Monadologia*: «E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata prospettivamente, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente punto di vista di ciascuna monade» (Leibniz 2011, 85).

6. *Estetica, etica, dialettica, nuove direzioni: György Lukács*

Nell'analizzare il rapporto tra György Lukács e la *Hegel-Renaissance* heidelberghese occorre mettere in evidenza la forma ibrida in cui l'influenza sia di Hegel sia del neokantismo sud-occidentale operano sulla sua evoluzione intellettuale. Non si può scindere l'opera giovanile di Lukács dal contesto storico-filosofico della Heidelberg prebellica. Qui ci si limiterà a una considerazione rapida sulle opere composte dal filosofo ungherese negli anni della sua permanenza in Baden. L'analisi ravvicinata di *Die Theorie des Romans* (1916), degli appunti preparatori per il mai ultimato progetto su Dostoevskij (1915-1918) e degli scritti riconducibili alla cosiddetta *Ästhetik* di Heidelberg (1916-1918) rivela una costellazione concettuale in cui si intrecciano, in modo non sistematico ma fecondo, istanze filosofiche eterogenee⁹⁴.

In particolare, tali lavori – la cui pubblicazione integrale avverrà solo *post festum*, con tutte le implicazioni filologiche ed ermeneutiche che tale ritardo comporta – denotano un'appropriazione *critica* e *selettiva* della lezione hegeliana, attuata mediante un procedimento di assimilazione e superamento. Se da un lato emergono pregnanti riferimenti alla logica della storicità, alla categoria di totalità concreta (*konkrete Totalität*) e alla relazione triadica tra eticità (*Sittlichkeit*), arte e sistema, dall'altro si osserva un deliberato distanziamento dall'architettura speculativa hegeliana, giudicata incapace di rendere conto dell'irriducibile antinomicità dell'esperienza estetica.

Questa posizione terza – sospesa tra il neokantismo della Scuola del Baden (con la sua enfasi sui valori trascendentali) e l'idealismo dialettico (con la sua teleologia immanente) – si configura come tentativo di fondare un'ermeneutica della forma artistica che, pur nutrendosi della *Enzyklopädie* hegeliana, ne rovesci l'asse gnoseologico: l'arte non viene più concepita come momento subordinato all'autoriflessione dello Spirito, bensì come sfera autonoma di rivelazione del reale attraverso la mediazione formale.

L'analisi lukacsiana della relazione dialettica tra individuo e società – fulcro della sua filosofia della storia – attesta un confronto serrato con la *Phänomenologie des Geistes*, riletta attraverso il prisma della crisi della civiltà europea degli anni di guerra. La categoria di "totalità problematica", centrale nella teorizzazione del romanzo come epopea dell'epoca della trascendenza perduta, rappresenta un emblematico caso di *Umfunktionierung* concettuale: l'eredità hegeliana viene riplasmata alla luce delle categorie esistenziali dostoevskiane e della critica weberiana alla razionalizzazione. Tale sincretismo teorico, lungi dal costituire una semplice fase di transizione, incarna piuttosto una metamorfosi epistemologica le cui implicazioni riverberano nell'intero arco della produzione successiva, anticipando, talvolta anche mediante l'influenza di Georg Simmel – pur nella sua incompiutezza progettuale – le successive svolte verso l'ortodossia marxista.

Die Theorie des Romans, a cui lavora nel 1916, ma che viene pubblicato solo nel 1920, rappresenta uno dei punti di contatto più evidenti tra Lukács e la tradizione

⁹⁴ Weisser-Lohmann 1989, 204–214; Kavoulakos 2015.

hegeliana. Lukács considera la forma del romanzo come espressione della condizione storica moderna, in cui l'unità organica tra individuo e società, tipica delle epoche precapitalistiche (es. l'epos classico), si è frantumata. Questa visione riflette l'influenza dell'idea hegeliana della storia come processo dialettico, dove i mutamenti delle forme culturali rispecchiano lo sviluppo dello Spirito. La disgregazione della totalità è evidente nella problematicità della forma romanzesca⁹⁵. Il romanzo riproduce infatti il conflitto tra il soggetto e il mondo oggettivo e rispecchia l'idea hegeliana dell'alienazione (*Entfremdung*), dell'individuo scisso dal contesto sociale e culturale che lo circonda. La forma romanzo con i suoi personaggi complessi e le trame frammentate ne è una dimostrazione.

⁹⁵ L'incipit dell'opera è rappresentativo della nostalgia per l'eticità che sprigiona dall'opera di Lukács. Nella versione di Giuseppe Raciti: «Tempi beati quelli in cui è il firmamento a tracciare la mappa delle vie accessibili e da battere, rischiarandole alla luce delle stelle. Tutto è nuovo in essi e però familiare – avventuroso e insieme avito. Vasto è il mondo e tuttavia non più della propria casa, giacché il fuoco, che brucia nell'anima, divide la sostanza con le stelle; un taglio preciso separa il mondo dall'io, la luce dal fuoco, eppure esso non è tale da renderli per sempre stranieri; il fuoco, infatti, d'ogni luce è l'anima, e ogni fuoco di luce si riveste. Così, ogni atto dell'anima prende senso e pregnanza da questa duplicità: è compiuto nel senso e compiuto per i sensi: e pregno perché l'anima, durante l'azione, riposa in se stessa; ed è pregno perché l'atto si stacca dall'anima e, divenuto autosufficiente, cerca un centro suo proprio e traccia attorno a sé un circolo conchiuso. "Filosofia è propriamente nostalgia," dice Novalis "è l'impulso a sentirsi dovunque a casa propria". Dunque la filosofia, sia come forma della vita che come forma determinante della poesia e del suo contenuto, è sempre un sintomo dello strappo tra l'interno e l'esterno, un segno della differenza essenziale tra l'io e il mondo, dell'incongruenza tra l'anima e il fare. Per questo i tempi beati non hanno filosofia, oppure, il che è lo stesso, tutti gli uomini vivono in essi da filosofi, depositari dei fini utopistici di tutte le filosofie. Forse che il compito della vera filosofia non consiste nel tracciare quella mappa originaria? E qual è il problema del luogo trascendentale, se non quello di fissare la correlazione tra i moti rampollanti dall'interiorità più fonda e una forma ad essi sconosciuta ma assegnatagli fin dall'eternità, una forma che involuppa tali moti in una simbolica redentrice? Si percorre allora con passione la via prestabilita dalla ragione, la via che conduce alla compiuta egoità, e nella follia trovano espressione i segni enigmatici, ma svelabili, di una potenza trascendente altrimenti condannata al silenzio. Di fatto non esiste ancora un'interiorità, poiché di fronte all'anima non v'è ancora esteriorità alcuna, nessuna alterità. A misura che l'anima va in cerca d'avventure e ad esse si consegna, il vero strazio della ricerca e gli effettivi pericoli della scoperta le rimangono ignoti: quest'anima non mette mai in gioco se stessa; non sa ancora di potersi perdere e non la sfiora il pensiero di doversi cercare. E l'età universale dell'epos. Qui non è una vita sicura o spassionata a donare a uomini e gesta i tratti di un'aspra gaiezza (tutto accade con la stessa mestizia e insensatezza dall'inizio dei tempi, solo i canti consolatori suonano più acuti o più opachi), bensì la conformità degli atti alle istanze interiori dell'anima: volontà di grandezza, di espansione, d'interesse. Quando l'anima non sa ancora di abissi interiori che l'invogliano alla caduta o la traggano ad altezze impraticabili; quando la divinità che domina il mondo distribuisce i doni incogniti e arbitrari del destino e si para dinanzi all'uomo, inconcepibile eppur nota e vicina, come usa il padre di fronte al bambino, allora ad ogni atto corrisponde un acconcio panneggio dell'anima. Essere e destino, avventura e perfezione, vita ed essenza, diventano concetti identici. Sicché la risposta da cui prende forma l'epos è rivolta a questa domanda: come può la vita farsi essenziale? L'inimitabilità di Omero, la sua irraggiungibilità – e a rigore solo i suoi poemi sono epici –, siede sul fatto che egli ha trovato la risposta prima che il cammino dello spirito nella storia rendesse esplicita la domanda» (Lukács 1999 [1920], 21).

Abbiamo detto che Lukács riprende la nozione hegeliana di totalità ma non l'assume ancora in un contesto sistematico, bensì riflette sulla necessità di un'organizzazione complessiva dei valori. La "totalità perduta" del romanzo moderno esprime la mancanza di una sintesi tra etica ed estetica, centrale nel sistema hegeliano, da lui immaginata in queste opere come ideale normativo. Hegeliana è senz'altro nell'analisi la storicizzazione della forma artistica romanzesca: il romanzo non sia una forma estetica assoluta, ma una risposta contingente a specifici sviluppi storici e sociali.

L'uso selettivo e strumentale delle categorie hegeliane in *Die Theorie des Romans* rende quest'opera un esempio paradigmatico di alcuni temi della *Hegel-Renaissance* e del suo intreccio con le tematiche estetiche e filosofiche del primo Novecento. Nel caso di Lukács si può parlare in questa fase di un *hegelismo parziale* o *selettivo*. Se Lukács accetta il principio hegeliano secondo cui le forme artistiche si sviluppano storicamente in risposta a determinate condizioni socioculturali e vede nel romanzo, la forma artistica della modernità, segnata dalla perdita della totalità e dall'alienazione dell'individuo, riprendendo, in continuità con l'estetica hegeliana la dialettica tra l'individuale e l'universale, questa stessa dialettica non è tesa alla ricostruzione di un sistema, ma all'analisi specifica della modernità⁹⁶.

Per Hegel, inoltre, l'estetica e l'arte occupano un ruolo sistematico nella progressione dello Spirito, culminando nella filosofia. Lukács critica questa prospettiva, ritenendo che l'arte moderna, e in particolare il romanzo, non possano più rappresentare una sintesi assoluta della realtà. A suo avviso il romanzo esprime soprattutto la soggettività problematica del moderno. Questo lo avvicina più a una riflessione esistenziale (influenzata da Kierkegaard) che a una visione sistematica. Il romanzo, per Lukács, non è la celebrazione di una totalità ricomposta, ma la testimonianza di una frammentazione irriducibile. Il suo non è, per così dire, un hegelismo "senza estetica hegeliana", ma un hegelismo che trasforma profondamente l'estetica hegeliana, adattandola alla propria analisi.

Lukács condivide con la *Hegel-Renaissance* la preoccupazione per la frammentazione della cultura moderna. *Die Theorie des Romans* riflette questa tensione, trattando il romanzo come la forma d'arte della modernità alienata, in cui la totalità è perduta ma rimane un'aspirazione dell'individuo. Allo stesso tempo anche il rapporto tra Lukács e il neokantismo sud-occidentale è decisamente sui generis, e si articola attorno a questioni metodologiche e filosofiche fondamentali, in particolare per il tentativo di integrare la riflessione sui valori trascendentali nell'analisi della realtà storica. Lukács opera, pertanto, un'ibridazione teorica tra Hegel e il neokantismo sud-occidentale, specialmente nella sua riflessione di carattere logico-categoriale e sull'estetica. Come visto, Windelband vede le categorie come strumenti per comprendere i valori e l'organizzazione della realtà culturale, in un contesto che integra la storicità nel trascendentale. Non si tratta di categorie costitutive come in Kant, ma riflessive, in quanto mediano tra l'esperienza storica e i principi universali della ragione. Partendo da questo, Lukács si avvicina a Hegel, poiché rifiuta la sempli-

⁹⁶ Lukács 1999 [1920], 62-75.

ce funzione normativa delle categorie. Egli le vede come momenti dialettici reali che riflettono e al contempo operano sulla totalità storica. Nel cercare di conciliare l'apertura storica del neokantismo con la concretezza dialettica hegeliana, egli concepisce le categorie estetiche come storicamente determinate. Il romanzo, forma tipica della modernità, non è un fenomeno eterno, ma una risposta a specifici bisogni culturali e storici. Lukács eredita dal neokantismo l'idea che l'estetica sia una sfera autonoma, regolata da proprie categorie, tuttavia, integra attraverso una reinterpretazione critica di Hegel queste categorie in una totalità dialettica.

Non è da sottovalutare inoltre l'influenza di Lask, che appare in parte anche in *Die Theorie des Romans*. Lask considerava le categorie come nesso inscindibile forma-contenuto, strutture trascendentali operanti come terzo mediatore tra il particolarismo dell'esperienza e l'universalità del valore⁹⁷. Lukács forza in senso dialettico tale concezione radicalmente anti-psicologista nella sua analisi del romanzo come forma della modernità: le categorie non sono più semplici strumenti gnoseologici, ma figure hegeliane della contraddizione, che riflettono l'alienazione dell'individuo nella società borghese.

Tali torsioni concettuali presuppongono un esplicito superamento dei limiti del neokantismo sud-occidentale. Se per Windelband la teleologia etica conserva un carattere regolativo e anti-dialettico – orientato alla fondazione di valori trascendentali –, Lukács opera un rovesciamento: la teleologia diviene immanente alla prassi storica, strumento per decifrare le antinomie della modernità capitalista.

Questo slittamento si radica nell'ambiente heidelberghese, crogiolo di confronto tra neokantismo, fenomenologia e nascente marxismo, dove la ricezione di Hegel assume connotati spesso antitetici. Mentre Windelband strumentalizza Hegel in funzione di una filosofia dei valori ancorata all'orizzonte del dover-essere, Lukács ne recupera la dialettica storico-concreta come chiave per smascherare le strutture oggettive. La categoria hegeliana di "totalità" viene così emancipata dalla sua funzione sistematica e ristabilita come critica dell'ideologia: se in Windelband lo Spirito hegeliano si sublima in un idealismo assiologico, in Lukács esso si incarna nei lavori successivi nella lotta tra forme di coscienza e rapporti di produzione.

7. *La Theorie der Dialektik di Jonas Cohn*

Meno estrinseco rispetto ad altri autori esaminati era il confronto di Jonas Cohn con il pensiero di Hegel. Le sue prime opere sono destinate, senza dimenticare una *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant* (1896) e l'*Allgemeine Ästhetik* (1902), a studi di carattere estetico, e filosofico-culturale. Anch'egli, in maniera classicamente kantiana, dedica i suoi studi alla questione della conoscenza e all'elaborazione della realtà attraverso una lente filosofico-culturale. La sua partecipazione alla *Hegel-Renaissance* che segue la Guerra Mondiale è *sui generis*

⁹⁷ Lask 2016 [1911].

e rivolta al recupero della logica dialettica hegeliana. La sua *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie* (1923) si colloca cronologicamente nello stesso anno di *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* di Bruno Bauch e tra il primo e il secondo volume della ricostruzione storica *Von Kant bis Hegel* (1921-1924) di Richard Kroner. Essa non si può tuttavia considerare *stricto sensu* hegeliana.

L'opera di Cohn si distingue per il suo approccio teoretico alla dialettica, pur non tralasciando una trattazione delle origini storiche della dialettica stessa. Il libro va quindi visto come una riflessione sistematica, e critica, propugnatrice della dialettica come fondamento della conoscenza. Esso viene recepito come ulteriore manifestazione del maggiore interesse che la filosofia hegeliana andava ottenendo in quegli anni. Al clima contribuisce anche la ripubblicazione delle opere hegeliane nelle edizioni a cura di Georg Lasson, e la scoperta e pubblicazione di inediti del filosofo di Stoccarda, sull'onda lunga di quanto fatto nei primissimi anni del Novecento da Wilhelm Dilthey e il suo allievo Hermann Nohl. Si deve infatti a Franz Rosenzweig la prima pubblicazione di un testo decisivo per la comprensione dell'evoluzione giovanile di Hegel, ossia *Il più antico programma dell'idealismo tedesco*, da lui rinvenuto nel 1913 nella biblioteca di Berlino, già "terreno di caccia" di Dilthey e Nohl, e prontamente presentato, allegato da un ampio commento, con l'intermediazione di Heinrich Rickert presso l'Accademia delle Scienze di Heidelberg nel 1914 (seppur pubblicato solo nel 1917, con un ritardo dovuto alla guerra mondiale in corso)⁹⁸. Con il saggio di Rosenzweig si apriva una disputa destinata a proseguire per tutto il secolo: sebbene egli avesse riconosciuto la calligrafia hegeliana, attribuiva l'autorialità concettuale del testo a Schelling, definendolo significativamente *das Schellingianum*.

Non si tratta, infatti, di un mero esercizio attributivo: Rosenzweig individua in questa operazione un vero e proprio scarto epocale nella ricostruzione delle origini dell'idealismo tedesco. In questo gesto interpretativo, Rosenzweig trasferisce la paternità sistematica dell'idealismo da Hegel a Schelling, ridefinendo l'intera genealogia della filosofia idealista e sottraendola all'immagine di un cammino lineare e necessario culminante in Hegel.

Il contenuto del frammento, l'urgenza sistematica, il tono profetico e la tensione verso il futuro che pervadono il testo, soprattutto l'idea di una "nuova mitologia della ragione", rivelano, a suo avviso, la voce di Schelling, e non quella di Hegel, che pure lo avrebbe trascritto. Esso gli sembrava troppo vicino alle concezioni del giovane Schelling in opere coeve come *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* del 1795. Da allora, la discussione sulla paternità del frammento non si è mai del tutto chiusa: nel Novecento Böhm ha sostenuto la tesi holderliniana, mentre Pöggeler e Tilliet hanno difeso, in tempi diversi, quella hegeliana e quella schellinghiana. Ma, al di là della questione attributiva, l'interpretazione di Rosenzweig resta un punto di svolta. Il modo in cui in quegli anni la filosofia hegeliana veniva recepita era innegabilmente influenzato dall'enfatica conclusione del testo proposto da Rosenzweig a commento, che rinveniva in questo brevissimo inedito una continuità dello "spirito di sistema

⁹⁸ Rosenzweig 1917.

nell'idealismo tedesco" sia in Schelling sia in Hegel. Rosenzweig comprende che il *Systemprogramm* è, più che un trattato, un manifesto, un programma di ricerca ancora aperto, nel quale l'idealismo si presenta non come una dottrina compiuta ma come un compito storico da realizzare. Ciò che conta, per lui, non è tanto il contenuto del frammento – i temi dello Stato, della libertà, della mitologia, dell'unità del sapere e della vita – quanto la sua struttura progettuale. In questa prospettiva, l'idealismo è un laboratorio intellettuale. Le istanze politiche e culturali che emergono dal testo appaiono come sforzi concreti di fondare una realtà nuova. Il *Systemprogramm* assume così, nella lettura rosenzweigiana, il valore di un archetipo del discorso idealista: in esso si delineano i nuclei problematici che saranno poi sviluppati, e solo parzialmente risolti, da Schelling, Hegel e Hölderlin: il rapporto tra etica e storia, tra unità del sapere e pluralità dei mondi, tra rigore della ragione e forza mitopoietica della cultura.

Era stato di grande influenza per l'introduzione agli studi idealistici dello stesso Rosenzweig un altro filosofo e teologo di tradizione heidelberghese, Hans Philipp Ehrenberg, autore già nel 1911 di un libretto molto peculiare, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*⁹⁹, in cui proponeva una nuova *Aufhebung* tra la filosofia hegeliana ortodossa e il successivo neokantismo. Durante il periodo nazista, Ehrenberg, di origine ebraica, ma pastore e co-fondatore della *Bekennende Kirche* (Chiesa confessante), si opporrà apertamente all'antisemitismo, subirà persecuzioni, venne imprigionato a Sachsenhausen e poi costretto all'esilio in Inghilterra nel 1939. La sua opera tardo-teologica, nel segno dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso, contiene elementi che rimandano alle sue prime riflessioni filosofiche sul senso della differenza e dell'unità nello spirito.

Jonas Cohn non condivide invece con Ehrenberg un'adesione così stretta allo schema dialettico. La teoria dialettica di Cohn viene da lui definita "utraquismo", in quanto egli considera i due elementi come entrambi positivi che danno luogo alla sintesi, quella che egli definisce la *Prävalenz des Positiven*¹⁰⁰. Cohn si propone di andare oltre il pensiero hegeliano, che a suo avviso ipostatizza in maniera improvvida in una filosofia dell'assoluto le conclusioni a cui era giunto in quel momento¹⁰¹. Nel libro Cohn lavora a una sua logica, che mira a ricostruire il sistema delle pure forme del pensiero, quali si rivelano intrinseche all'io universale: egli ritiene che il pensiero esista solo come ideale e fine, a cui il pensiero individuale deve adeguarsi per esser valido. La dialettica, per Cohn, non è solo un metodo storico o una parte di una tradizione filosofica, ma è il principio che definisce la natura stessa del pensiero. Essa è, infatti, la trazione che muove il pensiero al di là delle opposizioni apparenti, e non la loro semplice risoluzione o eliminazione, rendendolo un processo in continua evoluzione. Nel passaggio da una figura a un'altra, la dialettica non fa altro che rendere esplicito ciò che, nel pensiero umano e nella realtà, è intrinsecamente

⁹⁹ Ehrenberg 1911.

¹⁰⁰ Cohn 1923, 159.

¹⁰¹ Si veda in particolare il capitolo *Absolutes und Dialektik*, Cohn 1923, 339.

contraddittorio. La contraddizione non è da considerarsi un errore da eliminare, ma una dinamica che spinge la filosofia a un approfondimento continuo.

Cohn si distacca da chi riduce la dialettica a un mero strumento tecnico della filosofia idealista, e la reinterpreta come il cuore pulsante del pensiero filosofico stesso. La questione centrale nella critica cohniana risiede però nel fatto che Hegel, anziché articolare una dialettica tra razionale e reale, si sia arrestato a una prematura *Identitätsphilosophie*. Qui si palesa l'humus neokantiano della posizione cohniana: nell'aver omesso di tematizzare il reale come problema, come *Aufgabe*, l'idealismo hegeliano sarebbe incorso in una indebita reificazione del dato fattuale. Piuttosto che vedere la contraddizione come un momento dinamico e aperto, Hegel avrebbe forzato una risoluzione della contraddizione, "spegnendo" a un certo punto il conflitto con il sapere assoluto, senza lasciarlo come un problema inesauribile, e, per Cohn, in questo senso dialettico. Ciononostante, permane nella lettura cohniana il riconoscimento del decisivo apporto hegeliano, ossia l'intuizione geniale della positività della contraddizione. Contro le vulgate distorsive, Hegel non sostenne infatti la pensabilità dello *contradictio in adiecto*, bensì colse nella contraddizione il principio di movimento del pensiero – l'inquietudine speculativa che trascende ogni posizione determinata. Il vizio originario dello hegelismo risiederebbe in sostanza nell'aver omesso di tematizzare quale struttura portante della conoscenza la dialettica ultima tra forma-contenuto e pensiero-esperienza. Ciò non inficia, tuttavia, il nucleo di verità del sistema,

Riferendosi a Hegel, Cohn afferma: «dovremmo finalmente smettere di filosofeggiare come se questo potente spirito non fosse esistito»¹⁰². La prima parte del libro è costituita da un'introduzione storica in cui la dialettica viene tracciata da Eraclito a Hegel e Schleiermacher. Kant, per il suo ideale matematico-fisico di conoscenza, era giunto di necessità a sviluppare un esame dialettico dello Spirito a partire dalla filosofia del XVII e XVIII secolo. Nella ricostruzione di Cohn, Hegel arrivò alla soluzione dell'incompletezza lasciata da Kant, in quanto giunse alla concezione dell'assoluto come completamente dialettico¹⁰³.

Nell'ermeneutica di Cohn, poiché il "sistema della ragione" hegeliano si proponeva l'ambizioso fine di mostrare la totalità del Vero – anzi, di mostrare l'intera verità in ciascun momento della sua architettonica speculativa –, ne conseguiva con stringente necessità logica che il processo stesso del pensiero dovesse strutturarsi secondo una dinamica autotrascendente e di matrice dialettica. Cohn usa degli esempi per esporre la teoria sistematica della dialettica. Alcuni sono la dialettica della potenza e del diritto nella sfera dei problemi sociali e politici, della forma e del contenuto nell'opera d'arte, e del tempo e dell'atemporale. Tali binomi sono concetti che, se separati l'uno dall'altro, inevitabilmente si trasformano l'uno nell'altro. La loro relazione è dialettica in senso forte: ogni tentativo di fissare un solo termine conduce ad antinomie, risolvibili solo attraverso un processo di riflessione infinito.

¹⁰² Cohn, 1923, 43.

¹⁰³ Cohn 1923, 43-44.

Il risultato non è sintesi pacificata ma un equilibrio di opposti carico di tensione, processo perennemente *in fieri*.

La dialettica intesa da Cohn traccia le distinzioni nel modo più netto e chiaro possibile e poi mostra che i termini opposti non possono essere pensati separatamente l'uno dall'altro. Ognuno, pensato da solo, passa nell'altro. Il risultato contiene il processo con cui è stato raggiunto, e in questo risultato, la contraddizione, l'occasione e la necessità di una nuova dialettica, non sono assenti. Il processo non è dialettico se porta a un semplice miscuglio o concetto intermedio, come ad es. il grigio tra il bianco e il nero. Si badi che i concetti opposti devono essere posti chiaramente e definitivamente e mantenuti nella loro distintività durante tutto il processo; nel risultato, tuttavia, li afferriamo nella loro correlazione dialettica e nella loro interdipendenza.

La teoria dialettica di Cohn vuole sfuggire a possibili accuse di totalitarismo logico. Non tutto il nostro pensiero è dialettico: esistono due grandi campi di pensiero non-dialettico: il pensiero pratico (orientato all'azione immediata), da un lato, e il pensiero delle scienze speciali (analitico-riduzionista), dall'altro¹⁰⁴. Anche in questi campi, tuttavia, si finisce prima o poi tra le braccia della dialettica. La vita pratica porta necessariamente alla dialettica del pensiero etico, mentre le scienze speciali, considerate nel loro complesso, portano alla dialettica della teoria della conoscenza e della metafisica. Le scienze speciali per loro natura escludono la dialettica, ma lo fanno in virtù di una limitazione del pensiero entro un campo speciale ben definito da alcune assunzioni di partenza che non sono oggetto di indagine, concentrandosi su metodi analitici e riduzionisti. Non appena infatti passiamo a indagare i presupposti e i fini delle scienze speciali, troviamo nuovamente la dialettica. La relazione della biologia e della psicologia con la dialettica, tuttavia, è ancora più stretta di quella delle scienze matematiche. Nel caso della biologia e della psicologia, i concetti fondamentali coinvolti, vita e coscienza, sono essi stessi profondamente dialettici. In queste scienze, quindi, è solo con difficoltà che la dialettica viene tenuta fuori e l'indagine mantiene il suo carattere scientifico-speciale. Più di tutte le altre scienze, la biologia e la psicologia portano in sé l'inquietudine della filosofia; esse sono profondamente problematiche, come la filosofia stessa. Cohn evidenzia come concetti centrali di queste scienze – come la vita e la coscienza – siano intrinsecamente dialettici, in quanto implicano necessariamente relazioni individuo-mondo e soggetto-oggetto irriducibili a causalismo meccanicista.

Un altro punto di grande rilevanza nella filosofia di Cohn riguarda il concetto di giudizio¹⁰⁵. La dialettica si manifesta, per Cohn, anche nella natura del giudizio, che non può mai essere separato dal sistema complessivo della conoscenza. Ogni giudizio è inserito in un contesto più ampio, e nessun giudizio può essere considerato vero senza riferirsi all'intero sistema di pensiero in cui si inserisce. Questo porta Cohn a un punto cruciale della sua filosofia: ogni principio, come il principio di contraddi-

¹⁰⁴ Cohn 1923, 117 e sgg.

¹⁰⁵ Cohn 1923, 230 e sgg.

zione, non può essere applicato senza considerare le altre categorie del sistema. Un atto di giudizio è sempre dialettico, perché è sempre collegato a un processo che lo oltrepassa e lo integra in una totalità superiore. In altre parole, il giudizio filosofico non è mai definitivo: è sempre parte di un movimento continuo, di un divenire.

Nella natura del giudizio ci sono, quindi, già i semi della dialettica. Il valore che governa il processo di giudizio, cioè la verità, è applicabile solo ai singoli giudizi separati; dall'altro lato, nessun giudizio è veramente separabile dal sistema di conoscenza. Per spiegare il significato dei termini coinvolti in qualsiasi giudizio, è necessario un numero indefinito di altri giudizi; ogni giudizio punta a un contesto generale, che in fin dei conti è l'intero sistema della conoscenza. Anche il principio di contraddizione presuppone altri giudizi a cui deve essere applicato. Pertanto, ogni giudizio è vero solo se considerato in un processo di movimento verso l'intero. Il giudizio è dialettico anche in quanto rappresenta una combinazione di materia e forma, di fatto dato e relazione logica. È l'elemento materiale irrazionale presente nella conoscenza che porta alla menzionata *Prävalenz des Positiven*.

Cerchiamo di sciogliere questo nodo teorico: Cohn intende sostenere che in ogni esperienza contiene un elemento positivo che deve trovare posto nell'organizzazione globale e sistematica della conoscenza, ed è al di là della possibilità di una negazione assoluta. La materialità deve cioè essere anch'essa inglobata in un sistema razionale, pur concependo tale razionalità come eccedenza ed eteronomia rispetto a una totale sussunzione logica. Questi due ideali, l'ideale dell'inclusione completa del fattuale, e la richiesta di un sistema razionale perfetto, sono dialetticamente correlati tra loro, e alla fine convergono. La fonte finale della dialettica, tuttavia, è la dialettica dell'io, della coscienza di sé. Oltre la dualità di materia e forma nella conoscenza e la corrispondente dualità nell'ideale della conoscenza, c'è il fatto che l'io puro trova se stesso solo nel non-io; e che l'oggetto, per quanto estraneo al pensiero, viene tratto nella conoscenza solo sotto le forme dell'io. Il sé è presupposto ovunque, ma questa "scintilla" sarebbe estinta se non avesse "combustibile estraneo al pensiero". La dialettica autentica esige rigore logico unito a *Widerspruchshaltigkeit* (capacità di sostenere contraddizioni).

La dialettica nella formulazione di Cohn può essere confrontata con la proposta di Siegfried Marck, che nella sua opera *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929-1931)¹⁰⁶, teorizza una *kritische Dialektik* come una *Grundmethode* filosofica, che non sia solo un semplice "punto di vista". Essa non è, infatti, un punto di vista fra gli altri, ma la forma stessa della filosofia moderna: una riflessione che assume la polarità insolubile tra soggettività ed oggettività, tra esistenza e validità (*Geltungsreich*). Rifiutando ogni costruzione di un soggetto ideale, Marck evidenzia proprio l'importanza di accettare la polarità irrisolta tra esistenza e norma. Questa prospettiva non mira a una sintesi finale, ma a una riflessione critica permanente, in cui la dialettica diventa lo strumento principale per affrontare le contraddizioni intrinseche della riflessione filosofica. Entrambi concordano nel rifiutare sintesi definitive,

¹⁰⁶ Marck 1931.

ma divergono sullo statuto della soggettività: per Cohn, trascendentale-sistemica; per Marck, allievo del neokantismo di Marburgo ma influenzato da Marx e dalla *Lebensphilosophie*, esistenziale. Cohn mantiene la prospettiva trascendentale del pensiero sistemico, Marck si orienta verso un umanesimo critico, in cui la dialettica diventa la condizione esistenziale della filosofia stessa. Anch'egli appartiene, pertanto, alla stessa congerie culturale illustrata in questo capitolo.

Conclusioni

L'analisi condotta nella presente ricerca mostra come la ricezione dello "Hegel sud-occidentale" affondi le sue radici nell'opera di Kuno Fischer. Attraverso una mediazione tra l'eredità kantiana e il sistema hegeliano, Fischer fornisce alla generazione successiva – in particolare a Windelband – gli strumenti storico-metodologici per rielaborare criticamente la fondazione gnoseologica del neokantismo. Occorre evitare, inoltre, di sovrapporre lo schema di Windelband, che si concentra su un criticismo teleologico volto a indagare la cultura moderna, sull'impianto rickertiano della *Wertrealisierung* e della logica della conoscenza storica.

Nell'esame dell'ambiente culturale di Heidelberg di inizio '900 convergono le direttrici teoretiche, storiografiche e metodologiche seguite nel volume. Nei capitoli centrali si delinea un doppio movimento: da un lato, l'analisi del neokantismo sud-occidentale come rielaborazione del criticismo kantiano in chiave assiologica; dall'altro, l'individuazione progressiva di tracce di un'idea di razionalità storica e speculativa che affondano le loro radici nell'idealismo post-kantiano, in particolare hegeliano. Nel capitolo finale le due linee sono state intrecciate: da un lato, il *milieu* heidelberghese è descritto come cartografia della rifunzionalizzazione critica di Hegel; dall'altro, si mostra come tale rifunzionalizzazione non costituisca una deviazione occasionale ma un esito coerente con l'isomorfismo tra le tensioni concettuali del paradigma *südwestdeutsch* e la crisi del contesto storico della Mitteleuropa post-ottocentesca. Il capitolo non è concepito pertanto come un epilogo, bensì quale "luogo teoretico" in cui diventa possibile seguire uno dei percorsi del transito storico-filosofico dalla logica della validità alla logica della storicità.

Gli autori liminari tra neokantismo e neohegelismo presi qui in considerazione elaborano una piattaforma da cui è possibile osservare meglio la riconfigurazione del progetto neokantiano sudoccidentale alla luce delle tensioni novecentesche. La loro riflessione funziona come camera di risonanza per l'istanza di transizione dal criticismo kantiano a una filosofia della cultura influenzata da matrici idealistiche, in particolare hegeliane. In tal senso, l'espressione hegeliana della rosa nella croce del presente indica lo sforzo di rinvenire all'interno di un impianto apparentemente ostile a Hegel elementi strutturali del suo pensiero. Essi vengono però opportunamente rifunzionalizzati nel contesto della crisi del paradigma normativo e della cultura borghese post-idealistica.

Gli sviluppi della scuola badense nei primi decenni del '900 – ad esempio, le riflessioni di Lask, con la sua riformulazione della logica trascendentale, o le posizioni di Kroner sulla priorità della prassi – rivelano i limiti del razionalismo critico di questa scuola di fronte alla crisi postbellica. La Grande Guerra, con il suo trauma collettivo e il collasso degli ideali ottocenteschi, rende evidente l'insufficienza degli strumenti speculativi neokantiani nel colmare lo iato tra soggetto e oggetto. È in questo contesto che autori come Kroner e i *Logosler*, o Lukács, pur eredi del dibattito neokantiano, operano quello che, riprendendo Jacobi, può definirsi un "salto nella fede": un abbandono della ragione formale a favore di una dialettica concreta, orientata all'azione storica (si veda, ad esempio, la *Teoria del romanzo* di Lukács).

Le aporie della scuola sud-occidentale – tra cui l'astrattezza del sistema dei valori di Rickert e le incoerenze nel rapporto tra etica e politica – diventano, sotto questa luce, sintomi di una più ampia metamorfosi della razionalità filosofica novecentesca. Esse preannunciano i temi che verranno ulteriormente sviluppati dalla fenomenologia, dall'umanesimo marxista, dall'esistenzialismo e dall'antropologia filosofica: movimenti differenti, ma accomunati dalla volontà di restituire alla filosofia una relazione viva con la storia e con l'esperienza. In ciascuno di essi riaffiora, sotto forme diverse, la medesima esigenza di riannodare il nesso spezzato tra soggetto e mondo, tra conoscenza e vita, tra conoscenza e storia.

Bibliografia

- AA.VV. 2015. *La questione Stirner*. A cura di Marcello Montalto. Milano – Udine: Mimesis.
- Abbagnano, Nicola. 1971. *Dizionario di filosofia*. 2. Torino: UTET.
- Albert, Hans. 1993. *Epistemologia delle scienze sociali*. In *Enciclopedia delle scienze sociali*. [https://www.treccani.it/enciclopedia/epistemologia-delle-scienze-sociali_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/epistemologia-delle-scienze-sociali_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/)
- Allison, Henry E. 2001. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amrhein, Hans. 1909. *Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*. Berlin: Reuther & Richard.
- Anderson, Lanier R. 2005. “Neo-Kantianism and the roots of anti-psychologism”. In *British Journal for the History of Philosophy*, 13.2: 287-323.
- Antoni, Carlo. 1955. *Commento a Croce*. Venezia: Neri Pozza.
- Aristotele. 1955. *Organon*. A cura di Giorgio Colli. Torino: Einaudi.
- Arndt, Andreas. 2023. *Die Sache der Logik: Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg: Meiner.
- Baker, David B., ed. 2012. *The Oxford Handbook of the History of Psychology. Global Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Bailey, Tom. 2013. “Nietzsche the Kantian?” In Gemes, Ken; Richardson, John, eds. 2013. *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 134-159. Oxford: Oxford University Press.
- Bain, Alexander. 1855. *The Senses and The Intellect*. London: J.W. Parker.
- Bauch, Bruno. 1915a. „Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus”. In *Kant-Studien*, 20: 97-116.
- . 1915b. “Wilhelm Windelband.” In *Kant-Studien* 20: VII-XIV.
- . 1923. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Meiner.
- . 1927. *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*. Langensalza: Beyer.
- Beiser, Frederick C. 2014a. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, Princeton: Princeton University Press 2014.
- . 2014b. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, Eduard. 1974. [1899] *I presupposti del socialismo e i compiti della Socialdemocrazia*. A cura di Enzo Grillo. Bari: Laterza.
- Beyer, Christian. 2011. *Von Bolzano Zu Husserl: Eine Untersuchung Über Den Ursprung Der Phänomenologischen Bedeutungslehre*. Berlin: Springer (reprint).
- Beyer, Wilhelm Raimund. 1967. *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bird, Graham. 2007. “The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant.” In *A Companion to Kant*, 486-499. New York: John Wiley and Sons.

- Block, N. J., e Fodor, J.A. 1972. "What Psychological States Are Not." In *The Philosophical Review* 81 (2): 159.
- Bloor, David. 1978. "Polyhedra and the Abominations of Leviticus." In *The British Journal for the History of Science*, 11 (3): 245-272.
- Blumenberg, Hans. 2013. [1960] *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bodei, Remo. 2014. *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Nuova ed. riveduta e aggiornata di *Sistema ed epoca in Hegel* (1975). Bologna: Il Mulino.
- Bohr, Jörn, e Gerald Hartung. 2020. *Forschungsgrundlagen Wilhelm Windelbands*. Hamburg: Felix Meiner.
- Bondì, Davide. 2021. "La Psychologie Des Peuples, Entre Histoire, Langue et Culture : La Pensée et l'œuvre de Heymann Steinthal." In *Bérose – Encyclopédie Internationale Des Histoires de l'anthropologie* (online).
- Bonito Oliva, Rossella. 1990. *Il compito della filosofia. Saggio su Windelband*. Napoli: Morano.
- Brandom, Robert B. 2015. *Wiedererinnert Idealismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brentano, Franz. 1973. [1874] *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Meiner.
- Brunner, Otto, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, Hrsg. 2004. *Geschichtliche Grundbegriffe historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cacciatore, Giuseppe. 1976a. *Scienza e filosofia in Dilthey*. Vol. 1. Napoli: Guida.
- . 1976b. *Scienza e filosofia in Dilthey*. Vol. 2. Napoli: Guida.
- . 1994. *La lancia di Odino: Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*. Milano: Guerini e associati.
- . 2016. *Dallo storicismo allo storicismo*. Pisa: ETS.
- Carr, Godfrey. 1972. "Goethe or Jaspers?". In *Publications of the English Goethe Society*, 42.1: 37-64.
- Carrino, Agostino. 1983. *L'irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*. Napoli: ESI.
- . 2020. *Weimar. Critica di una costituzione*. Milano – Udine: Mimesis.
- Cassirer, Ernst. 1912. "Hermann Cohen Und Die Erneuerung Der Kantischen Philosophie." In *Kantstudien*, 17:252-273.
- . 1958. [1950] *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna*. Vol. 4. Torino: Einaudi.
- . 1961. [1928] *Filosofia delle forme simboliche*. Vol. 1: Il linguaggio. A cura di Eraldo Arnaud. Firenze: La nuova Italia.
- . 2008. [1916] *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch* in id. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Bd. 8: 29-60. Hamburg: Meiner.
- . 2019. [1932] *La filosofia dell'illuminismo*. Ghibli: Milano.
- . 2024. [1910] *Sostanza e funzione. (Concetto di sostanza e concetto di funzione)*. Napoli: Eutimia.
- Cassirer, Ernst e Heidegger, Martin. 1990. *Disputa sull'eredità kantiana*. A cura di Riccardo Lazzari. Milano: Unicopli.
- Cesa, Claudio. 1972. *Studi sulla sinistra hegeliana*. Urbino: Argalia.
- . 1984. "Kuno Fischer e le sue introduzioni alla storia della filosofia moderna." In *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, a cura di AA.VV., 684-700. Milano: Franco Angeli.

- . 1989. "Eduard Zeller e la storia della filosofia moderna". In *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*. Serie III, 19: 1067-1086.
- Chang, Tsun-Hwa. 2012. *Wert und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Chickering, Roger. 1993. *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1856-1915)*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Chiereghin, Franco. 1984. "Il doppio volto di Kant in Hegel." In *Rivista di storia della filosofia*, 61 (4): 63-76.
- Cohen, Hermann. 1922. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- . 1928. [1871] "Zur Kontroverse zwischen Adolf Trendelenburg Und Kuno Fischer." In *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 229-275. Berlin: Akademie-Verlag.
- Cohn, Jonas. 1923. *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter.
- Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Colombo, Enrico. 2004. *Logica e metafisica in Kuno Fischer*. Milano: Unicopli.
- Cooper, Terry D.; Browning, Don S. 2006. "Psychology, Religion, and Critical Hermeneutics: Comments on Reber, Slife and Whoolery, Nelson, and Richardson". In *Journal of Psychology and Theology* 34.3: 246-251.
- Conze, Werner (Hrsg.). 1962. *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz. 1815-1848*. Stuttgart: Ernst Clett.
- Croce, Benedetto. 1967. [1913] *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*. 5. Bari: Laterza.
- . 2007. [it. 1917; ted. 1915] *Teoria e storia della storiografia*. A cura di Edoardo Masimilla e Teodoro Tagliaferri. Napoli: Bibliopolis.
- . 2014. [1902] *Eстетica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. A cura di F. Audisio. Napoli: Bibliopolis.
- . 2017. [1893] *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano: Adelphi.
- Damböck, Christian. 2017. <Deutscher Empirismus>. *Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830-1930*. Berlin: Springer.
- . 2018. *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen/ Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Berlin: Springer.
- Danziger, Kurt. 1979. "The Positivist Repudiation of Wundt." In *The History of the Behavioral Sciences* 15 (3): 205-230.
- Danzilli, Sabato. 2022. *Metodo sistematico e storia della cultura nell'analisi storica di Richard Kroner*. In Giovanni Morrone, Roberto Redaelli (eds.), *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*. Napoli: FedOA-Federico II University Press, 377-403.
- . 2023. "Teoria dei valori e storia. La guerra mondiale di Wilhelm Windelband". In *Filosofia* 68: 91-103.
- . 2025. *Rassegnazione: storia del mondo come tribunale del mondo*. In *Studi Filosofici*, XLVIII (2025), 101-116.
- . 2026. "Etica, Kultur e storia universale nel neokantismo sud-occidentale tra Kant e Hegel". In Anna De Martino, Ninna Maria Lucia Martines, Roberta Romeo, Chiara Russo (a cura di), *Con-testi. Quaderni di Scienze dell'Interpretazione*. Vol. 1: *La ricerca umanistica verso nuove prospettive*. Carlentini: duetredue.
- De Giovanni, Biagio. 1970. *Hegel e il tempo storico della società borghese*. Bari: De Donato.

- Della Volpe, Galvano. 1930. *Brucker, Johann Jakob*. In *Enciclopedia italiana*, reperibile a https://www.treccani.it/enciclopedia/johann-jacob-brucker_%28Enciclopedia-Italiana%29/
- Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude. 1804-1815. *Éléments d'idéologie*. Paris: Courcier.
- Dilthey, Wilhelm. 1954. *Critica della ragione storica*. A cura di Pietro Rossi. Torino: Einaudi.
- . 1970. [1900] “Das Hegel-Buch Kuno Fischers.” In *Gesammelte Schriften*, a cura di Karlfried Gründer, XV.: 343–55. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- . 1977. [1901] *Il secolo XVIII e il mondo storico*. Milano: Edizioni di Comunità.
- . 1993. [1910] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1997. [1931] *La dottrina delle visioni del mondo*. A cura di Giancarlo Magnano San Lio. Catania: Aesse.
- . 2007. [=1883] *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dummett, Michael. 1973/1981. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1991. *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Ebbinghaus, Julius. 1910. *Relativer und absoluter Idealismus*. Leipzig: Veit.
- . 1911. „Benedetto Croce e Hegel”. In *Kant-Studien*, 16: 54–84.
- Eisler, Rudolf. 2008. [=1930], *Kant-Lexicon*, Hildesheim: Georg Olms.
- Ehrenberg, Hans Philip. 1911. *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Heidelberg: Carl Winter.
- Elsenhans, Theodor (hrsg.). 1909. *Bericht über den III. Internationaler Kongress für Philosophie*, zu Heidelberg 1. bis. 5. September 1908. Heidelberg: Carl Winter.
- Erdmann, Johann Eduard. 1866. *Grundriss Der Geschichte Der Philosophie*. 2 Bände. Berlin: Wilhelm Hertz.
- . 1931-1982. [1834-1853] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. 7 Bd. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog.
- Fattorini, Emma. 1992. *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*. Bologna: Il Mulino.
- Favenza, Salvatore. 2023. *Morte e trasfigurazione della filosofia della storia. Il giovane Georg Simmel tra Völkerpsychologie, Historismus e neokantismo*. Napoli: FedOA – “Federico II” University Press.
- Ferrari, Massimo. 1998. “Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 103:367-388.
- . 2006. “Il Kant degli scienziati: immagini della filosofia kantiana nel tardo Ottocento tedesco.” *Rivista di storia della filosofia*. Supplemento al fascicolo 61.4: 183-201
- Ferrarin, Alfredo. 2001. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Feyerabend, Paul K. 2024. [1975] *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza. Edizione definitiva*. Milano: Feltrinelli.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1987. [1794] *Dottrina della scienza*. A cura di Filippo Costa. Roma-Bari: Laterza.
- . 1999. [1795] *Scritti sulla dottrina della scienza*. Torino: UTET.
- Fischer, Kuno. 1847. “Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit.” In *Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch*, a cura di Arnold Ruge, 128-190. Leipzig.

-
- . 1852. *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie*. Stuttgart: C. B. Scheitlin.
- . 1906. [1860]. *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Heidelberg: Carl Winter.
- . 1863. *René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie*. Heidelberg: Bassermann.
- . 1865a. *Descartes und seine Schule*. Mannheim: Bassermann.
- . 1865b. *System der Logik und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre*. 2. Aufl. Heidelberg: Bassermann.
- . 1870. *Anti-Trendelenburg. Eine Duplik*. Jena: Hermann Dabis (Otto Deistung)
- . 1878. *Geschichte der neueren Philosophie. Descartes und seine Schule*. Vol. 1 Heidelberg: Carl Winter.
- . 1898. *Geschichte der neueren Philosophie. Immanuel Kant und seine Lehre*. 2 Bd. 4. Aufl. Bd. 4. Heidelberg: Carl Winter.
- . 1909a. *Geschichte der neueren Philosophie. Immanuel Kant und seine Lehre. I. Teil*. 5. Aufl. Bd. 4. Carl Winter.
- . 1909b. *System der Logik und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre*. 3. Aufl. A cura di Hugo Falkenheim. Heidelberg: Carl Winter.
- . 1911. [1899-1901] *Geschichte Der Neueren Philosophie. Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2. Aufl. Bd. 8. Carl Winter.
- . 1998. [1852] *Logik und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre*. A cura di Hans-Georg Gadamer. Heidelberg: Manutius.
- . 2026. [1858] *Schiller filosofo*. A cura di Chiara Russo Krauss, con introduzione di Sabato Danzilli e trad. di Lorenzo Licciardi.
- Flach, Werner. 1980. "Die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus." In *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Eine Textauswahl*, a cura di Werner Flach and Helmut Holzhey, 34-61. Hildesheim: Gersterberg.
- Fleischmann, Eugene. 1975. [1968] *La logica di Hegel*. A cura di Anna Solmi. Torino: Einaudi.
- Fodor, J. A. 1974. "Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)." In *Synthese* 28 (2): 97-115.
- Förster, Eckhart. 2018. [2011] *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Foucault, Michel. 1999. [1969] *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.
- Fulda, Hans Friedrich. 1975. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Furlani, Simone. 2006. *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della Logica»*. Trento: Dehoniane.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. "Die Idee der Hegelschen Logik." In *Gesammelte Werke*, 3:65-86. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2000. [1960] *Verità e metodo*. A cura di Gianni Vattimo. Milano: Bompiani.
- Garin, Eugenio. 1959. *La filosofia come sapere storico*. Bari: Laterza.
- Gentile, Giovanni. 1898. *Rosmini e Gioberti*. Pisa: Nistri.
- . 1937. [1912] *L'atto del pensare come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- . 2014. *L'attualismo*. A cura di Emanuele Severino. Milano: Bompiani.
- . 2025. [1913] *La riforma della dialettica hegeliana*. A cura di Maria Antonia Roncadore. Firenze: Le Lettere.

- Geier, Manfred. 2023. "Vorwort" in vd. Kant 2023.
- Gigliotti, Gianna. 2010. "Neokantismo" in *Universo kantiano: filosofia, scienze, sapere*. A cura di Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli. Macerata: Quodlibet, 709-744.
- . 2019. *Riflessione trascendentale ed esperienza storica: studi su Kant e il Neokantismo*. A cura di Anselmo Aportone, Lorenzo Perilli, and Beatrice Centi. Hildesheim: Georg Olms.
- Glatz, Uwe B. 2001. Emil Lask. *Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Glockner, Hermann. 1977. "Einführung in Johann Eduard Erdmanns Leben Und Werke", 1-200. In Erdmann, Johann Eduard. 1977. [1834-1853] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog.
- . 2016 [=1963]. *Beiträge Zum Verständnis Und Zur Kritik Hegels Sowie Zur Umgestaltung Seiner Geisteswelt (Hegel-Studien Beiheft 2)*. 3. Hamburg: Felix Meiner.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1986 [1808]. *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Reclam.
- Goldstein, Leon J. 1970. "Collingwood's Theory of Historical Knowing." In *History and Theory* 9 (1): 3-36.
- Grant, Ian Hamilton. 2005. *Philosophie of Nature after Schelling*. London: Bloomsbury
- Gundlach, Horst. 2017. *Wilhelm Windelband und die Psychologie. Das Fach Philosophie und die Wissenschaft Psychologie im Deutschen Kaiserreich*. Heidelberg: Heidelberg University Press.
- Guyer, Paul. 1997. [1979] *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy*, in Christopher Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-137.
- Habermas, Jürgen. 1990. [1968] *Conoscenza e interesse*. A cura di Gian Enrico Rusconi. Roma-Bari: Laterza.
- Hamilton, William. 1859. *Lectures On Metaphysic And Logic*. London: W. Blackwood.
- Harrelson, Kevin J. 2015. "The priority of epistemology in early Neo-Kantianism." In *History of Philosophy Quarterly*, 32: 57-77.
- Hartmann, Eduard, von. 2013. [1869] *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*. Trad. it. di Alessandro Medri. Torino: Accademia University Press.
- Hartmann, Nicolai. 1910. „Zur Methode der Philosophiegeschichte". In *Kant-Studien*, 15: 459-485.
- . 1943. *Filosofia sistematica*. Milano: Bompiani.
- Hartung, Gerald, e Valentin Pluder. 2015. *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Haym, Rudolf. 1962. [1857] *Hegel und Seine Zeit: Vorlesungen Über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Hildesheim: Georg Olms.
- . 1870. *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: Rudolf Gaertner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963. [1841-1845] *Estetica*. A cura di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro. Torino: Einaudi.

- . 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. A cura di Giuliano Marini. Roma-Bari: Laterza.
- . 2003. [1837] *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.
- . 2004. [1831] *Scienza della logica*. A cura di Arturo Moni, Claudio Cesa, and Leo Lugarini. Roma-Bari: Laterza.
- . 2008. [1807] *La Fenomenologia Dello Spirito. Sistema Della Scienza*. A cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Heidegger, Martin. 1989. *Kant e il problema della metafisica*. Roma – Bari: Laterza.
- . 2002. [1987] *Per la determinazione della filosofia*. A cura di Gennaro Auletta. Napoli: Guida.
- . 2005. “Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica.” Trad. di Adriano Ardivino and Andrea Le Moli. In *Fieri. Annali del dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 165-198.
- . 2024. [1928] *Principi metafisici della logica*. Milano: Mimesis.
- Heinz, Marion. 1994. “Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus”. In *Fichte im 20. Jahrhundert. Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie* 13, Wolfgang H. Schrader, Hrsg., 109-129.
- . 2002. “Fichte und die philosophische Methode bei Windelband”. In *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Detlev Pätzold, Christian Krijnen, Hrsg. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hempel, Carl G. 1966. *Philosophy of Natural Science*. New Jersey: Prentice Hall.
- Henrich, Dieter. 1963. „Anfang und Methode der Logik”. In *Hegelstudien*, Beiheft I, 1963, 19-35
- . 1970. In *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*. Bd. 1. Mohr, Tübingen 1970, 257-284.
- . 2007. [1971] „Selbstsein und Bewusstsein“. In *E-Journal Philosophie der Psychologie*.
- Herbart, Johann Friedrich. 2003. [1828] *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura*. A cura di Renato Pettoello. Torino: UTET.
- Herder, Johann Gottfried. 1877. *Ideen zur Geschichte der Menschheit* in *Sämtliche Werke XIII*, a cura di Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann.
- Hill, R. Kevin. 2005. *Nietzsche's Critiques*. Oxford: Oxford University Press.
- Hintze, Otto. 1990. [1930] “Johann Gustav Droysen e l’idea di Stato tedesco nel secolo XIX”. In *Storia, sociologia e istituzioni*. A cura di Giuseppe Di Costanzo. Napoli: Morano, 43-64.
- Hobe, Konrad. 1973. „Emil Lasks Rechtsphilosophie“. In *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Vol. 59, No. 2, 221-235.
- Hofer, Roger. 1997. *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Honigsheim, Paul. 1963. “Zur Hegelrenaissance in Vorkriegs Heidelberg. Erkenntnissoziologische Beobachtungen.” In *Hegel-Studien* 2: 291-301.
- Houlgate, Stephen. 2005. *The Opening of Hegel's Logic*. West Lafayette (IN): Purdue University Press.
- Hove, Thomas. 2009. “Communicative Implications of Kant's Aesthetic Theory”. In *Philosophy & Rhetoric*, 42.2: 103-114.

- Hülsewiesche, Reinhold. 1989. *System Und Geschichte: Leben Und Werke Kuno Fischers*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Humboldt, Wilhelm von. 2007. [1822]. *Scritti Filosofici*. A cura di Fulvio Tessitore e Giovanni Moretto. Torino: UTET.
- Husserl, Edmund. 1965. [1913-1915] *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Trad. di E. Filippini. Torino: Einaudi.
- . 2015. [1901] *Ricerche logiche*. A cura di Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Jalbert, John. 1988. "Husserls Positions Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism". In *Journal of the History of Philosophy*, 26.2: 279-296.
- Jaeschke, Walter. 1993. [1979] "Considerazioni logico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità". In Angelica Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Roma: La nuova Italia scientifica, 27-52.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking. Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Kant, Immanuel. 1995. [1784] *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In *Scritti politici*. A cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu. Torino: UTET.
- . 1996. [1783] *Prolegomeni a ogni futura metafisica*. Trad. di Pantaleo Carabellese. Roma-Bari: Laterza.
- . 1997. [1790] *Critica del Giudizio*. Trad. di Alfredo Gargiulo e Valerio Verra. Roma-Bari: Laterza.
- . 2005. [1787] *Critica della ragion pura*. A cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice. Roma-Bari: Laterza.
- . 2023. *Über Pädagogik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kanterian, Edward. 2013. "The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer and Bird". In *Kantian-Review*, 18: 263-288.
- Kavoulakos, Kostantinos. 2015. "The Drama in an Age of Fragmentation: Toward a New Reading of Georg Lukács's Evolutionary History of the Modern Drama". In *New German Critique*, 42: 23-44.
- Kemper, M. 2006. *Geltung und Problem. Theorie und Geschichte im Kontext Ddes Bildungsgedankens bei Wilhelm Windelband*. Würzburg: Königsmann & Neumann.
- Kim, Alan. 2015. "Neo-Kantian Ideas of History." In *New Approaches to Neo-Kantianism*, a cura di Nicolas de Warren and Andrea Staiti, 39-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kinzel, Katherina. 2017. "Wilhelm Windelband and the Problem of Relativism." *British Journal for the History of Philosophy* 25 (1): 84-107.
- . 2021. "Historical thought in German neo-Kantianism". In *British Journal for the History of Philosophy*, 29:4, 579-589.
- . 2024. "Wilhelm Windelband", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/wilhelm-windelband/>>.)
- Kynast, Reinhard. 1928. *Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*. München: Ernst Reinhard.
- Klautke, Egbert. 2010. "The Mind of the Nation: The Debate about Völkerpsychologie, 1851-1900." In *Central Europe* 8 (1): 1-19.
- Kleingeld, Pauline. 2017. "Contradiction and Kant's Formula of Universal Law." *Kant-Studien* 108 (1), 89-115.

- Köhnke, Klaus Christian. 1993. [1986] *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- König, Peter. 2018. "Teleologie und Geschichte bei Wilhelm Windelband." In *Wilhelm Windelband (1848–1915)*, a cura di Peter König and Peter Schlaudt. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- . 2023. "Vicos Ingenium". In *PhilN-Beiheft*, 33, 2023, 27–49.
- König, Peter; Danzilli, Sabato, eds. 2026 (in uscita). *Kuno Fischer: ein Heidelberger Kathederfürst des XIX. Jahrhunderts*. Heidelberg: Carl Winter.
- Koselleck, Reinhart. 1962. *Staat und Gesellschaft in Preußen 1815–1848*. In Conze 1962.
- Kriegel, Uriah, ed. 2017. *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York-London: Routledge.
- Krijnen, Christian H. 2000. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine Problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . 2022a. "Rickert's Heterology in the Mirror of Hegel's Logic: External Reflection". *Studia Kantiana* 20:2, 21–33.
- . 2022b. "The concept as a function." *Geltung, Revista De Estudos Das Origens Da Filosofia contemporânea*, 2:2, 1–30.
- . 2025. *Hegel's sublation of Transcendental Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroner, Richard, Nicolai von Bubnoff, Georg Mehlis, Sergej Hessen, and Fëdor Stepun. 1909. *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*. Leipzig: Engelmann.
- . 1914. *Kants Weltanschauung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1928. *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1961. "Hegel-Heute." In *Hegel-Studien*, 1, 135–153.
- . 2020–2021. [1921–1924] *Da Kant a Hegel*. A cura di Renato Pettoello. Brescia: Morcelliana.
- Kuhn, Thomas S. 1979. [1962] *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. A cura di Adriano Carugo. Torino: Einaudi.
- Kusch, Martin. 1995. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.
- . 2019. *From Völkerpsychologie to the Sociology of Knowledge*. In *HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 9, 250–274.
- Laas, Ernst. 1876. *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin: Weidmann.
- . 1879–1884. *Idealismus und Positivismus: eine kritische Auseinandersetzung*. Berlin: Weidmann.
- . 1884. „Rezension: Präludien von Wilhelm Windelband". In *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 8: 1–17.
- Lakatos, Imre. 1970. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. In Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, 91–195. London-New York: Routledge.
- Lange, Friedrich Albert. 1865. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Leipzig: Iserlohn.
- Lask, Emil. 1923. [1902] *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In *Gesammelte Schriften*, Eugen Herrigel (Hg.), Tübingen u. Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 1984. [1904] *Filosofia giuridica*. A cura di Agostino Carrino. Napoli: ESI.
- . 2016. [1911] *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*. A cura di Felice Masi. Macerata: Quodlibet.
- . 2022. *Die wissenschaftliche Korrespondenz*. Andreas Funke, Roberto Redaelli, Jing Zhao, Hrsg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2024. [1912] *Dottrina del giudizio*. A cura di Giacomo Gambaro. Milano-Udine: Mimesis.
- Lauth, Reinhard. 1999. *Introduzione*, in Fichte, Johann Gottlieb, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*. Trad. it. di Gaetano Rametta. Milano: Guerini e associati.
- Lazarus, Moritz. 2003. [1862] “Verdichtung des Denkens in Der Geschichte: Ein Fragment.” In *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, 27–38. Hamburg: Meiner.
- Lazarus, Moritz, e Hermann Steinthal. 1860. “Einleitenden Gedanken über Völkerpsychologie, als Einleitung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.” In *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1:1–73.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2011. [1720] *Monadologia*. A cura di S. Cariatì. Milano: Bompiani.
- Levy, Heinrich. 1927. *Die Hegel-Renaissance in der Deutschen Philosophie*. Vol. 30. Charlottenburg: Rolf Heise.
- Liebmann, Otto. 1912. [1865]. *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Bersorgt von Bruno Bauch. Berlin: Reuther & Reichard.
- . 1894. *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. In *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 37. Leipzig: Duncker & Humblot, 566–568.
- Liebmann, Otto, Wilhelm Wundt, Theodor Lipps, Bruno Bauch, Emil Lask, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, and Karl Groos. 1907. *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift Für Kuno Fischer*. A cura di Wilhelm Windelband. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- Longo, Mario. 2006. “Il Kant di Kuno Fischer.” In *Rivista di Storia della Filosofia*, 61.4: 165–181.
- Longuenesse, Béatrice. 2001. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Losurdo, Domenico. 1983. *Compromesso e autocensura nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis.
- Lotze, Rudolph Hermann. 1841. *Metaphysik*. Leipzig: Weidmann.
- . 2010. [1874] *Logica*. A cura di Franco De Vincenzis. Milano: Bompiani.
- Lovejoy, Arthur Onkel. 1940. “Reflections on the History of Ideas.” In *Journal of History of Ideas*, 1: 3–23.
- . 1966. *The Great Chain of Being. A Study of the History at an Idea*. 2. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Löwith, Karl. 1976. *Hegel e il cristianesimo*. A cura di Enzo Tota. Roma-Bari: Laterza.
- . 1982. [1962] *La Sinistra Hegeliana*. A cura di Karl Löwith. Roma-Bari: Laterza.
- . 2000. [1941] *Da Hegel a Nietzsche*. Einaudi: Torino.
- Luft, Sebastian, ed. 2015. *The Neo-Kantian Reader*. London-New York: Routledge.
- Lukács, Györgyi. 1999. [1920] *Teoria del romanzo*. A cura di Giuseppe Raciti. Milano: SE.
- . 2011. [1954] *La distruzione della ragione*. Introduzione di Elio Matassi. Milano-Udine: Mimesis.

- Magnano San Lio, Giancarlo. 1997. "Introduzione" a vd. Dilthey 1997.
- . 2020. "Dilthey e la filosofia della cultura." In *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, a cura di Riccardo De Biase and Giovanni Morrone, 45-71. Napoli: FedOA – "Federico II" University Press.
- Marck, Siegfried. 1931. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Marcuse, Herbert. 2020. [1941] *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale."* Bologna: Il Mulino.
- Masi, Felice. 2010. Emil Lask. *Il pathos della forma*. Macerata: Quodlibet.
- Massimilla, Edoardo. 2015. *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo: Max Weber e i suoi interlocutori*. Napoli: Liguori.
- McDowell, John H. 1994. *Mind and World*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . 1998. *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- McLaughlin, Peter. 1990. *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology*. Lewiston-Queenston-Lampeter: Edwin Mellen.
- Mehlich, Julia B. 2016. "The Ontological and Aesthetic Overcoming of the Philosophy of Wilhelm Windelband in the Silver Age" in *Russian Studies in Philosophy* 54.5: 422-438.
- Milkov, Nikolay. 2023. *Hermann Lotze's Influence on Twentieth Century Philosophy*. Berlin-Boston: de Gruyter.
- Morani, Roberto. 2015. *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*. Milano-Udine: Mimesis.
- Morrone, Giovanni. 2013. *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . 2017a. "Cultura e Storia. La Geschichtsphilosophie Di Wilhelm Windelband." *Laboratorio Dell'ISPF*, 1-30.
- . 2017b. "Intuizione e interesse nella conoscenza storica. Il 'primo' Croce e Windelband." *Archivio di Storia della Cultura* 30: 97-135.
- . 2017c. "La filosofia della cultura di Wilhelm Windelband." In *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*. Napoli.
- . 2017d. "La forma infranta. La 'Lezione di Guerra' di Wilhelm Windelband" in *Si vis pacem para bellum. La memoria delle armi*, a cura di M. Rotili e G. Pignatelli. Napoli: Giannini, 67-72.
- . 2024. *La crisi della coscienza storica e il carattere repressivo dell'oblio*, in Nadia Barrella, *Lete e i musei. Modi, forme e ragioni del dimenticare nei luoghi della conoscenza*, Napoli: Luciano Editore, 95-111.
- . 2025. *Socrate e Kant. Genealogie della ragione neokantiana*, in Chiara Cappiello e Giovanni Morrone (a cura di), *Ragione e antiragione nella cultura filosofica europea. Studi per Domenico Conte*. Napoli: Bibliopolis, 331-346.
- . 2026. *I riflessi dell'archetipo. Saggi su Emil Lask*. Napoli: Liguori.
- Morrone, Giovanni, e Redaelli, Roberto eds. 2022. *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*. Napoli: FedOA – Federico II University Press.
- Munk, Reinier, ed. 2005. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Berlin: Springer.
- Natorp, Paul. 1910. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.

- Nicholls, Moira. 2006. *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*. In Christopher Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 171-212.
- Ollig, Hans-Ludwig. 1979. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Páez Bonifaci, Jacinto. 2020. "History as the organon of philosophy: A link between the critical method and the philosophy of history" in *Idealistic-Studies*, 50: 185-209.
- . 2023. *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy. The Path from Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism*. Baden-Baden: Georg Olms.
- Pinkard, Terry. 1994 *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *German philosophy, 1760-1860: the legacy of idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piovani, Pietro. 1965. *Filosofia e storia delle idee*. Bari: Laterza.
- Pippin, Robert. 2018. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pisano, Francesco. 2023. *Logica vivente. Studio sulla Logik di Christoph Sigwart*. Napoli: FedOA – "Federico II" University Press.
- Platone. 2006. *Fedro*. A cura di Roberto Velardi. Milano: BUR.
- . 2007. *Repubblica*. A cura di Mario Vegetti. Milano: BUR.
- Pozzo, Riccardo e Sgarbi, Marco. 2011. *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte in 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harossowitz.
- Quine, Willard V.O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism". In *Philosophical Review* 60.1: 20-43.
- . 1969. *Epistemology Naturalized*. In *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 69-90.
- Rambaldi, Enrico. 1966. *Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*. Firenze: La Nuova Italia.
- Ranke, Leopold von. 1906. *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Ravà, Alfredo Marco. 1909. *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*. Roma: Loescher.
- Redaelli, Roberto. Emil Lask. *Il soggetto e la forma*. Macerata: Quodlibet.
- . 2021. *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e "Wertlehre" in Windelband, Rickert e Lask*. Macerata: Quodlibet.
- Richards, Robert S. 2002. *The Romantic Conception of Life, Science and Philosophy in the Age of Goethe*. London-Chicago: University of Chicago Press.
- Rickert, Heinrich. 1913. *Vom System der Werte*. Separat-Abdruck aus Zeitschrift *Logos*, Bd. IV, 1913, H. 3
- . 1915a. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- . 1915b. *Wilhelm Windelband*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- . 1920. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1924. *Kant als Philosoph der modernen Kultur: ein geschichtsphilosophischer Versuch*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1924/1925. „Alois Riehl". In *Logos* 13, 62-185.

- . 1931. *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2002. [1896-1902] *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*. A cura di Marcello Catarzi. Napoli: Liguori.
- . 2007. [1901] "I quattro modi del 'Generale' nella storia." Trad. di Edoardo Massimilla. In *Archivio di Storia della Cultura*, 20: 577-594.
- Rollinger, Robin. 1999. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Berlin: Springer (reprint).
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenzweig, Frank. 1917. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: ein handschriftlicher Fund*. Heidelberg: Carl Winter.
- Ruge, Arnold. 1916. "Wilhelm Windelband." In *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 162 (1.-2.): 54-71; 188-221.
- Russo Krauss, Chiara. 2017. *Introduzione a Richard Avenarius, Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss. Napoli: FedOA-Federico II University Press, 9-44.
- (ed). 2026. *The Neo-Kantian Reception of Schiller*. Napoli: FedOA-Federico II University Press.
- Sandkühler, Hans Jörg. 2010. "Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer." *Rivista Internazionale Di Filosofia e Pedagogia* 1. (1-2): 1-13.
- Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich 2019. [1856-1861] *Lezioni monachesi*. A cura di Carlo Tatasciore. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Schelling, Friedrich e Cousin, Victor. 2021. [1834] *Per una nuova filosofia*. A cura di Francesca Botticchio e Renato Pettoello. Brescia: Morcelliana.
- Schiera, Pierangelo. 1987. *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.
- Schopenhauer, Arthur. 2013. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. di Giorgio Brianese. Torino: Einaudi.
- . 2013. *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*. Trad. di Giorgio Brianese. Torino: Einaudi.
- Schulze-Soelde, Walter. 1917. *Geschichte als Wissenschaft*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Sellars, Wilfrid. 2004. [1956] *Empirismo e filosofia della mente*. Introduzione di Richard Rorty. Torino: Einaudi.
- Semmel, Bernard. 1976. "H. T. Buckle: The Liberal Faith and the Science of History". In *The British Journal of Sociology*, 27.3, Special Issue. History and Sociology, 370-386.
- Severino, Emanuele. 2009. *Gli abitanti del tempo*. Milano: BUR.
- Siep, Ludwig. 2015. *Der Staat als irdischer Gott: Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sigwart, Christoph. 1873. *Logik*. Vol. 1. Tübingen: Laupp.
- Simmel, Georg. 2001. [1905-07] *I problemi della filosofia della storia*. A cura di Vittorio D'Anna. Torino: Marietti 1920.
- Skagestad, Peter. 2021. *Exploring the Philosophy of R. G. Collingwood: From History and Method to Art and Politics*. London: Bloomsbury.
- Sorensen, Michael Kuur. 2011. *Young Hegelians before and after 1848: When Theory Meets Reality*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

- Spaventa, Bertrando. 2014. *Opere*. A cura di Francesco Valagussa. Milano: Bompiani.
- Stein, Jay W. 1961. "A Scholarly Temple from National to Napoleonic." In *History of Education Quarterly* 1 (4): 7-15.
- Steinthal, Heymann. 1875. "Zusatz zum vorstehenden Artikel." *Zeitschrift Für Völkerpsychologie Und Sprachwissenschaft*, no. 8, 178-89.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2005. *Philosophie des Selbstbewußtseins Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stepun, Fedor. 1947. *Vergangenes und Unvergängliche. 1. 1884-1914*. München: Kösel.
- Stirling, James Hutchison. 1898. [1865] *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. Edinburgh: Oliver & Boyd; London: Simpkin, Marshall & Co, Ltd.; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984. [1979] *Hegel e la società moderna*. Trad. di Andrea La Porta. Bologna: Il mulino.
- Tenbruck, Friedrich H. 1990. *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. 2*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tessitore, Fulvio. 1991. *Introduzione a "Lo storicismo"*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2013. [1965] *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*. Napoli: Liguori.
- Theunissen, Michael. 1978. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tibbetts, Paul. 1982. "The Positivism-Humanism Debate in Sociology: A Reconsideration." In *Sociological Inquiry* 52 (3): 184-199.
- Tiemann, Kuno. 1925. „Kuno Fischers Kampf gegen die Reaktion". In: *Deutsche Rundschau*, 52ff.
- Treiber, Hubert, Sauerland, Carol, *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850–1950*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf. 1843. *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*. (mit Friedrich Altenstein) Leipzig: F. A. Brockha
- . 1869. *Kuno Fischer Und Sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig: S. Hirzel.
- . 1994. [1844] *La Dottrina delle categorie in Aristotele*. A cura di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e pensiero.
- Troeltsch, Ernst. 1919 „Über den Begriff einer historischen Dialektik". In *Historische Zeitschrift*, 119.1: 373-426.
- . 1922. „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes". In *Kant-Studien*, 27: 265ff.
- . 1991. [1922] *Lo storicismo e i suoi problemi*. 3 voll. A cura di Giuseppe Cantillo e Fulvio Tessitore. Napoli: Guida.
- Tuozzolo, Claudio. 1987. *Una proposta di riforma della dialettica hegeliana : K. Werder, K. Fischer, B. Spaventa*. In *Il pensiero. Rivista di filosofia*, XXVIII, 1/2, 97-117.
- . 2004. *Emil Lask e la logica della storia*. Milano: Franco Angeli
- . 2022. "Emil Lask 1905. Hegel illuminista, liberale, realista della Ragione, contemporatore del vero." In *Archivio di Storia della Cultura* 35:89-118.
- Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. 1974. "Judgement under Uncertainty." *Science. New Series* 185 (4157): 1124-1131.
- Vaihinger, Hans. 1922. [1881-1892] *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmidt, Hrsg. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft.

- Vanheeswijck, Guido. 2025. *Collingwood's Metaphysics: A Unique Position*. New York: Routledge.
- van Riel, Aert. 2021. Die Schwarze Internationale. Wie CDU und CSU Weltpolitik machen. Köln: PapyRossa.
- Vegetti, Mario. 2007. "Introduzione". In vd. Platone 2007
- Vico, Giambattista. 1971. [1710] *L'antichissima sapienza degli italici*, in *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni.
- Vidal-Naquet, Pierre e Vernant, Jean-Pierre. 1976. [1972] *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*. Torino: Einaudi.
- Wahrig-Burfeind, Renate. 2010. *Wahrig. Deutsches Wörterbuch*. 8. Aufl. Gütersloh: München.
- Weber, Max 2001. [1922] *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. A cura di Pietro Rossi. Torino: Edizioni di Comunità.
- . 2004. [1917/1919] *La scienza come professione*. In Id., *La scienza come professione. La politica come professione*. Torino: Einaudi.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth. 1991. „Georg Lukács in Heidelberg” In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39.11: 1253-1265.
- Werder, Karl. 1870. [1841] *Logik oder Wissenschaft vom Begriff*, Veit: Berlin.
- Wieland, Wolfgang. 2018. [1962]. *La fisica di Aristotele*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Whistler, Daniel. 2018. "The Eclectic System in Cousin and Schelling" in *Kabiri*, 1: 115-136.
- Windelband, Wilhelm. 1870. *Die Lehren von Zufall*. Berlin: F. Henschel.
- . 1873. *Ueber die Gewissheit der Erkenntniss: Eine Psychologisch-Erkenntnisstheoretische Studie*. Berlin: F. Henschel.
- . 1874. "Zur Logik. Rezension von Chr. Sigwart: Logik, Tübingen 1873." In *Philosophische Monatshefte*, no. 10, 33-42.
- . 1875. „Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte" in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 8: 166-178.
- . 1876. *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung: Rede zum Antritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich Am 20. Mai 1876 Gehalten*. Leipzig: Breitkopf und Härtung.
- . 1877. "Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre." In *Zeitschrift Für Wissenschaftliche Philosophie*, no. 1, 224-266.
- . 1878. *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Vol. 1. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- . 1880. *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Vol. 2. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- . 1884. *Ueber den teleologischen Kritizismus. Zur Abwehr*. In *Philosophische Monatshefte* 8: 161-169.
- . 1897. "Kuno Fischer Und Sein Kant." In *Kantstudien Festschrift*.
- . 1900a. *Platon*. 1. Stuttgart: Fromann (E. Hauff).
- . 1900b. "Vom System Der Kategorien." In *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage*, 28. März 1900, a cura di Benno Erdmann, 41-58. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- . 1905. „Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft". *Congrès International de Philosophie*, II^{me} session, 104-119.
- . 1907. *Kuno Fischer: Gedächtnisrede bei der Trauerfeier der Universität in der Stadthalle zu Heidelberg am 23. Juli 1907*. Heidelberg: Carl Winter.
- . 1908. "Kritik Der Urtheilskraft." In *Kants Kritik Der Urtheilskraft*. Berlin: Reimer.
- . 1909a. *Der Wille zur Wahrheit. Akademische Rede zur Erinnerung an den zweiten Gründer der Universität Karl Friedrich Grossherzog von Baden am 22. November 1909 bei*

- dem Vortrag des Jahresberichts und der Verkündung der Akademischen Preise; Festschrift Karl Friedrich von Baden.* Heidelberg: Carl Winter.
- . 1909b. *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts: Fünf Vorlesungen.* Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- . 1909c. “Geschichte Und System Der Erkenntnistheorie.” Heidelberg.
- . 1912a. *Die Prinzipien der Logik.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1912b. *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus.* Heidelberg: Carl Winter.
- . 1920. [1914] *Einleitung in die Philosophie. 2.* Heidelberg: Carl Winter.
- . 1937a. *Storia della Filosofia 1.* A cura di Cecilia Motzo Dentice d’Accadia. Palermo: Sandron.
- . 1937b. *Storia della Filosofia. 2.* A cura di Cecilia Motzo Dentice d’Accadia. Vol. 2. Palermo: Sandron.
- . 1990. [1916]. *Lezione di guerra. Filosofia della storia.* A cura di Rossella Bonito Oliva. Salerno: Edizioni 10/17.
- . 2021. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und Ihrer Geschichte.* A cura di Jörn Bohr and Sebastian Luft. Hamburg: Meiner.
- Contiene, basato sulla 5. Ed. 1915:
- [1882] *Was ist Philosophie?*
- [1880] *Über Sokrates*
- [1877] *Zum Gedächtnis Spinozas*
- [1884] *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*
- [1904] *Nach Hundert Jahren*
- [1899] *Aus Goethes Philosophie*
- [1904] *Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance*
- [1905] *Schillers transzendentaler Idealismus*
- [1878] *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick*
- [1908] *Fichtes Geschichtsphilosophie*
- [1910] *Die Erneuerung des Hegelianismus*
- [1912] *Vom Mystik unserer Zeit*
- [1907] *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*
- [1877] *Über Denken und Nachdenken*
- [1882] *Normen und Naturgesetze*
- [1883] *Kritische oder genetische Methode?*
- [1894] *Geschichte und Naturwissenschaft*
- [1883] *Vom Prinzip der Moral*
- [1911] *Über Mitleid und Mitfreude*
- [1876] *Pessimismus und Wissenschaft*
- [1908] *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*
- [1908] *Bildungsschichten und Kultureinheit*
- [1910] *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*
- [1902] *Das Heilige*
- [1883] *Sub specie eternitatis*
- Windelband, Wilhelm. 2023. “Il rinnovamento dell’hegelismo. Discorso accademico di Heidelberg del 25 aprile 1910”. Trad. it. di Sabato Danzilli. In *Archivio di Storia della cultura*, XXXVI, 2023, 403-413.
- Wolandt, Gerd. 1971. *Idealismus und Faktizität.* New York-Berlin: de Gruyter.

- Young, Robert M. (1970). *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall and Ferrier*. Oxford: Clarendon Press.
- Zammito, John H. 2002. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
- Zeller, Eduard. 1877. [1862] *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie. Vortrag bei Eröffnung der Vorlesungen über Logik und Erkenntnisstheorie, den 22. Oktober 1862 in Heidelberg gehalten*, in: Id. *Vorträge und Abhandlungen*, 2. Sammlung, Leipzig: Fues (R. Reisland).
- Ziglioli, Lucia. 2014. "Linguaggio e oggettività in Hegel" in *Rivista di filosofia*, 2: 224-245.

Indice dei nomi

- Abbagnano, N. 102n
Adorno, T. W. 144n
Agostino, A. 28n
Albert, H. 145n
Alighieri, D. 18
Allison, H. E. 148n, 184n
Amrhein, H. 289n
Anderson, R. L. 149n
Antoni, C. 27n
Aristotele 28n, 43, 44, 55, 64-72, 114, 149,
161, 178, 193, 194, 202, 233, 234, 327n
Arndt, A. 52n
Avenarius, R. 134n
Awa, K. 316n
- Bachofen, J. J. 324
Bacon, F. 33, 37n, 71n
Bailey, T. 33n
Bain, A. 107n
Baker, D. B. 135n
Bauch, B. 18, 21, 24, 99, 100, 243n, 333-
339, 347
Beiser, F. 23n, 34n, 38n, 45, 46, 90n, 104,
105n, 118n, 131n, 132n, 134n, 139-141,
152n
Beneke, F. E. 105
Berkeley, G. 334
Bernheim, E. 262n
Bernstein, E. 323n
Beyer, C. 125n
Beyer, W. R. 144n
Bird, G. 23n, 96
Bloch, E. 323
Block, N. J. 186n
Bloor, D. 91n
- Blumenberg, H. 20
Bodei, R. 114n, 328n
Böhm, F. 347
Bohr, J. 106n, 107n, 116n, 134n, 149, 174n,
194n, 209n, 326n
Bondi, D. 128n
Bonacina, G. 256n
Bonito Oliva, R. 103, 162n, 166n, 177n,
202n, 207n, 218n, 224, 225, 277n, 284n
Brandom, R. 21, 22n
Brentano, F. 65n, 107n, 117n, 192, 210
Browning, D. 186n
Brucker, J. J. 239
Brunner, O. 28n-29n
Buber, M. 323
Bubnov, N. 325
Buckle, H. T. 185
Burke, E. 177n
- Cacciatore, G. 186n, 253, 254
Carr, G. 316n
Carrino, A. 305n
Cartesio, R. 36n, 38n, 39, 71n, 73, 158, 160,
161, 182, 329n, 337
Cassirer, E. 16n, 18n, 23, 25-29, 132n,
160n, 161n, 189, 210, 247, 248, 331, 334
Cesa, C. 34-36, 54n
Chang, T.-H. 102n, 119n, 190n, 255n, 281n
Chickering, R. 185n
Chiereghin, F. 72n
Cohen, H. 94, 99, 119, 136, 137, 149, 203,
217, 218n, 241, 243, 247, 334
Cohn, J. 99, 243n, 315, 346-352
Collingwood, R. G. 29, 30
Colombo, E. 33n

- Conze, W. 28n, 54n
 Cooper, T. 186n
 Cousin, V. 57n, 84, 112n
 Croce, B. 21, 27n, 58n, 114n, 148n, 238n, 256n, 257n, 262n, 329
 Damböck, C. 93n, 119n
 Danziger, K. 186n
 Danzilli, S. 15n, 39n, 103n, 248n
 Darwin, C. 258n
 De Giovanni, B. 17n, 22n, 49n
 De Maistre, J. 177n
 Della Volpe, G. 239n
 Derrida, J. 329n
 Destutt de Tracy, A. 176, 177n
 Dewey, J. 152n
 Dilthey, W. 16, 29n, 30, 38n, 49n, 50, 90, 143, 160n, 176, 186, 205n, 206, 243n, 250, 253, 254, 259n, 262, 274, 297, 306, 317, 321, 322, 331, 347
 Döring, C. 311n
 Dostoevskij, F. 323, 343
 Douglas, M. 91n
 Droysen, J. G. 250, 254
 Dummett, M. 33n
 Ebbinghaus, J. 99, 323, 327-329
 Echtermeyer, E. T. 35n
 Ehrenberg, H. P. 288n, 323, 348
 Ehrenberg, V. 134n
 Eisler, R. 289n
 Elsenhans, T. 311n, 325n
 Eraclito 68, 349
 Erdmann, J. E. 33, 36n, 38, 40-42, 70n, 91, 106, 263
 Falkenheim, H. 50
 Fattorini, E. 326n
 Favenza, S. 240n
 Ferrari, M. 15n, 102n
 Ferrarin, A. 180n, 190n, 209n
 Feuerbach, L. 36, 45, 54
 Feyerabend, P. K. 19, 20n
 Fichte, J. G. 24, 34, 38, 46, 51, 53-57, 61n, 62n, 66, 72-76, 87-89, 98, 115, 118, 138, 146, 154, 178n, 179n, 185n, 191, 214-216, 230, 237, 278, 300, 303, 309, 310, 328-332
 Fischer, K. 15, 17, 18, 21-24, 30, 31, 33-98, 106, 109-111, 113, 115-121, 126, 133, 135, 142, 146, 158, 183, 191, 194, 222-224, 228, 234, 239, 246n, 258, 262, 263, 265-267, 269, 273, 277, 278, 284, 293, 296, 305, 313, 316, 317, 320, 321, 323, 327, 353
 Flach, W. 100n
 Fodor, J. 186n
 Förster, E. 24
 Foucault, M. 22
 Frege, G. 33n
 Fries, J. F. 61n, 62n, 105, 158, 287, 289
 Fulda, H. 52n, 88n
 Furlani, S. 54n
 Gadamer, H.-G. 27, 35n, 37, 38, 53, 55n
 Geier, M. 242n
 Gemes, K. 33n
 Gentile, G. 27n, 78, 222, 256, 257, 283
 Gibbon, E. 160n
 Gigliotti, G. 202n, 241n
 Glatz, U. B. 305n
 Glockner, H. 23, 34n, 38n, 50, 119, 315-323
 Goethe, J. W. 24, 25n
 Goldstein, L. J. 29n
 Gomperz, T. 91n
 Grant, I. H. 161n
 Gundlach, H. 118, 119n, 135n
 Gundolf, F. 323
 Guyer, P. 137n, 148n
 Habermas, J. 163n
 Hamann, J. G. 323
 Hamilton, W. 107n
 Harrelson, K. 54n, 118n
 Hartmann, E. 112, 113n
 Hartmann, N. 312
 Hartung, G. 99n, 106n, 107n, 116n, 117n, 134n, 149, 174n, 194n, 209n, 258n, 326n
 Haym, R. 18, 43n, 50, 90, 308
 Hegel, G. W. F. 17-21, 23, 24, 33, 34, 36-38, 40, 44-58, 61, 63, 64, 66, 68, 70n, 72n, 75, 76, 78n, 79, 82-90, 93, 97, 98, 101, 104, 105, 108, 111-116, 118, 127, 128, 136, 141-145, 148n, 154, 155, 185n, 190, 191, 202, 207, 211, 212, 222, 223, 225, 227, 234, 237, 239, 251, 252, 255-258,

- 263-265, 272, 274-276, 278, 283-290, 292, 294-298, 300, 303-305, 308-310, 315-320, 322, 324, 326, 328-332, 34-343, 345-349, 353
- Hegel, K. 50
- Heidegger, M. 16, 24, 25n, 65n, 99n, 152n, 160n, 179n, 203n, 210, 211, 329n
- Heinz, M. 73n
- Hempel, C. G. 161n, 162n
- Henrich, D. 52n, 219
- Hensel, P. 316, 317
- Herbart, J. F. 66, 75, 77, 79n, 85, 105, 119n, 126-128, 135, 151, 158, 163n, 192, 201, 202, 225, 242n
- Herder, J. G. 116, 263n
- Herrigel, E. 316
- Hessen, S. 325, 326n
- Heymans, G. 131n
- Hill, R. K. 33n
- Hintze, O. 250n
- Hobe, K. 305n, 307n
- Hofer, R. 304n
- Hölderlin, F. 180, 348
- Holzhey, H. 25, 326n
- Homann, H. 325n
- Honigsheim, P. 49, 297n, 322-324
- Houlgate, S. 52n
- Hülsewiesche, R. 35n, 45
- Humboldt, W. 27n, 29, 58n, 242n, 250, 263
- Hume, D. 70, 71, 93, 97, 110, 155, 156, 158, 160n, 162n
- Husserl, E. 124n, 125n, 131n, 192, 329
- Icaro 121
- Jacobi, F. H. 24, 354
- Jaeschke, W. 61n
- Jaja, D. 256n
- Jalbert, J. 262n
- Jaspers, K. 316
- Jellinek, G. 107n, 116n, 134n, 149n, 174n, 305, 308
- Jhering, R. 308
- Kahneman, D. 26n
- Kant, I. 15, 16, 19n, 21-24, 33n, 34, 37, 38, 42, 44-51, 55, 57, 60, 61n, 64, 70-73, 76, 77, 89, 91-103, 105, 109-111, 114-119, 122, 136-142, 144, 145, 147, 149-152, 155, 156, 158, 161n, 162, 165n, 169-171, 175-180, 183, 184, 191, 193-195, 197, 199, 200, 205, 207, 209n, 212-215, 216-220, 223-227, 234n, 235, 237, 239-245, 248, 254n, 255n, 258, 261, 267, 272, 274, 278, 281, 287, 290, 291, 293, 296, 300-303, 309, 321, 327, 330-337, 340, 341, 345, 349
- Kavoulakos, K. 343n
- Kemper, M. 102n
- Kierkegaard, S. 63, 323, 345
- Kim, A. 212n, 217, 218, 241n
- Kinzel, K. 104, 105, 124, 132, 134n, 140, 141
- Kistyakovski, B. 308
- Klautke, E. 105n
- König, P. 35n, 238n, 260n, 324n
- Köhnke, K. 17, 34n, 35, 37, 38n, 54n, 85n, 90, 91, 100n, 130n, 139, 140
- Koselleck, R. 28n, 29n, 91n
- Kramme, R. 326n
- Kriegel, U. 117n
- Krijnen, C. 16n, 19, 247n
- Kroner, R. 14, 17, 18, 31, 38, 50, 90n, 152n, 225, 268n, 284, 313, 315, 320, 325-327, 329-332, 347, 354
- Kuhn, T. 20, 233
- Külpe, O. 134n
- Kusch, M. 124n, 129n
- Kynast, R. 333
- Laas, E. 91n, 92n, 149, 163n, 199, 282, 290
- Lagarde, P. 324
- Lakatos, I. 20, 21n, 91n
- Lamprecht, K. 185
- Lange, F. A. 15n, 33n, 158, 323
- Langbehn, J. 324
- Lask, E. 20, 24, 25n, 38n, 49, 99, 115n, 142, 146, 148n, 192n, 210, 299-313, 316, 346, 354
- Lasson, G. 347
- Lauth, R. 53n
- Lazarus, M. 119n, 128, 129n, 188
- Lear (re) 157
- Leibniz, G. W. 36n, 82, 83, 110, 202, 289, 301, 302, 342n

- Lemme, L. 323
Levy, H. 143-145
Liebmann, O. 15, 37n, 111n, 117, 118, 137n, 239n, 273n, 277n, 285n, 293-296, 305, 317n, 320
Lipps, T. 131n
Locke, J. 110, 158, 176n
Longo, M. 35n
Longuenesse, B. 148n
Lotze, R. H. 33, 101, 117-120, 123-126, 133, 142, 148n, 149n, 151, 152, 156, 162n, 163n, 165, 166, 188, 191, 195, 197, 199, 201-204, 207, 213, 224, 225, 266, 267, 335
Lovejoy, A. O. 27, 28
Löwith, K. 35n, 48, 49n, 70n, 190n, 251
Luft, S. 138n, 149n, 247n
Lukács, G. 17, 25n, 90n, 99n, 100, 323, 343-346, 354
Lutero, M. 315n

Magnano San Lio, G. 250n, 253n
Marck, S. 17, 351, 352
Marcuse, H. 321n
Marx, K. 52n, 238n, 352
Masi, F. 312n
Massimilla, E. 30n
McDowell, J. H. 21, 22n
McLaughlin, P. 184n
Mehlis, G. 325
Mehlich, J. B. 100n
Messer, A. 334
Meyer, E. 262n
Meyer, J. B. 157, 158
Mill, J. S. 91-93, 107n
Milkov, N. 124n
Montesquieu, C. 160n
Morani, R. 35n, 79n, 84n, 85n, 88n
Morrone, G. 25n, 39n, 100n, 102n, 150n, 160n, 188n, 247n, 260n, 262n, 282, 300n, 324n
Motzo Dentice d'Accadia, C. 256n
Munk, R. 16n

Nancy, J.-L. 329n
Napoleone Bonaparte 177n
Natorp, P. 203, 241-244, 247

Newton, I. 160, 161
Nicholls, M. 137n
Nicolin, F. 50n
Niebuhr, B. 27n
Nietzsche, F. 33n, 150n, 230
Nodelman, U. 104n
Nohl, H. 50, 90, 297, 347
Novalis 344n

Omero 344n
Orth, E. W. 247n, 326n

Páez Bonifaci, J. 16n, 39n, 100n, 103, 119, 190, 259n
Parmenide 338
Pätzold, D. 247n
Paulsen, F. 137n, 160n, 242n, 243n
Pinkard, T. 90n
Piovani, P. 25n, 27n, 205n, 237, 238n, 342
Pippin, R. 52n
Pisano, F. 203n, 204n
Platone 26n, 28n, 66-68, 88n, 149, 173-175, 208, 209n, 274, 327n
Pluder, V. 99n
Pöggeler, O. 347
Popper, K. 20

Quine, W. V. O. 93n, 204n

Raciti, G. 344n
Rambaldi, E. 35n
Rametta, G. 53n
Ranke, L. 27n, 196, 250
Ravà, A. M. 31n
Redaelli, R. 39n, 235n, 247n
Reinhold, K. L. 24
Rembrandt H. van Rijn 324n
Richards, R. S. 161n
Richardson, J. 33n
Rickert, H. 18-21, 23, 38n, 39n, 99, 102n, 117, 152n, 162-164, 182, 186-189, 203, 205n, 210, 212, 222, 237, 254, 265, 266, 281n, 290, 299, 300, 302, 305, 309-312, 315-319, 321, 323, 326, 333, 334, 340, 347, 354
Riehl, A. 137, 336
Rollinger, R. 125n

- Rorty, R. 152n
 Rosenkranz, K. 18, 91, 320
 Rosenzweig, F. 323, 347, 348
 Rossi, P. 102n
 Rothacker, E. 99n
 Ruge, A. (1802-1880) 35
 Ruge, A. P. (1881-1945) 103n, 284n, 311n, 326
 Russo Krauss, C. 134n, 135n, 258n

 Sandkühler, H. J. 247n
 Sauerland, C. 326n
 Schelling, F. W. J. 24, 46, 51, 54n, 57n, 75, 76, 83, 84, 111-113, 115, 118, 182, 185, 237, 278, 308, 321, 324, 328, 330, 332, 347, 348
 Schenkel, D. 36n
 Schiel, J. 91
 Schiera, P. 54n, 91n
 Schiller, F. 244-246
 Schlaudt, P. 260n
 Schleiermacher, F. 263, 349
 Schopenhauer, A. 18, 31n, 33n, 37n, 48, 50, 77, 85, 137n, 150n, 187, 188, 278, 289, 322, 324, 335
 Schulze-Soelde, W. 340-342
 Sellars, W. 92n, 93n
 Semmel, B. 185n
 Severino, E. 78n
 Siebeck, P. 326
 Siep, L. 252n
 Sigwart, C. 119n, 125n, 130, 131n, 151, 193, 194, 203-205, 207, 213
 Simmel, G. 240, 306, 343
 Skagestad, P. 29n
 Socrate 26n, 67-69, 111, 149, 150, 177n, 178
 Sorensen, M. 35n
 Spaventa, B. 35n, 78, 88n, 222
 Spinoza, B. 36n, 73, 83, 108, 160, 182, 252
 Spranger, E. 143, 243n
 Stammler, R. 305, 306
 Stang, N. 119n
 Stein, J. 177n
 Steinthal, H. 128, 129n, 131
 Stepun, F. 325, 326
 Stirling, J. H. 327
 Stirner, M. 36

 Taylor, C. 252n
 Tenbruck, F. 25, 26
 Terenzio 112n
 Tessitore, F. 263n
 Theunissen, M. 52n
 Tibbets, P. 186n
 Tiemann, K. 37n
 Tilliette, X. 347
 Treiber, H. 326n
 Trendelenburg, F. A. 18, 34, 37, 43n, 47, 55, 57n, 58, 64n, 66, 69, 77, 83-85, 88, 92n, 94-97, 263
 Troeltsch, E. 16, 17, 265-267, 277, 298n, 305, 340
 Tuozzolo, C. 38n, 63n, 79n, 300n, 304n
 Tversky, A. 26n

 Ueberweg, F. 106, 277

 Vaihinger, H. 37, 47, 92n, 183, 334
 Vanheeswijck, G. 29n
 van Riel, A. 326n
 Vegetti, M. 174
 Vernant, J.-P. 237n
 Vico, G. 238, 329
 Vidal-Naquet, P. 237n
 Voltaire 160n

 Wahrig-Burfeind, R. 53n
 Weber, M. 30, 141, 185n, 208n, 209n, 306, 322, 323
 Weisser-Lohmann, E. 343n
 Werder, K. 35n, 63, 88n
 Whistler, D. 84n
 Wieland, W. 65n, 69n
 Wigand, O. 36n
 Winckelmann, J. J. 160n
 Windelband, W. 17-19, 21, 23, 24, 28, 30, 31, 33, 37-40, 46, 48-50, 71n, 79, 90n, 99-299, 302, 303, 305, 306, 309-312, 315-317, 319n, 321, 322, 324-326, 329, 331, 332, 334-336, 340, 341, 345, 346, 353
 Wittgenstein, L. 152n
 Wolandt, G. 333, 334
 Wolff, C. 112n, 113, 301, 302
 Wundt, W. 134, 135n

Young, R. 108n

Zalta, E. N. 104n

Zammito, J. 185n

Zaniboni, E. 256n

Zeller, E. 15, 33, 46, 106n, 118, 119, 146,
157, 158, 256, 263, 317, 320, 323

Ziglioli, L. 58n

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*
5. Lorenzo De Stefano, *Tra cielo e terra. Eugen Fink e l'interpretazione fenomenologica dei Presocratici*
6. Friedrich Albert Lange, *Le poesie filosofiche di Schiller*, traduzione e cura di Chiara Russo Krauss

7. Ernst Cassirer, *La vita della forma. Scritti su Schiller*, traduzione, cura e saggio introduttivo di Luigi Laino, prefazione di Chiara Russo Krauss
8. *The Neo-Kantian Reception of Schiller*, edited by Chiara Russo Krauss
9. Kuno Fischer, *Schiller filosofo*, presentazione di Chiara Russo Krauss, saggio introduttivo di Sabato Danzilli, traduzione di Lorenzo Licciardi
10. Sabato Danzilli, *Tra criticismo e dialettica. Sulla rinascita dello hegelismo nel neokantismo sud-occidentale*

Il volume indaga la rinascita dello hegelismo nel neokantismo sud-occidentale come esito interno del progetto neokantiano di una logica della storia. Attraverso l'opera di Wilhelm Windelband si ricostruisce il lungo arco che da Kuno Fischer conduce a Richard Kroner, dalla teoria dei valori alla filosofia della cultura, fino alla *Hegel-Renaissance* di Heidelberg, dove lo spettro di Hegel riemerge, contro le resistenze neocritiche, quale strumento concettuale capace di ricomporre validità e storia. Lo scacco dell'“idealismo culturale”, infrantosi nella catastrofe della guerra mondiale e nei suoi strascichi socioculturali, segna il ritorno a Hegel come ultimo tentativo di salvataggio speculativo e come sintomo del tramonto della filosofia tedesca guglielmina. Il libro mostra come le attuali discussioni su relativismo, storicità della razionalità e rapporto tra scienze della natura e scienze della cultura trovino un'eco nel tentativo neokantiano di formulare una logica della conoscenza storica.



ISBN 978-88-6887-408-7

