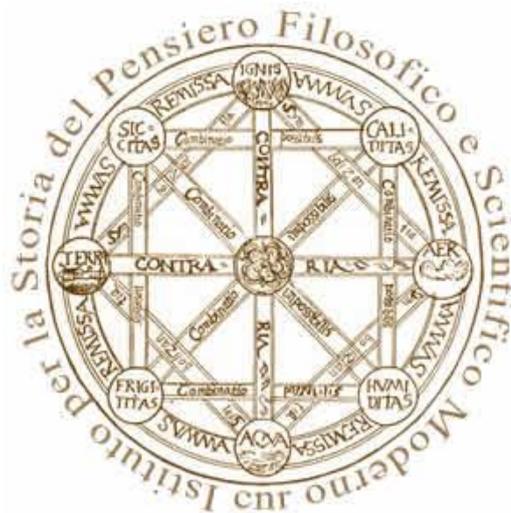


Giovanni Morrone

**Cultura e storia.
La *Geschichtsphilosophie* di
Wilhelm Windelband**



Laboratorio dell'ISPF, XIV, 2017

18

1. *Kulturphilosophie e Geschichtsphilosophie*

Dopo la prima guerra mondiale il primato che il neokantismo deteneva nell'ambito dell'accademia tedesca andò rapidamente perduto. Il neokantismo come filosofia della cultura moderna aveva dominato l'orizzonte filosofico tedesco della seconda metà del XIX secolo fino al primo decennio del Novecento, fino a quando il decorso stesso della storia universale non rese a tutti evidente il carattere illusorio dei tentativi di ricomposizione da esso promossi¹. Le conseguenze della guerra, infatti, spinsero la Germania in una «guerra civile politico-ideologica nell'ambito della quale esso si ritrovò estraneo»; «orse un *Kulturhaß*» rispetto al quale la pacificazione apollinea della forma valida aveva perso ogni efficacia e che convulse perfino l'idea e i compiti della *Wissenschaft*². Tenbruck ricorda le parole di Gadamer, le quali rendono ben evidente la distanza della giovane generazione, che aveva vissuto l'esperienza della trincea, dal progetto di ricomposizione del neokantismo, la sua diffidenza nei confronti della fiducia neokantiana nel valore salvifico della forma.

Era la fine di un'epoca [...] di incontestabile dominio della scienza nella vita culturale. Essa era tramontata nelle battaglie della prima guerra mondiale. Il fatto che la giovane generazione, che dopo la guerra tornava all'università, non poteva più essere convinta di questi valori, fu una circostanza che divenne chiara anche in ambito filosofico. La filosofia neokantiana orientata al fatto della scienza [...] aveva perso di credibilità presso di noi giovani³.

¹ Sulla valenza *kulturphilosophisch* del movimento neokantiano si veda F. H. Tenbruck, *Neokantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, in E. W. Orth, H. Holzhey (Hrsg.), *Neokantianismus. Perspektive und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 71-87; E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen* (1996), 2. erweiterte Auflage, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2004; M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996. Si vedano inoltre i contributi raccolti in P-U. Merz-Benz, U. Renz (Hrsg.), *Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neokantianischen Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004; e in particolare il contributo di E. W. Orth, *Das Wahre, das Gute, das Schöne – als Medienereignis*, ivi, pp. 19-32; B. Recki, *Neokantianismus und kulturphilosophische Wende. Ein Stück Kantrezeption in Deutschland*, in B. Recki, S. Meyer, I. Ahl (Hrsg.), *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*, Mentis, Paderborn, 2006; W. Flach, *Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis der Neokantianismus als Kulturphilosophie*, in M. Heinz, C. Krijnen (Hrsg.), *Kant im Neokantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2007, pp. 9-24; C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, in N. de Warren, A. Staiti (Hrsg.), *New approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015; S. Luft, *The space of culture. Toward a Neo-Kantian philosophy of culture (Coben, Natorp and Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford, 2015. Si veda inoltre la monografia di T-H. Chang, *Wert und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2012, che ricostruisce opportunamente l'intero sviluppo filosofico di Windelband da una prospettiva *kulturphilosophisch*. In una prospettiva analoga si veda anche M. Kemper, *Geltung und Problem. Theorie und Geschichte im Kontext des Bildungsgedankens bei Wilhelm Windelband*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.

² Tenbruck si riferisce alla polemica sulla scienza intorno al *Vortrag* weberiano *Wissenschaft als Beruf*: cfr. F. H. Tenbruck, *Neokantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, cit., p. 86. Sulla polemica intorno a *Wissenschaft als Beruf* si veda E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli, 2000.

³ Citato in F. H. Tenbruck, *Neokantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, cit., p. 87.

Di questa perdita di fiducia Windelband non mancò di avere una certa consapevolezza. Ben prima dell'esplosione del conflitto egli non esitava ad ammettere un arretramento generalizzato dell'interesse per la teoria della conoscenza a vantaggio dei «grandi problemi oggettivi [*sachlich*]» inerenti alla vita storica della cultura⁴. Eppure la sua strategia di accostamento a questi problemi rimaneva quella di una *Kulturphilosophie* intesa come analisi della distensione nei diversi ambiti dell'esperienza storico-culturale dei valori della ragione eterna e sovrastorica. Di fronte alla catastrofe della guerra questo stesso progetto sembra essere messo in questione; questa stessa fiducia nel fondamento razionale dell'esperienza storico-culturale subisce un colpo formidabile.

Noi – scrive Windelband nella *Kriegsvorlesung* – viviamo un autoannientamento della civiltà [*Gesinnung*] europea che non avremmo ritenuto più possibile. Noi credevamo in una coscienza comune [*Gesamtbewußtsein*] dell'umanità, che faceva sperare in un appiannamento e in un superamento non delle diversità, piuttosto delle opposizioni e ostilità tra le nazioni, che faceva sperare in una difesa più sicura della civiltà [*Zivilisation*]. E ora per così dire da un giorno all'altro questa Europa ideale è crollata⁵.

Si tratta di un passo celebre, la cui significatività esula dal mero ambito filosofico, restituendoci un passaggio essenziale della storia della cultura europea. Il riferimento al significato culturale del conflitto mondiale, spesso interpretato come *Kulturkrieg*, è senz'altro una delle chiavi di lettura dominanti nell'ambito della straordinaria mobilitazione degli intellettuali e degli accademici tedeschi nei frangenti drammatici che precedettero e seguirono lo scoppio della guerra⁶. In questa vastissima produzione, che da qualche decennio è studiata con esiti molto interessanti, i grandi uomini di scienza della Germania dell'epoca si sentirono in dovere di dare il proprio contributo per illustrare le ragioni della “guerra tedesca” e della sua inevitabilità. Costruiti spesso su modelli argomen-

⁴ W. Windelband, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus, Festrede in der Sitzung der Gesamtakademie am 24. April 1912*, Winter, Heidelberg, 1912, p. 3.

⁵ W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung*, Fragment aus dem Nachlass von Wilhelm Windelband, hrsg. von Wolfgang Windelband und B. Bauch, in «Kantstudien», 38, Ergänzungshefte, Reuther & Reichard, Berlin 1916, p. 7 (d'ora in poi GP); tr. it. *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, a cura di R. Bonito Oliva, Edizioni 10/17, Salerno, 1990, p. 35.

⁶ Cfr. E. Troeltsch, *Der Kulturkrieg*, Rede am 1. Juli 1915, Heymanns, Berlin, 1915. Per una ricostruzione della mobilitazione spirituale degli intellettuali tedeschi durante la prima guerra mondiale mi limito a rimandare, anche per ulteriori riferimenti bibliografici, a B. Beßlich, *Wege in den “Kulturkrieg”. Zivilisationskritik in Deutschland (1890-1914)*, Wissenschaftl. Buchgesell, Darmstadt, 2000. Si veda anche R. vom Bruch, *Die deutsche “Gelehrte Welt” am Kriegsbeginn und der “Aufruf der 93”*, in *“Krieg der Gelehrten” und die Welt der Akademien 1914-1924*, Herausgegeben von W. U. Eckart und R. Godel, Acta Historica Leopoldina, Nr. 68, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 2016, pp. 19-29; K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin, 2000; W. J. Mommsen (Hrsg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, Oldenbourg, München, 1996; J. v. Ungern-Sternberg, W. v. Ungern-Sternberg, *Der Aufruf “An die Kulturwelt!”*. *Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation*, Steiner, Stuttgart, 1996.

tativi meramente retorici e sulla peculiare tendenza a trasporre il piano dell'analisi storico-politica in una dimensione metafisica, tali contributi ruotavano intorno alla tesi che il conflitto in atto fosse una guerra per la *Kultur*. Laddove *Kultur* è intesa sia nel senso della cultura nazionale tedesca, sia in quello di una cultura dell'umanità, di cui la cultura tedesca è compiuta espressione, secondo una declinazione nazionalistica del cosmopolitismo di derivazione kantiana. Tali argomenti sono spesso radicati in modelli di *Zivilisationkritik* che affondavano le proprie radici nella fine del XIX secolo e che solo recentemente si erano saldati alle esigenze nazionalistiche⁷. In essi confluiva una visione pessimistica della modernizzazione, letta come meccanizzazione e despiritualizzazione dell'uomo, culminate nel capitalismo moderno e nella massificazione politico-sociale da esso prodotta.

Il testo della *Kriegsvorlesung* non è tuttavia pienamente risolvibile nell'orizzonte della *geistige Mobilmachung*, e ciò non per mancanza di piena adesione alla "guerra tedesca", ma piuttosto in ragione della consistenza teorica che il concetto di *Kultur* aveva assunto nell'ambito del neokantismo del Baden e che difficilmente si adattava ad una sua mera riduzione retorico-propagandistica⁸.

Nel conflitto mondiale Windelband non esita a riconoscere il crollo dell'Europa ideale, la dissoluzione di quell'orizzonte unitario della cultura europea intorno al quale era stato edificato il progetto neokantiano, e persino una «lotta per la cultura dell'umanità»⁹. Ora la fede in quella dimensione condivisa della *Kultur*, in un ideale in grado di tenere insieme lo spettacolo della pluralità, si rivela inesorabilmente come sogno, come illusione. Questa amara consapevolezza non può non contenere implicitamente un giudizio inequivocabile circa la tenuta della filosofia della cultura neokantiana e circa la strategia di ricomposizione da essa perseguita.

Lo sviluppo del testo della *Kriegsvorlesung* è tuttavia – a prescindere da questo drammatico esordio – sostanzialmente volto a riproporre con rinnovata fede e rinnovato slancio idealistico il progetto originario messo in crisi dalla forza dei fatti. Il testo riprende letteralmente alcuni passaggi del §16 della *Einleitung in die*

⁷ Cfr. B. Beßlich, *Wege in der "Kulturkrieg"*, cit., pp. 327 sgg.

⁸ Il testo di Windelband consiste nella versione a stampa incompiuta di una lezione tenuta da Windelband nel corso degli ultimi mesi a ridosso della morte avvenuta nell'ottobre del 1915. Nel *Vorwort* lo stesso Wolfgang Windelband dichiara che furono gli stessi eventi tragici del 1914 a suggerire al padre una rivisitazione delle questioni di filosofia della storia. Wolfgang ci informa della «gioia piena di orgoglio» con la quale il padre «visse i meravigliosi giorni della mobilitazione» (Wolfgang Windelband, *Vorwort*, in GP, pp. 5-6, p. 5), ma anche della posizione defilata da cui visse la *geistige Mobilmachung*, alla quale partecipò convintamente nell'ambito delle sue funzioni di uomo di scienza ed educatore (GP, p. 6). Il bisogno di «autoriflessione scientifica» si fece in lui sempre più forte al cospetto di un presente sempre più burrascoso (GP, p. 6). Da questo bisogno di autoriflessione nacque l'iniziativa di una lezione sulla filosofia della storia prevista per il semestre invernale 1914/1915 ed effettivamente tenuta, nonostante le difficoltà legate alla salute già compromessa. Ma Windelband non fece in tempo ad ultimare il testo per la stampa, che uscì postumo a cura del figlio Wolfgang e dall'allievo Bruno Bauch.

⁹ GP, p. 7; tr. it. cit., p. 35.

*Philosophie*¹⁰. Ed è nell'orizzonte sistematico contenuto in quest'opera che va inquadrato il frammento della "lezione di guerra".

In esso è senz'altro rilevabile una declinazione bellica della *Kulturphilosophie*, la cui finalità è quella di individuare nell'apparato concettuale della filosofia della cultura neokantiana le ragioni della fiducia nella vittoria del popolo tedesco¹¹. Una fiducia declamata in toni fichtiani come «fede in una destinazione [*Bestimmung*] del nostro popolo»:

La fede cioè nel fatto che un popolo, che è in questa misura il portatore consapevole delle conquiste dell'umanità, non deve e non può perire: l'idea che noi come popolo così antico, e come Stato così giovane, non potremmo subito di nuovo svanire dopo aver conquistato il nostro posto nel mondo storico. E oltre a ciò ci aiuta la fiducia che la cultura [...] non può essere destinata al tramonto¹².

La fede nella *Bestimmung* del popolo tedesco, nella sua missione storica, la fede nel fatto che la *Kultur* – «per la quale noi abbiamo lavorato, alla quale hanno partecipato in passato gloriosamente anche i popoli che ora sono nostri nemici, che adesso la rinnegano» – non possa dissolversi perché fondata in ultima istanza sui valori eterni della ragione delinea l'arsenale teorico del *Kulturkrieg*, oltre che la reazione windelbandiana al constatato crollo dell'Europa ideale. Questa fede si regge sul presupposto che «la vita storica non sia un'approssimazione priva di senso, un istinto irrazionale di una specie biologica, piuttosto che in ciò governi un senso razionale, un *logos*, che rende anche il mondo storico un cosmo»¹³. Windelband è convinto che la scienza abbia il diritto di «riflettere su quali motivi parlino a favore di un senso razionale della storia» e di «cercare di chiarire fino a che punto tale fede sia accessibile alla nostra conoscenza»¹⁴. Siffatto sforzo di comprensione è per Windelband la *Geschichtsphilosophie*¹⁵.

L'ambito della filosofia della storia è così determinato in stretta relazione con i compiti e le esigenze del *Kulturkrieg*. Il suo compito è quello di determinare quei fondamenti razionali in virtù dei quali è possibile la fede nel senso della storia: «una fede che il nostro popolo ha mantenuto con forza e che ci renderà vincitori»¹⁶.

¹⁰ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, in *Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 1., Mohr, Tübingen, 1914, II ed., 1920, § 16, *Die Geschichte*, pp. 333-361.

¹¹ Si tratta del resto di una reazione non isolata nell'ambito della *geistige Mobilmachung* e comune anche ad altri esponenti del movimento neokantiano. Oltre ai testi citati, a riguardo si veda anche la ricerca di N. Bruhl, *Vom Kulturkritiker zum "Kulturkrieger". Paul Natorps Weg in den "Krieg der Geister"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.

¹² GP, p. 9; tr. it. cit., pp. 37-38.

¹³ GP, p. 9; tr. it. cit., p. 38.

¹⁴ GP, p. 9; tr. it. cit., p. 38.

¹⁵ Cfr. GP, p. 9; tr. it. cit., p. 38.

¹⁶ GP, p. 9; tr. it. cit., p. 38.

Windelband tuttavia non si limita a questa determinazione bellica della *Geschichtsphilosophie* e procede ad un'ulteriore chiarificazione del suo compito. Un compito che non può essere ridotto al rielaborare in «una visione generale della realtà effettiva i cosiddetti risultati generali delle altre scienze»¹⁷. Egli si dimostra molto critico nei riguardi di questi tentativi sintetici che condannano la filosofia a «un'esistenza povera e piena di stenti»¹⁸. La divisione del lavoro fra le scienze particolari, le quali hanno per oggetto l'essere, e quello della filosofia, la quale ha per oggetto l'ambito della validità non essente, rappresenta uno dei fondamenti del neokantismo di Windelband. Siffatta distinzione di principio fra filosofia e scienze particolari garantisce anche un'adeguata divisione del lavoro scientifico fra la filosofia della storia e la scienza storica. La «storia» – afferma Windelband – «ha semplicemente da stabilire obiettivamente che cosa è accaduto, “che cosa è stato”, secondo la nota espressione di Ranke; la filosofia deve valutare quale valore ha questo accadere»¹⁹. Ciò non va inteso nel senso di una concezione moralistica della storia, nel senso del giudizio di valore circa gli eventi storici, ma in quello della valutazione critica dei valori universali della ragione che in essi si rivelano. Se la storia deve accertare i fatti storici, la filosofia della storia deve guardare al contenuto di valore storico che nella storia si dà.

Già a partire dagli anni ottanta Windelband aveva cominciato a distinguere fra *Urteil* e *Beurteilung*, fra giudizio e valutazione, ritenendo che oggetto della filosofia fossero proprio le valutazioni, e dunque i valori da queste valutati²⁰. L'inevitabile riferimento valoriale che costituisce l'oggetto della *Geschichtsphilosophie* non è in realtà estraneo alla scienza storica in quanto tale. Essa utilizza comunemente i concetti teleologici di progresso o regresso, di crescita o caduta, di vittoria o sconfitta, senza che siffatto impiego configuri necessariamente una modalità di considerazione valutante²¹. Ciò che nell'impiego di questi concetti

¹⁷ GP, p. 14; tr. it. cit., p. 44.

¹⁸ GP, p. 14; tr. it. cit., p. 44.

¹⁹ GP, p. 20; tr. it. cit., p. 51.

²⁰ La distinzione fra giudizio e valutazione introdotta in W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Mohr, Freiburg und Tübingen, 1884, pp. 165-195, assume un significato essenziale nell'elaborazione del concetto windelbandiano di filosofia. In *Was ist Philosophie?*, saggio pubblicato nello stesso anno delle riflessioni sul giudizio negativo, Windelband la pone a fondamento della propria idea di filosofia come «scienza critica dei valori universalmente validi»: W. Windelband, *Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte der Philosophie* (1884), in *Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 Bände, Mohr, Tübingen, 1915⁵ (d'ora in poi *Präudien*), Bd. 1, pp. 1-54, pp. 29-30; tr. it. a cura di R. Arrighi, *Che cos'è la filosofia? Sul concetto di filosofia*, in *Präudien. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, con un'introduzione di A. Banfi, Bompiani, Milano, 1947, pp. 34-72, da cui si cita, sia pur con diverse modifiche, pp. 54-55. La distinzione fra *Urteil* e *Beurteilung* si rileva essenziale per garantire alla filosofia il suo diritto di esistenza di fronte all'invasione delle scienze particolari. Su di essa si fonda «l'unica possibilità rimasta di determinare la filosofia come una scienza particolare che già per il suo oggetto si distingue nettamente dalle altre» (*Präudien*, p. 32; tr. it. cit., p. 57). Le scienze particolari, indagando la genesi psicologica o storica, delle rappresentazioni, costruiscono sempre giudizi teoretici; mentre l'oggetto della filosofia sono le valutazioni» (*Präudien*, pp. 32-33; tr. it. cit., pp. 56-57).

²¹ Cfr. GP, pp. 21 sgg.; tr. it. cit., pp. 52 sgg.

emerge è piuttosto una modalità di considerazione teleologica che risulta inevitabile di fronte alla realtà storica²².

Non è dunque il momento teleologico in quanto tale a definire i compiti della *Geschichtsphilosophie* e a distinguerla dalla scienza storica. Piuttosto è una particolare declinazione del momento teleologico-valoriale a determinare il campo della filosofia della storia. Tale momento «deve essere cercato nella storia a partire dalle esigenze della filosofia secondo due diverse direzioni, l'una più formale, l'altra più fattuale: una è metodologica e teoretico-conoscitiva, l'altra è di fatto metafisica»²³. Si chiarificano così due direzioni lungo le quali il lavoro *geschichtsphilosophisch* deve essere attuato. La prima riguarda la questione metodologica e teoretico-conoscitiva, in virtù della quale la filosofia della storia si dà come «filosofia della scienza storica, come teoria della conoscenza del sapere storico»²⁴. Si tratta di un percorso di ricerca fondato senza dubbio sulla filosofia critica, che tuttavia rispetto all'originaria impostazione data da Kant al problema della conoscenza, ha determinato una rilevante estensione del campo d'indagine prima limitato a quello relativo alla conoscenza scientifico-naturale²⁵. Un percorso di ricerca a cui proprio nell'ambito del neokantismo del Baden si erano raggiunti i risultati più significativi²⁶.

Ma questo compito metodologico e teoretico-conoscitivo non esaurisce l'ambito della filosofia della storia. Windelband auspica un rinnovato “coraggio della ragione”, che ci metta nuovamente in grado di affrontare «un compito oggettivo per la filosofia della storia»²⁷, riprendendone una direzione di ricerca «di fatto metafisica»²⁸, che inevitabilmente ruota intorno alla «domanda circa un senso ultimo e uno scopo più alto di tutto l'accadere storico»²⁹.

La *Geschichtsphilosophie* è dunque ricondotta ancora una volta alla domanda circa il «senso ultimo» della storia, il quale risulta senz'altro eccedente rispetto ai punti di vista molteplici e limitati che orientano ogni rappresentazione scientifica del decorso storico. La filosofia della storia è in tal modo inequivocabilmente ricondotta ai suoi fondamenti metafisici³⁰.

²² Cfr. GP, p. 22; tr. it. cit., p. 53. Windelband si riferisce implicitamente alla nota distinzione rickertiana, poi recepita da Max Weber, fra *Wertbeziehung* e *Bewertung*.

²³ GP, pp. 22-23; tr. it. cit., p. 53.

²⁴ GP, p. 23; tr. it. cit., p. 54.

²⁵ Cfr. GP, pp. 23-24; tr. it. cit., pp. 54-55.

²⁶ Sulla logica della storia del neokantismo badense mi limito a rimandare a G. Morrone, *Valore e realtà. Studi sulla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

²⁷ GP, p. 25; tr. it. cit., p. 55. «Lo si è potuto pensare e di fatto lo si è pensato in quei decenni in cui la filosofia aveva in generale il valore di teoria della conoscenza. Ma oggi non è più questo il caso, abbiamo ritrovato il “coraggio della ragione” con cui Hegel salì in passato sulla cattedra di Heidelberg, e così ci aspettiamo ancora un compito oggettivo per la filosofia della storia» (GP, p. 24; tr. it. cit., p. 55).

²⁸ GP, p. 23; tr. it. cit., p. 53.

²⁹ GP, p. 25; tr. it. cit., p. 56. Traduzione leggermente modificata.

³⁰ Vale la pena ricordare che, secondo Dilthey, la pretesa di determinare il senso della storia universale costituisce un carattere essenziale della filosofia della storia. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band I, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner-

Windelband pensa a un sistema dei valori culturali in base al quale valutare in maniera filosoficamente adeguata il decorso storico e dunque stabilirne il senso complessivo. Da questo punto di vista la relazione fra filosofia della cultura e filosofia della storia è strettissima e vi è una sostanziale convergenza. Se la prima individua i principi razionali dell'agire, del sentire e del conoscere umani, la seconda individua la significatività e dunque la razionalità dell'accadere storico in quanto dispiegamento di quei principi. Vi è dunque una circolarità fra cultura e storia. Windelband è convinto che non possiamo prescindere dalla considerazione del materiale storico, in quanto unico supporto disponibile in cui il mondo della validità non essente si rivela parzialmente, per ricostruire la struttura di siffatto mondo della *Geltung*. Per noi cioè il valore si dà solo storicamente e le sue concrezioni storiche sono il materiale da cui l'analisi critica deve necessariamente partire per determinarne l'essenza. Ma il valore è altro dalle sue concrezioni storiche e non va confuso con esse. Del resto come si potrebbero riconoscere le tracce della "validità del reale" che disseminano l'empiria storica se non mediante la *coscienza normale*, ovvero mediante la consapevolezza dei valori che orienta e indirizza il rapporto con l'empiria?

Se la filosofia della storia si occupa della storia è perché vi è un senso universale e astorico che in essa si realizza. In tal modo finisce per occuparsi della storia a prescindere dalla storia stessa, si occupa della storia solo per estrapolare da essa il contenuto eterno e astorico della cultura³¹. *Kulturphilosophie* e *Geschich-*

Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1966 (VI ed.), pp. 96-97; tr. it. di G. A. De Toni riveduta da G. B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano, 2007, p. 191: «Che la filosofia della storia sia teleologica o naturalistica, il suo ulteriore segno caratteristico è dunque il fatto che nella sua forma del corso del mondo sia rappresentato anche il senso, il fine, il valore che essa vede effettuarsi nel mondo». Ma contro questa pretesa Dilthey affermava: «Un arrangiamento dell'effettualità non può mai avere valore in sé, ma sempre solo nella sua relazione con un sistema di energie. Da ciò risulta ulteriormente quanto segue: naturalmente ciò che nel sistema delle nostre energie è sentito come valore, ciò che viene rappresentato alla volontà come regole, lo ritroviamo nel corso storico del mondo come il contenuto pieno di valore e di senso di quest'ultimo; ogni formula in cui esprimiamo il senso della storia è solo un riflesso del nostro vivace interno». Qui emerge, se ancora ce ne fosse bisogno, un altro inequivocabile segno della distanza fra neokantismo e storicismo. Sulla medesima questione si potrebbe misurare il rapporto e la distanza fra Rickert e Weber.

³¹ Windelband scrive: «la storia è ancor più della psicologia, organo della filosofia critica, che deve rendere oggetto della sua ricerca teleologica e quindi motivo empirico della sua riflessione critica, la configurazione che le norme assumono nella storia come principi praticamente validi della vita civile. La varietà e la molteplicità di questa configurazione che le norme assumono nella storia proteggono il pensiero critico dallo storicismo, cioè dal relativismo storico, che vorrebbe contentarsi della validità temporale, necessaria dal punto di vista storico, di ciascuna di queste configurazioni e vorrebbe rinunciare a cogliere un valore assoluto del tutto indipendente dalla validità effettiva» (W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, 1883, in *Präludien*, Bd. 2, pp. 99-135, p. 132; tr. it. *Metodo critico o genetico?*, in *Preludi*, cit., pp. 129-155, p. 153). Sulla stessa linea è anche Rickert quando afferma che: «la strada verso il sovrastorico [*das Überhistorische*] passa necessariamente attraverso la storia». «Nella sua sistematicità, la filosofia deve distruggere tutto ciò che è solamente storico [*alles bloß Historische*]. Ma anche per la storia vale ciò che è stato detto della natura: solo ubbidendole, la vinceremo» (H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos», I, 1910, pp. 1-34, p. 18; tr. it. a cura di M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in Id., *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce, 1987, pp. 1-34, p. 18).

tsphilosophie convergono e non può essere altrimenti. Accade il medesimo che nella filosofia della storia hegeliana, la quale converge con la metafisica, in quanto non è altro che un modo di darsi dell'assoluto. E proprio questa circostanza tradisce la fondamentale inautenticità della filosofia della cultura neokantiana. L'esigenza teorica da cui nasce siffatta *Kulturphilosophie* è, infatti, proprio quella determinata dal crollo delle filosofie della storia tradizionali e dall'erosione d'ogni spazio della loro significatività storica. Essa si pone dunque come sostituto umbratile dell'unità infranta del senso storico.

2. L'accadere storico

Nel frammento della *Kriegsvorlesung* troviamo interessanti considerazioni circa l'accadere storico. Windelband osserva come già il mero concetto di accadere – considerato nei suoi presupposti filosofici e in relazione alla tradizione filosofica occidentale – si annunci come termine di un'antinomia che lo oppone all'essere in senso proprio. L'accadere è «una realtà effettiva [*Wirklichkeit*] temporale e solo temporale», opposta all'«eterno senza tempo» che «non ha accadere, non nasce né perisce»³². Windelband ricorda la distinzione platonica fra *genesis* e *ousia*, la cui posizione rappresenta il gesto speculativo fondativo della metafisica occidentale intesa come *Zweiweltentheorie*, come teoria dei due mondi in cui la realtà è scissa: da un lato il mondo del divenire, della temporalità, della caducità, dell'assenza di valore e dall'altro quello della permanenza, dell'eternità, della stabilità, della pienezza di valore³³. Il problema o il *vulnus* della metafisica è stato sempre quello della determinazione del rapporto di questi due mondi.

A ben vedere Windelband si muove nelle maglie del medesimo problema quando affronta la questione del rapporto fra l'essere e l'accadere³⁴. «La connessione tra essere e accadere – egli scrive – deve essere pensata sempre in modo tale che nell'essere venga cercato in qualche modo il fondamento per l'accadere»³⁵. Ma questa esigenza risulta problematica perché in virtù di essa «sembra impossibile scoprire in generale un senso razionale per l'accadere»³⁶. Si dischiudono infatti due possibilità alla riflessione:

O accade propriamente sempre solo di nuovo lo stesso essere, o l'accadere è qualcosa d'altro dall'essere che era prima. La prima possibilità è quella della concezione scientifico-naturale secondo il principio meccanicistico. Ogni movimento ed energia, che sembra sorgere dal nuovo è in realtà un movimento o energia già in atto, in questo

³² GP, p. 35; tr. it. cit., p. 67.

³³ GP, p. 35; tr. it. cit., p. 67.

³⁴ La realtà è sia *Realität*, nel senso di *res*, sia *Wirklichkeit* nel senso del *wirken*, dell'operare, dell'agire, del produrre movimento e trasformazione: è impossibile rompere la correlazione fra questi due modi di essere del reale, è impossibile rompere la correlazione fra la cosa e il suo processo. Cfr. a riguardo W. Windelband, *Vom System der Kategorien*, in *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet*, Mohr, Tübingen, 1900, pp. 43-58, p. 55.

³⁵ GP, p. 35; tr. it. cit., p. 68.

³⁶ GP, p. 35; tr. it. cit., p. 68.

solo trasformati. [...] Non si dà mai niente di nuovo in natura, questa può essere la formulazione del principio del meccanicismo. È questo il senso della “conservazione dell’energia”, in cui oggi l’indagine naturale ha coniato la formulazione più utile del principio di causalità per la sua ricerca. L’altra possibilità di rapportare l’un l’altro accadere ed essere è la concezione tipicamente religiosa che considera l’accadere come fatto della libertà, per dirla con Kant come “causalità per libertà” con cui si dà inizio a una nuova catena causale, quindi lo considera come qualcosa di diverso dall’eterno, anzi addirittura come “la caduta” dall’eterno³⁷.

E, aggiunge significativamente Windelband, «questa è la possibilità più vicina all’essenza dello storico [*Historische*]»³⁸. Ma, in entrambi i casi, il senso dell’accadere ci sfugge:

Se è sempre di nuovo lo stesso, se non si presenta in esso niente di essenzialmente nuovo, l’accadere sembra qualcosa di indifferente e superfluo; ma se nell’accadere sopravviene qualcosa di diverso, perché l’essere ammette in sé una tale seconda realtà effettiva a lui estranea, una realtà inferiore, che forse gli si contrappone addirittura e alla fine lo riscatta, deve dunque essere caratterizzato come un episodio senza effetti? O l’essere per così dire ha bisogno di per sé dell’accadere, non è concluso e deve in primo luogo essere compiuto, e giacché non è stato ancora compiuto nel tempo infinito corre in ogni momento, o forse non sarà mai compiuto?³⁹.

L’esigenza metafisica di individuare la permanenza dell’essere dietro al divenire rende insensato il divenire quando lo pensa come trasformazione immanente alla permanenza stessa dell’essere, che dunque non reca nulla di nuovo all’essere stesso, nulla che non vi fosse già da sempre contenuto e che è in quanto tale superfluo e privo di senso. D’altro canto, se si ammette l’accadere come evento della libertà, come nuovo che irrompe e da cui l’essere è modificato e integrato, è l’essere stesso a dileguare nella fluidità dell’evento che lo realizza e nel contempo lo abbandona ad un perenne destino di incompiutezza. L’accadere è negato nella permanenza del medesimo oppure, se ammesso – come il mondo dell’esperienza imperiosamente richiede – ha la capacità di erodere il proprio fondamento, di includere l’essere dinamizzandolo e dissolvendolo nella temporalità.

La tradizione metafisica occidentale oscilla, secondo Windelband, fra il principio eleatico e quello eracliteo⁴⁰, provando invano a determinare una mediazione sostenibile che consenta di pensare insieme il divenire e la permanenza senza dover rinunciare ad uno dei due termini dell’opposizione. I grandi sistemi della metafisica occidentale da Platone a Hegel non sono che tentativi di pensare la connessione fra l’essere e l’accadere⁴¹.

³⁷ GP, pp. 35-36; tr. it. cit., p. 68.

³⁸ GP, p. 36; tr. it. cit., pp. 68-69.

³⁹ GP, p. 36; tr. it. cit., p. 69.

⁴⁰ Chiaramente considerati come meri dispositivi concettuali e prescindendo dal contenuto effettivo delle dottrine storiche di Parmenide e di Eraclito.

⁴¹ Windelband definiva l’ontologia aristotelica come il «sistema dello sviluppo», perché, lungi dal giustapporre il mondo della permanenza al mondo del divenire, era riuscita a pensare il

Ma proprio l'esigenza di pensare l'essere come fondamento dell'accadere rappresenta la manifestazione tipica della coscienza metafisica. La medesima esigenza metafisica agisce anche nella filosofia neokantiana del valore, dove al posto dell'essere subentra lo spettro della validità non essente, destinata a svolgere in maniera più discreta ma senz'altro meno efficace la medesima funzione che l'essere svolgeva nella metafisica tradizionale. Siffatta metafisica della validità genera i medesimi problemi in ordine al rapporto fra valore e realtà che la metafisica tradizionale poneva in ordine al rapporto fra essere e accadere.

Se si riconosce, con Windelband, che è la seconda possibilità – quella dell'accadere come fatto della libertà – ad essere «più vicina all'essenza dello storico», ci si predispone alla comprensione della storicità come radicale evenemenzialità e dell'essere stesso, come temporalità⁴². Una comprensione che mette in crisi la pretesa di individuare una struttura formale permanente a fondamento del mondo dell'accadere, sia essa intesa come cultura o come ragione.

Windelband si ferma sulla soglia di questi interrogativi radicali e preferisce declinare la questione circa l'accadere storico in funzione dell'idea di umanità. Egli afferma che l'accadere storico è «sempre riferito agli uomini, esso è sempre l'accadere che interessa e coinvolge l'uomo»⁴³. «Solo l'uomo ha storia», mentre «ciò che fuori dall'ambito umano può divenire solo eccezionalmente storico, se acquisisce in qualche modo rapporti significativi con la storia umana»⁴⁴. Ma il riferimento all'umano non è sufficiente alla determinazione del concetto di accadere storico: «non tutto ciò che accade all'uomo è assolutamente storico»⁴⁵. Solo una sezione limitata dell'accadere riferibile all'uomo assume un significato storico: esso – scrive Windelband – «deve essere significativo in qualche modo per gli uomini in generale, per il genere»⁴⁶; è storico se assume «un significato nella comunità umana per un intero sovraordinato»⁴⁷, se «lascia in qualche modo una traccia significativa del dispiegamento dell'umanità»⁴⁸. La storicità dell'accadere è dunque determinata dalla «relazione a valore [*Wertbeziehung*]]»⁴⁹ generale – come Windelband scrive adottando il lessico rickertiano – ovvero dal «riferimento all'umanità»⁵⁰ che le individualità storicamente significative recano in sé.

divenire fenomenico come «realizzazione dell'essere» (W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3. durchges. Aufl., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1908, pp. 112 sgg.; trad. it. a cura di C. Dentice D'Accadia, *Storia della filosofia*, 2 voll., Sandron, Firenze 1937, vol. I, pp. 166 sgg.).

⁴² Cfr. F. Tessoro, *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, poi in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002, pp. 429-470.

⁴³ GP, p. 37; tr. it. cit., p. 69.

⁴⁴ GP, p. 37; tr. it. cit., p. 70. Traduzione leggermente modificata.

⁴⁵ GP, p. 38; tr. it. cit., p. 71.

⁴⁶ GP, p. 40; tr. it. cit., p. 72.

⁴⁷ GP, p. 39; tr. it. cit., p. 72.

⁴⁸ GP, p. 39; tr. it. cit., p. 73.

⁴⁹ GP, p. 39; tr. it. cit., p. 72.

⁵⁰ GP, p. 40; tr. it. cit., p. 74.

3. *La memoria come sintesi selettiva: la strutturazione prescientifica del materiale storico*

Il tema dell'umanità, introdotto nel testo della *Kriegsvorlesung* come riferimento valoriale ultimo che orienta la rappresentazione storica, è declinato in due direzioni diverse.

La prima direzione ci introduce ad una riflessione sulla *Erinnerung* come elemento costitutivo della storia, intesa nel suo significato soggettivo di conoscenza storica. La «memoria regola» «in ogni sua direzione e nei suoi limiti» il riferimento all'umanità proprio di ogni individualità storica e di ogni accadere storico⁵¹. Essa cioè opera una selezione e un riordinamento del vissuto, il quale non può mai essere trattenuto nella sua interezza in forma di ricordo. «La memoria effettiva deve dunque significare una scelta dall'intera estensione del vissuto, una scelta che noi compiamo, come nell'esperire stesso [*Erleben*], per lo più involontariamente»⁵². Ciò ha conseguenze decisive per la conoscenza storica. Essa infatti

isola l'accadere storico dalla massa di ciò che è accaduto in generale ed è perciò questione di memoria selettiva. L'accadere come oggetto del sapere storico non è di conseguenza come tale per sé, da solo, realmente effettivo, piuttosto diviene oggetto del sapere solo per la memoria che seleziona e dà forma. Chiamiamo questo processo sintesi, e la produzione dell'oggetto della sintesi selettiva e formativa, che troviamo così nell'essenza della conoscenza storica, è un universale principio della teoria della conoscenza⁵³.

Windelband propone qui un'interessante interpretazione della storia come narrazione rammemorante. In essa la funzione sintetico-selettiva svolta dalla *Erinnerung* converge con la sintesi selettiva propria della *Begriffsbildung* scientifico-storica e in ogni caso ripropone un meccanismo di costituzione copernicana dell'oggetto del conoscere che è fondamentale per la teoria della conoscenza. Windelband legge in perfetta continuità la memoria individuale e la scienza storica:

Un'ininterrotta serie conduce qui dalla memoria personale del singolo fino all'indagine scientifica sulla storia che rappresenta l'intera memoria dell'umanità. Come sempre anche qui la scienza continua solo quanto il pensiero prescientifico ha iniziato. La storia si sviluppa lungo una linea che comincia con la memoria dell'individuo, ma ciò che ora l'individuo conserva nella memoria, in primo luogo ciò che egli racconta davanti al focolare domestico o al fuoco del campo, e che in seguito diviene importante nella famiglia e nella tribù di generazione in generazione, ciò che infine il cronista annota per il suo popolo, – questo non è ciò che è comune e indifferente, piuttosto è l'interessante, ciò che è determinato e riferito a valore, ciò che si connette in ogni caso con i più alti valori dell'oggetto di memoria. Da tutte tali memorie prescientifiche viene fuori l'intera memoria scientifica dell'umanità, l'indagine storica come memoria ordinata criticamente⁵⁴.

⁵¹ GP, p. 40; tr. it. cit., p. 74.

⁵² GP, p. 41; tr. it. cit., p. 75.

⁵³ GP, pp. 42-43; tr. it. cit., p. 76.

⁵⁴ GP, p. 41; tr. it. cit., p. 74.

Qui è chiaramente espressa la convinzione windelbandiana circa la continuità fra la dimensione della rammemorazione riferibile alla vita e quella della scienza storica riferibile al conoscere. Tuttavia siffatta continuità cela un'eterogeneità di fondo; quella fra l'esperire rammemorante e il conoscere. È vero che la scienza continua ciò che il pensiero prescientifico ha iniziato; ma qui bisogna intendersi sul senso di questa continuità e, d'altra parte, sull'innegabile discontinuità fra il *conoscere* e il *vivere* (perché tale mi appare il rammemorare). Innanzitutto il rammemorare svolge una funzione selettiva in conformità a ciò che dell'accadere esperito appare più significativo. La conoscenza storica opera una selezione strutturalmente analoga, ma il suo materiale non è costituito generalmente dalla vita esperita in prima persona, ma da una serie di costrutti storico-culturali, in breve le *fonti*, in cui l'accadere effettivo si è depositato. Questi costrutti hanno una tipologia molto varia, perché molto vario è il percorso che dall'accadere originario porta al deposito della fonte. Un monumento per glorificare i successi militari di un imperatore è una fonte storica allo stesso modo di un'opera letteraria che narra le gesta di un grande condottiero o della tomba di un soldato comune. L'intenzione che ha accompagnato la realizzazione di questi costrutti è molto diversa, come è diversa la funzione documentale che essi potenzialmente sono in grado di svolgere. Tuttavia tutti e tre gli esempi includono potenziali fonti storiche, che, quando si rendono disponibili allo storico e quando sono investite dal suo interesse scientifico, non costituiscono di certo l'oggetto di una selezione rammemorante dell'accadere esperito. Negli esempi di fonti storiche riferiti siffatta selezione rammemorante è con evidenza operata a monte dell'esplicarsi dell'attività scientifica dello storico e del suo interesse sintetico-selettivo. Si tratta di una rammemorazione operata dagli autori di quei costrutti, la quale in essi ha trovato espressione adeguata. Tali costrutti sono una concrezione nel mondo oggettivo di siffatte rammemorazioni selettive. Solo in questa forma oggettivata le rammemorazioni si rendono disponibili allo storico come fonte; d'altro canto, in quanto fonti, esse sono il risultato di una rammemorazione già compiuta nell'espressione oggettivata del costrutto.

Vi è poi un altro aspetto del medesimo problema che deve essere rilevato. Siffatto materiale documentario è infinitamente esteso ma anche lacunoso⁵⁵ perché non è mai possibile sapere tutto ciò che si vorrebbe di un determinato accadimento storico. Ora se si riflette su tale lacunosità, e per converso sulla differenziata disponibilità di fonti relative a diversi accadimenti, ci si imbatte – a prescindere dalla componente puramente casuale che incide sulla conservazione dei costrutti – in un processo selettivo strutturalmente non dissimile da quello della memoria, che può essere definito anche memoria collettiva, in virtù del quale alcuni costrutti sono conservati, mentre altri cadono nell'oblio. Siffatta memoria selettiva collettiva è ciò che generalmente chiamiamo tradizione. Essa consiste in un processo di selezione di materiali, ma anche in un processo costruttivo in virtù del quale siffatti materiali sono riordinati in una connesio-

⁵⁵ Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., pp. 24-25; tr. it. cit., pp. 45-47.

ne significativa. Anche in questo caso è l'interesse a orientare i processi collettivi di sintesi selettiva e costruttiva; e qui non si tratta solo di celare nel ricordo ma anche di preservare il sostrato materiale in cui si è depositato l'accadimento come segno della sua significatività.

Questi brevi riferimenti a problemi molto complessi, connessi alla strutturazione del mondo storico e alla determinazione della conoscenza storica, chiariscono che, se vi è senz'altro una continuità strutturale fra rammemorazione e *Begriffsbildung* storico-scientifica, bisogna intendere tale continuità nel senso che la prima è un presupposto della seconda. In tal modo la rammemorazione va a costituire e a strutturare, mediante la medesima dinamica sintetico-selettiva o copernicana propria della conoscenza storica, il materiale stesso di siffatta conoscenza. Essa configura un processo di *Objektsbildung*, sul quale poi è modellata la *Begriffsbildung* storico-scientifica: non solo i concetti ma anche gli oggetti, nel senso delle oggettualità reali, del materiale delle scienze storiche, sono il risultato di processi sintetico selettivi, di costruzioni operate però non dal soggetto conoscente, ma dagli attori storici. Qui ci troviamo davanti a una selezione costitutiva *a parte obiecti*, che dischiude un campo di significatività, sul quale si dispiega poi la selezione metodologica *a parte subiecti* della *Begriffsbildung* scientifico-storica. Questo significa che la relazione a valore che si determina nella conoscenza storica è influenzata da una valutazione di cui spesso già il mero rendersi disponibile del materiale, prima ancora della sua peculiare significatività, è impregnata. Il materiale delle scienze storiche è cioè già strutturato da processi di valutazione; esso è materiale già plasmato, è dal punto di vista della scienza un *semilavorato* e non un mero *continuum* eterogeneo⁵⁶.

⁵⁶ Ho mostrato altrove che, anche partendo dalla metodologia rickertiana, si giunge al medesimo riconoscimento di una valorialità costitutiva del materiale storico: cfr. G. Morrone, *La determinazione materiale del metodo nelle Grenzen di Rickert*, in *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, Quaderni dell'Archivio di storia della cultura, n. 6, Liguori, Napoli, 2015, pp. 115-126. Il medesimo problema o la medesima esigenza è espressa anche nella filosofia del diritto di Lask: cfr. E. Lask, *Rechtsphilosophie*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Herrigel, 3 Bände, Mohr, Tübingen, 1923, Bd. 1., pp. 275-331, p. 309; tr. it. *Filosofia giuridica*, a cura di A. Carrino in *Metodologia della scienza giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1989, p. 36. Ma è Dilthey, in una formulazione breve ed efficace della *Einleitung*, che esprime nella maniera più felice la questione della determinazione materiale dell'oggetto storico mediante l'interesse e la memoria: «Il materiale di queste scienze [dello spirito] è costituito dall'effettualità storico sociale nella misura in cui essa si è conservata come notizia storica nella coscienza dell'umanità, nella misura in cui è stata resa accessibile alla scienza come notizia sociale estendentesi allo stato presente. Per quanto questo materiale sia smisurato, la sua incompletezza è tuttavia evidente. Interessi che non corrispondono in alcun modo al bisogno della scienza, condizioni del tramandamento che non stanno in nessuna relazione con questo bisogno hanno determinato il patrimonio della notizia storica. Dal tempo in cui, raccolti intorno al fuoco del bivacco compagni di tribù e di armi narravano le gesta dei loro eroi e dell'origine divina della loro tribù, è stato il forte interesse di chi vi ha partecipato a far risaltare e serbare fatti dall'oscuro flusso della vita umana abituale. L'interesse di un tempo più tardo e la coincidenza storica hanno deciso che cosa di questi fatti dovesse giungere a noi. La storiografia, come un'arte libera della presentazione, riassume una singola parte di questo intero smisurato che da un qualsiasi punto di vista appaia degno di interesse» (W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., pp. 24-25; tr. it. cit., pp. 45-47). Forse vale la

Windelband giunge a posizioni che si avvicinano molto a queste conclusioni, ma lo fa dopo avere ribadito i fondamenti della metodologia neokantiana della storia⁵⁷, sostenendo l'articolazione formale e non materiale fra scienza della natura e scienze storiche, e riconducendo i principi della sintesi selettiva operata dalla conoscenza storica ai valori universali dell'umanità⁵⁸. Egli parla di «memoria del genere» come di quella «tradizione vivente» che «appartiene ai momenti concettuali della storia»: essa

ha una sua accidentalità e imprevedibilità e una sua unilateralità e incompiutezza. Se dalla memoria vengono espunti significativi momenti dell'accadere, da ciò può essere cagionato nella immagine della memoria un totale differimento delle relazioni effettive. In ciò sta un'inconfondibile dipendenza della tradizione dal risultato [*Erfolg*]. Questa si trova dove singoli popoli lottano l'uno contro l'altro, in primo luogo nel fatto che il vincitore suole scrivere la storia [*Geschichte*]. Che cosa questo possa significare lo renderemmo più chiaro possibile se noi Tedeschi ci chiedessimo nel presente quanto credito avremmo un giorno nella storia se la storia di questa guerra mondiale fosse scritta dagli inglesi. 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 storici⁵⁹.

Il che significa che la tradizione, intesa come memoria del genere, si definisce in base alla selezione postuma operata dagli attori storici in virtù del loro interesse. Essa è cioè uno sguardo retrospettivo, una rammemorazione selettiva appunto, attuata a partire dal punto di vista del risultato al quale l'accadere rammemorato ha condotto. Il risultato va inteso non solo nel senso dell'effetto di un determinato accadere, ma in quello dell'effettuazione di una possibilità fra le tante contenute nel decorso reale dei fatti, nel senso della effettuazione della

pena ricordare che il tema della realtà culturale rappresenta un problema sempre aperto per il neokantismo del Baden, in quanto configura una dimensione di convergenza fra valore e realtà. Una convergenza che confligge con i presupposti filosofici di questa scuola fondati sulla separazione fra valore e realtà.

⁵⁷ Cfr. GP, pp. 43-50; tr. it. cit., pp. 77-85. Sono tesi esposte anche in W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in *Präludien*, Bd. 2, pp. 136-160; tr. it. *Storia e scienza della natura*, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino, 1977, pp. 313-332.

⁵⁸ «L'oggetto storico [...] diviene universalmente valido solo per il fatto che il principio di valore, secondo il quale viene scelto, è di carattere universalmente valido. Così giungiamo agli interessi del genere compreso concettualmente nel suo sviluppo in quanto punti di vista di valore, che conferiscono il carattere universalmente valido dell'oggettività storica agli avvenimenti selezionati rispetto ad essi. Il particolare non è ricco di valore storicamente per subordinazione a una legge o a un tipo, piuttosto per inserimento in un intero pregno di significato come membro di questo intero. Questo vale gradualmente fino a divenire importante per l'intera specie, ed esso viene reso possibile per gli ordinamenti e le configurazioni d'insieme della vita umana e per il significato che gli individui hanno perciò con i loro particolari fatti e destini. Il riferimento a valore del pensiero individualizzante della storia [*Historie*] riguarda dunque gli individui non semplicemente in sé, piuttosto nel loro significato per unità più alte e infine per l'intero dell'umanità. Solo in questo la storia [*Geschichte*] è storia umana» (GP, p. 49; tr. it. cit., pp. 83-84).

⁵⁹ GP, p. 51; tr. it. cit., p. 86. Traduzione leggermente modificata.

mera realtà dell'agire, della prevalenza e del successo di una possibilità sulle altre. La tradizione diviene tale solo nell'atto della sua rammemorazione o considerazione retrospettiva che si dà dal punto di vista di questa compiuta effettuazione dei risultati, i quali nel decorrere dell'agire erano ancora fluide possibilità accanto alle altre. Il principio secondo il quale "il vincitore suole scrivere la storia" è solo una declinazione bellica e una semplificazione di questa circostanza fondamentale e la sua riconduzione al principio della contemporaneità della storia, all'inevitabile radicamento nel presente della considerazione storica. Ma qui è in gioco qualcosa di più complesso e che non riguarda unicamente la conoscenza storica, ma anche la costituzione stessa del suo materiale, dell'oggetto storico reale. Vi è cioè un'autostrutturazione della materia storica nella tradizione che si determina in base a se stessa, nel senso che l'effettuazione dell'accadere diventa elemento sintetico-selettivo, diventa autosignificazione dell'accaduto. La tradizione si presenta come senso oggettivato all'indagine dello storico, il quale su tale materiale che è già significante opera le sue ulteriori selezioni e significazioni inerenti all'ambito del conoscere.

Il senso dell'agire che si deposita nella tradizione si determina solo a partire dalla sua effettuazione, mentre l'aspetto della originaria intenzione che lo muove tende generalmente a cadere nell'oblio e ad essere sommerso dalla potenza sovrastante della mediazione. Solo l'interpretazione storica mediante il comprendere può riscoprire quell'intenzione sommersa e risignificare il passato, e decostruire la tradizione, individuando nelle possibilità non effettuate in esso contenute vie ancora da percorrere. E proprio nella ripossibilizzazione della storia effettuata possiamo individuare il compito della conoscenza storica e l'autentica vocazione delle *Kulturwissenschaften*.

Gli accenni che nella *Kriegsvorlesung* si trovano a questi problemi restano accenni, insufficienti ai fini di un'adeguata determinazione del problema.

4. Concetto e idea di umanità

Ed ora veniamo al secondo modo in cui Windelband declina il tema dell'umanità. Egli afferma che l'umanità, come oggetto privilegiato della filosofia della storia, deve essere intesa come un'«unità reale [*reale Einheit*]». E ciò non nel senso di un concetto di genere al quale si attribuisce realtà, secondo il realismo concettuale del Medioevo, ma piuttosto nel senso di un «genere concreto»⁶⁰.

Prima di chiarire questa importante distinzione conviene seguire brevemente il discorso della *Kriegsvorlesung*. Il concetto di unità dell'umanità può essere declinato in direzioni molteplici. Esso va inteso in primo luogo in senso biologico come specie *homo sapiens* e risulta dunque connesso con il problema classico della filosofia della storia relativo all'«unità dell'origine dell'umanità»⁶¹. Un problema che Windelband ritiene non ammissibile dal punto di vista della scienza storica: «fin dove arriva la memoria umana, che è da controllare scientificamente, noi troviamo l'umanità divisa non solo in razze, piuttosto in singoli

⁶⁰ GP, pp. 52-53; tr. it. cit., p. 89. Traduzione modificata.

⁶¹ GP, p. 53; tr. it. cit., p. 89.

popoli che l'uno rispetto all'altro sono assolutamente nemici ed estranei e non sanno, né vogliono sapere nulla della loro unità»⁶². Il genere umano, nelle sue origini storiche, si dà nella «molteplicità» e nella «frammentazione»⁶³. La storia «ci mostra la dispersione, l'opposizione, la lotta. L'idea, oggi molto comune, dell'unità del genere umano, della sua solidarietà, del suo comune sviluppo, è essa stessa un prodotto della storia, e precisamente un prodotto così essenziale, che possiamo vedervi il senso più profondo dello sviluppo storico»⁶⁴.

Windelband non esita ad accostare siffatta autocostruzione storica dell'umanità alla formazione della personalità individuale tramite l'esperienza, ma anche alla «*Selbsterzeugung*» che per Fichte è il momento fondativo dell'Io⁶⁵. Ma questo accostamento non è meramente analogico. Vi è un rapporto strutturale fra autoprodotto personalitario – intesa come autocoscienza e libertà – e il processo dell'umanità, e proprio nell'ambito di questo rapporto è per Windelband possibile ricostruire un senso della storia universale. Egli declina tale rapporto in termini, nonostante tutto, kantiani quando sostiene che, nell'indicare il peccato originale come inizio della storia, Kant intende che «l'emancipazione degli individui è l'essenza della storia umana», concepita come «atto sempre nuovo della personalità»⁶⁶. E, infatti, «ogni progresso» è «un rinnegare ciò che è ritenuto valido [*Abfall von dem bisher Geltenden*], un rinnegare che nella lotta e tramite il sacrificio modifica la coscienza e la vita complessiva. [...] Solo mediante l'iniziativa delle persone lo sviluppo della coscienza complessiva [*Gesamtbewusstsein*] scaturisce dalla sua oscura, confusa e inconscia disposizione [*Anlage*] nella chiara e libera formazione dello spirito. È questo alla fine il senso complessivo della storia dell'umanità»⁶⁷.

Qui è ribadito quel legame fra l'impegno personale e il risultato complessivo del genere, fra individuo e totalità, già espresso in maniera «esemplare» da Hegel, il quale, secondo Windelband, ha chiarito definitivamente la stretta relazione che intercorre fra le passioni, la volontà dei singoli e gli scopi dell'intero⁶⁸. L'«impronta personale dello sviluppo storico» non significa «arbitrio degli individui», ma affermazione di ciò che nell'agire individuale contribuisce a determinare il contenuto di valore della «vita complessiva»⁶⁹. «L'ambito di ciò che è storicamente significativo non è costituito da oscure singolarità, ma piuttosto dagli atti [*Leistungen*] della personalità, mediante i quali essa porta a compimento in se stessa l'impulso [*Drang*] della coscienza complessiva»⁷⁰. E ciò accade in maniera tanto più compiuta quanto più essa riesce ad «annientare in se stessa il momento puramente individuale [*bloß individuelle Moment*], in cui consiste la sua

⁶² GP, p. 54; tr. it. cit., p. 91. Si veda anche W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 347.

⁶³ Ivi, p. 348.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, pp. 339, 348; GP, p. 59; tr. it. cit., p. 96.

⁶⁶ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 341.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 344.

⁶⁹ Ivi, p. 345.

⁷⁰ Ivi, p. 435.

disposizione [*Veranlagung*] naturale»⁷¹. «In tal modo tutta la tensione fra la personalità e l'intero [*Gesamtbeit*] giunge al risultato dialettico per cui ciò che di più nobile e pieno di valore il singolo può conquistare ha in sé qualcosa di impersonale [*Unpersönliches*] e di sovraperpersonale [*Ueberpersönliches*]]»⁷².

È chiarito così “dialetticamente” il rapporto fra individuo e totalità, fra personalità singola e umanità e l'esito – nonostante le premesse kantiane – non va molto lontano dall'hegeliano concetto di spirito inteso come il noi che è io e l'io che è un noi.

Questa traiettoria neohegeliana del kantismo di Windelband è l'impronta più caratteristica della sua *Kulturphilosophie* che va definendosi nel primo decennio del Novecento. Le esigenze che emergono in queste formulazioni sono quelle tipiche della filosofia della cultura neokantiana. Da un lato garantire la significatività dell'individuale nelle sue manifestazioni storiche; dall'altro lato localizzare tale significatività nell'elemento universale e sovraindividuale. L'individuale è cioè significativo non in virtù di se stesso ma nonostante se stesso. Lo è solo in virtù di un lato del suo essere che lo pone in relazione a qualcosa di altro da sé, a qualcosa di sovraperpersonale. Quindi la significatività dell'individuo si riduce alla significatività di un portatore di elementi di valore sovraperpersonale. Il momento del valore, di ciò che è significativo trova nell'individuo solo una sua occasionale manifestazione. Ma qui manifestazione non può essere intesa nel senso di realizzazione, ma piuttosto in quello di “evocazione”, di rimando, di contributo al compito infinito contenuto nell'idea di valore⁷³. Il *bloß individuelle Moment* non può scrollarsi di dosso il marchio dell'accidentalità, dell'assenza di valore e di senso, di mera exteriorità che lo caratterizza nell'ambito del razionalismo occidentale, del quale Kant partecipa, nonostante tutto, con pieno diritto⁷⁴. La sua redenzione imperfetta e incompiuta, la sua razionalizzazione e validazione inconcludibile sono affidate ad un oscuro, misterioso rapporto con la forma valida non tematizzato e non tematizzabile fino in fondo. Un rapporto che riesce a erodere l'estraneità fondativa fra valore e realtà.

La conciliazione dialettica fra universalismo e particolarismo avviene dunque solo considerando l'individuo significativo non in base a se stesso ma in base a ciò che esso ha di non individuale. Il momento del valore resta stabil-

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Il § 22 della *Einleitung* è significativamente intitolato *Wert und Wirklichkeit*. In esso – pur ribadendo che «dovere e essere, valore e realtà devono essere diversi» (ivi, p. 431) – Windelband afferma: «Il mondo dei valori e il mondo della realtà, il regno del dovere [*Sollen*] e della necessità [*Müssen*] non sono estranei: essi si riferiscono dappertutto l'uno all'altro [...]. La realtà è percorsa da una frattura: accanto ai valori che in essa si realizzano vi è in essa la potenza oscura di ciò che è indifferente o ostile al valore [*eine dunkle Macht des Wertgleichgültigen und des Wertwiderigen*]]» (ivi, p. 433). Inoltre – scriveva Windelband – «Se valore e realtà coincidessero non ci sarebbe nessuna volontà e nessuna storia; infatti in tal caso tutto persisterebbe in un'eterna compiutezza. Il senso intimo della *temporalità* è la differenza insuperabile fra ciò che è e ciò che deve essere» (ivi, p. 434).

⁷⁴ Cfr. E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Mohr, Tübingen, 1902; poi in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 1, pp. 3-273, pp. 13-14.

mente radicato nell'universale della forma valida e il suo rapporto con l'individuale, rimane oscuro, nonostante la descrizione che la dialettica può darne.

Questo modo di impostare i rapporti fra individuo e totalità è il medesimo che consente di chiarire, dal punto di vista *geschichtsphilosophisch*, la relazione fra personalità singola e umanità. Windelband è convinto che una determinazione del concetto di umanità non possa essere ottenuta in ambito antropologico o mediante i contributi pur preziosi della *Völkerpsychologie*. Nella *Kriegsvorlesung* egli parla dell'umanità in questi termini:

Si deve dire che la vita umana che si estende nel tempo e nello spazio sui pianeti e nei secoli deve significare un tutto unitario non semplicemente nel senso logico di una subordinazione a un concetto di genere zoologico, piuttosto in quello di una realtà ricca di valore. Ma in questo senso l'umanità non è data come realtà concettuale [*begriffliche Realität*], bensì, nel senso kantiano della parola, è assegnata come compito in quanto idea [*als Idee aufgegeben*]⁷⁵.

Qui si ripropone l'antitesi fra realtà data (*gegeben*) e idea assegnata come compito (*aufgegeben*) che è già costatabile nei saggi *kulturphilosophisch* del decennio precedente⁷⁶. Umanità non indica un mero significato concettuale, ma una *werthafte Realität*, una realtà ricca di valore che, in quanto tale, non è mai *gegeben* ma *aufgegeben*, non è mai data ma assegnata come compito. Essa – sostiene Windelband – è idea nel senso kantiano di «un principio euristico, che oggettivamente contiene un compito che non può mai essere risolto»⁷⁷.

L'umanità come unità vivente [*Lebenseinheit*] in cui si sviluppa un razionale senso unitario, non è mai data di fatto, ma sempre solo assegnata come compito, ma con una necessità ineludibile. La storia è dunque il processo in cui viene realizzato questo compito in misura mutevole, forse gradualmente crescente nel complesso. Non-storico nell'uomo è quell'accadere dal quale la datità naturale della comunità biologica del genere deve essere elevata ad una vivente unità razionale. Chiamiamo storico tutto ciò che contribuisce a questo risultato o anche soltanto è in connessione a ciò, anche se questo fine spinge a metterlo in questione⁷⁸.

Qui siamo di fronte ad una declinazione emanatico-vitalistica della idealità kantiana, di cui va chiarito il profilo teorico. Certo è che la distinzione dalla quale Windelband era partito per mettere a fuoco la propria idea di umanità – quella fra umanità come *concetto di genere* e come *genere concreto* – ha senza dubbio in Kant stesso la sua origine storica. Ma a Kant è in ultima istanza imputabile anche l'ambigua commistione fra il momento regolativo dell'idea di umanità e il momento reale del suo progressivo farsi in quanto totalità concreta.

⁷⁵ GP, p. 56; tr. it. cit., p. 93. Traduzione leggermente modificata.

⁷⁶ Cfr. W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910), in *Präludien*, Bd. 1, pp. 273-289, p. 287.

⁷⁷ GP, p. 57; tr. it. cit., p. 93.

⁷⁸ GP, p. 57; tr. it. cit. p. 93. Traduzione leggermente modificata.

Bisognerebbe qui riprendere le fila di un antico problema radicato nel pensiero storico kantiano e nelle sue ambiguità. Nello scritto *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* Kant aveva affermato che «nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla Terra) quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo»⁷⁹. Nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* Herder aveva pesantemente attaccato questa impostazione, accusandola di «averroismo» e di astrattezza, ritenendo impossibile attribuire al concetto astratto del genere umano quelle perfezioni a cui il singolo anelerebbe nel processo storico⁸⁰.

Nella recensione che Kant appronterà alle prime due parti delle *Ideen* herderiane non mancò di replicare a Herder nei seguenti termini:

Certo, chi dicesse che nessun singolo cavallo ha corna, ma il genere dei cavalli è cornuto, direbbe una triviale assurdità. Infatti genere non significa altro che carattere nel quale tutti gli individui devono concordare tra loro. Se però genere umano significa la *totalità* di una serie procedente all'infinito (all'indefinito) di generazioni (e questo ne è infatti il senso abituale), e si assume che questa serie si avvicini incessantemente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non c'è alcuna contraddizione nel sostenere che tale serie sia in ogni sua parte asintotica rispetto a questa linea, e tuttavia nel suo insieme si unisca ad essa; in altre parole, che nessun membro di tutte le generazioni della stirpe umana, ma solo il genere, raggiunga pienamente la sua destinazione. Il matematico può dare di ciò la dimostrazione; il filosofo direbbe invece: la destinazione della stirpe umana nella sua totalità è un incessante progredire, e il suo compimento è una semplice idea, ma un'idea da ogni punto di vista utilissima per la meta verso cui dobbiamo orientare i nostri sforzi conformemente al disegno della provvidenza⁸¹.

⁷⁹ I. Kant, *Idee per zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in AA VIII, pp. 15-31, p. 18; tr. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 29-44, p. 31.

⁸⁰ «C'è un'educazione del genere umano, proprio perché ogni uomo diventa uomo soltanto con l'educazione e l'intero genere umano vive soltanto in questa catena di individui. Certo se qualcuno dicesse che non viene educato l'uomo singolo, ma il genere umano, userebbe un linguaggio per me incomprensibile, perché genere e specie sono soltanto concetti generali, salvo in quanto esistono in esseri singoli. E anche se io attribuissi a questo concetto universale tutte le perfezioni dell'Umanità, della civiltà e dei lumi più elevati, che si possono attribuire a un concetto ideale avrei detto della vera storia del nostro genere tanto quanto se io parlassi dell'animalità, della pietrinità, della metallità in genere, e le adorassi con gli attributi più splendidi, ma destinati a contraddirsi reciprocamente nei singoli individui. La nostra filosofia della storia non deve incamminarsi sulla via di questa filosofia averroistica secondo cui l'intero genere umano possiede soltanto un'unica anima e in realtà un'anima molto bassa, che si comunica solo in parte all'uomo singolo» (J.-G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-91, hrsg. von H. Stolpe, 2 Bände, Aufbau-Verl., Berlin und Weimar, 1965, Bd. 1, pp. 334-335; tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna, 1971, pp. 213-214).

⁸¹ I. Kant, *Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), in AA VIII, pp. 45-66, p. 65; tr. it. *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità, Parti I e II* (1785), in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 53-75, p. 72.

Kant qui sostiene di utilizzare il termine genere nel senso della *totalità concreta*, in riferimento alla quale gli individui sono membri e parti, e non nel senso del *concetto di genere*, in riferimento al quale gli individui sono meri esemplari. Il punto determinante è che siffatta totalità non è, per così dire, “presso di sé”, ma è piuttosto unicamente nel processo della propria “destinazione”; è cioè propriamente termine ideale del processo infinito di realizzazione storica della moralità. L’umanità non è semplicemente l’insieme degli uomini che vivono sulla terra, ma piuttosto la serie infinita delle generazioni che hanno lavorato e che lavoreranno alla realizzazione della moralità, al raggiungimento della destinazione del genere umano.

Sul piano *geschichtsphilosophisch* l’esigenza kantiana sottesa a siffatta formulazione è quella di garantire un termine ideale al processo storico. La filosofia della storia diventa così una teleologia morale⁸², mentre la questione circa il senso della storia universale finisce col coincidere con quella circa il progresso morale dell’umanità⁸³. È altrettanto chiaro che la filosofia della storia non intende essere una scienza, che Kant non intende sostituirla all’indagine empirica dei fatti storici e che l’ideale non può mai essere oggetto di conoscenza. L’idea di umanità ha un significato regolativo che sorregge l’uomo singolo nel suo cammino storico e lo invita a fare un corretto uso, un uso morale della propria libertà, vincendo la tendenza al male propria della natura umana.

Ma l’aspetto problematico del passo kantiano citato è l’accostamento fra idea e totalità concreta, fra idealità della destinazione morale e realtà, non nel senso della compiuta effettualità, ma piuttosto della inconchiudibile, progressiva effettualizzazione della totalità. La costitutiva apertura di possibilità del reale è garantita dall’inconchiudibilità della sua effettuazione in quanto totalità. E tuttavia è il suo stesso farsi, il procedere incostante e incerto della storia, lo «scenario indistinto della vita» a rinvenire nell’idea regolativa dell’umanità il principio del raccoglimento dalla dispersione ontica, il principio della totalizzazione, che rimane tuttavia sempre al di là dell’effettività⁸⁴. Questo suo essere al di là dell’effettuale non è separatezza, ma designa piuttosto la peculiarità di un legame, che per la sua stessa natura – la natura della morale kantiana – deve abitare nel momento della sperequazione fondativa del lavoro morale fra comando, sforzo e realizzazione. Non è separatezza perché, pur nella sperequazione fra realtà ed effettualizzazione della totalità, è nella totalizzazione stessa che la totalità morale trova la sua autentica verità.

⁸² F. Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte*, in «Kantstudien», 7, 1902, pp. 1-22, p. 8.

⁸³ Ivi, p. 14.

⁸⁴ Cfr. F. Tessitore, *A partire da Dilthey: trittico anti-hegeliano: Weber, Meinecke, Rosenzweig*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali e Politiche, Memorie, serie IX, vol. XXXI, fascicolo 2 (Scienze e Lettere, Roma, 2013), pp. 27-392, pp. 67-68: «Il processo che mira alla *Realität* e che però raggiunge solo la *Wirklichkeit* (la realtà effettuale), ovvero cerca di conseguire la *Realität* attraverso una serie di *Wirklichkeiten*. Ciò significa che la vita non è (perché non può essere) l’assoluto come realtà data da scoprire nella sua totalità, bensì totalizzazione che non può far senza (se lo facesse negherebbe se stessa) delle possibilità di conseguire l’identificazione tra *Realität* e *Wirklichkeit* pur non raggiungibile mai, al contrario fondando persino una perenne sperequazione che è la condizione di un costante processo».

La difettività costitutiva del reale è dunque l'anima del suo svolgimento e il pungolo del suo tendere verso l'ideale, il quale non è altro che l'inconcludibile processo della sua piena effettuazione. Tale piena effettuazione non è completamente al di là del processo reale, ma ne costituisce la struttura profonda, ne indica la direzione. Il processo reale è sempre e costantemente parte dell'intero inconcludibile e tuttavia idealmente presente dell'umanità. Solo a partire da questo intero, sempre al di là ma idealmente già da sempre immanente al lavoro morale dell'umano, è possibile cogliere il senso della storia, il senso dell'uomo singolo. Se è solo nel genere e mai nell'individuo che le disposizioni della ragione trovano piena realizzazione, è pur vero che il singolo resta una parte insostituibile della totalità valoriale dell'umanità e, in quanto parte, reca in sé un momento di valore che gli pertiene in quanto singolo e non in quanto esemplare di un'astratta generalità valoriale.

È lecito a questo punto chiedersi quanto in siffatta idea di umanità, intesa come effettualizzazione inconcludibile della ragione per opera del lavoro umano della cultura, rappresenti un'ipostasi e una riduzione emanatica dell'idealità kantiana⁸⁵. È lecito chiedersi se la mera inconcludibilità dell'effettualizzazione storica configuri un antidoto efficace contro l'emanatismo, sia pure contro un emanatismo della processualità e dello sviluppo, che rinuncia a cogliere la realtà come piena effettualizzazione della ragione e si accontenta di riconoscere nella direzione che questa prescrive allo sviluppo storico, il regno della validità non essente. La dinamizzazione della totalità valoriale non intacca la stabile e permanente direzione del suo svolgimento, la quale rappresenta il vero contenuto di valore della storia.

5. L'umanità come totalità valoriale

Qui non si tratta di ricostruire la complessa genesi di questi pensieri nell'ambito del sistema kantiano, né di tracciarne le molteplici traiettorie di sviluppo che essi conosceranno nel corso del secolo XIX sia nell'ambito della *Geschichtsphilosophie* idealistica che dello *Historismus*. È però necessario segnalare come la struttura logica del concetto di umanità appena illustrato rinvii a una distinzione metodologicamente essenziale per lo statuto logico delle scienze storiche. Si tratta della distinzione fra concetto di genere e quello d'intero, e dunque dell'eterogeneità logica della relazione fra il genere e il suo esemplare, da un lato, e fra l'intero e la sua parte, dall'altro.

Già nel 1863 Moritz Lazarus si era soffermato sulle differenze logico-strutturali degli oggetti della storia e della scienza della natura⁸⁶. Windelband

⁸⁵ Di «ipostatizzazione delle idee» Windelband aveva parlato in riferimento alla filosofia hegeliana: cfr. W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, cit., p. 287.

⁸⁶ Cfr. M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, Eine am 14. November 1863 gehaltene Rectortasrede – in erweiterter Bearbeitung, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», III, 1865, zweiter unveränderter Abdruck, Dümmers, Berlin, 1872; tr. it. *Sulle idee nella storia*, a cura di A. Meschiari, in «Archivio di storia della cultura», X, 1997, pp. 485-562: siffatte differenze riguardano, secondo Lazarus, in particolare le diverse modalità di relazione che sussistono fra il generale e il particolare nei due distinti contesti conoscitivi della scienza

riprenderà le sue indicazioni nel celebre discorso rettorale del 1894 su *Storia e*

della natura e della storia. Nel primo caso il particolare interessa solo come caso singolo, come esemplare di un concetto universale di legge. Nel secondo invece il particolare, l'evento singolo è il vero oggetto dell'interesse storico; senonché siffatto interesse non si orienta mai alla singolarità dell'evento in quanto tale ma si rivolge sempre all'evento inserito in una connessione generale, o in una totalità (la personalità, l'epoca, un fenomeno storico come il Rinascimento o il capitalismo) che esso aspira a conoscere. Si determinano dunque due modalità, apparentemente analoghe e spesso confuse, del rapporto fra particolare e universale nella scienza della natura e nella storia: il rapporto fra il caso singolo di realizzazione della legge o esemplare della legge e la legge stessa nella scienza della natura; e il rapporto fra evento singolo e la totalità nella quale questo è inserito come parte nella storia. Si tratta di due rapporti radicalmente eterogenei sul piano logico e Lazarus lo ribadisce con forza: «La storia ha a che fare con la sintesi [*Zusammenfassung*] in una totalità [*Gesamtheit*], in un tutto, ma non con l'universale. Il motivo della confusione sta principalmente nel fatto che entrambe si contrappongono all'individuale e al singolare, a cui la storia si indirizza altrettanto poco della scienza. Là, però, l'antitesi al singolare è la totalità o il tutto, qui l'universale. La scienza lavora con concetti logicamente universali, la storia con condensazioni e supplenze; certo anche in queste un molteplice viene sintetizzato e pensato come unità, ma il contenuto concreto deve rimanervi conservato come questo particolare. Il concetto universale in senso logico sorge per astrazione e induzione dal singolare, il concetto storico per concrezione dal singolare. La scienza considera il singolare soltanto come un esemplare, solo in quanto esso contiene e rappresenta l'universale; la storia considera il singolare nella misura in cui esso, come *parte* della totalità, contribuisce alla sua immagine complessiva; quello ripete soltanto il contenuto dell'universale, questo *arricchisce* il contenuto del tutto. Per la scienza non è il singolo *factum*, e nemmeno la *somma dei facta*, ma la legge che – non importa quanto spesso – si esprime in ciascun *factum*, ciò su cui si fonda il suo interesse; l'obiettivo della ricerca è per la storia ogni singolo *factum* e la totalità di essi. La storia non ha mai a che fare con imprese, avvenimenti, azioni e persone in generale, ma sempre con *queste* determinate persone, ecc.; alla scienza, invece, questa determinatezza è del tutto indifferente, essa si interessa soltanto a ciò che per essa è universale, vale a dire che è presente allo stesso modo in tutti gli uguali. In breve dunque: qui astrazione logica, là condensazione psicologica; qui concetti universali, là concreta rappresentazione condensata (se non addirittura individuale); qui il singolare come astratto esemplare, là il singolare come individualità concreta; qui la legge universale, là il processo individuale costituiscono il compito della ricerca» (ivi, pp. 21-22; tr. it. cit., pp. 502-503). In questo passo di Lazarus troviamo espressa in maniera molto chiara non solo la distinzione logica fra totalità reale e generale astratto, ma anche dei diversi procedimenti di pensiero volti a costituirli. L'universale scientifico-naturale si determina in forza dell'astrazione, selezionando dal contenuto intuitivo individuale della realtà ciò che si ripete, ciò che è ricorrente, ciò che costituisce una regolarità. La storia, invece, non ha a che fare con siffatti concetti universali di legge ma con *Verdichtungen* e *Vertretungen*, con *condensazioni* e *supplenze*. Le prime sono concentrazioni di materiale rappresentativo volto a creare sintesi del contenuto storico interessante. Le seconde sono invece rappresentazioni che suppliscono intere masse rappresentative, dal cui peso la coscienza viene esonerata, senza tuttavia essere privata della loro disponibilità per le esigenze del processo psichico. Per i concetti lazarusiani di *Verdichtung* e *Vertretung* si veda M. Lazarus, *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», Zweiter Band, 1862, pp. 54-62, p. 54; tr. it. a cura di A. Meschiari, *Condensazione del pensiero nella storia*, in M. Lazarus, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura*, Scritti, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli, 2008, pp. 77-85, p. 77. E ancora nella *Rektoratsrede*: M. Lazarus, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, cit., pp. 18-19; tr. it. cit., pp. 499-500. Si veda inoltre A. Meschiari, *Moritz Lazarus. La storia e le forme*, in «Archivio di storia della cultura», X, 1997, pp. 457-475, pp. 459-460, e pp. 467-468, il quale tematizza il rapporto del concetto di *Vertretung* con la *Entlastung* di Richard Avenarius e soprattutto di Arnold Gehlen. Meschiari ricorda inoltre l'utilizzazione da parte di Sigmund Freud del concetto di *Verdichtung*.

scienza della natura, nel quale egli individuerà un'articolazione «puramente metodologica delle scienze empiriche», basata sul «carattere formale dei loro fini conoscitivi». Vi sono scienze che cercano «leggi generali», e scienze che cercano «fatti storici particolari», «scienze di leggi» e «scienze di avvenimenti», scienze *nomotetiche* e scienze *idiografiche*⁸⁷. Per la scienza della natura allora il particolare «non possiede mai, in quanto tale, valore scientifico; esso gli serve solo in quanto si ritiene giustificato a considerarlo come un tipo, come un caso specifico di un concetto di genere», mentre la scienza storica ha «il compito di far rivivere una formazione del passato nella sua intera configurazione individuale, rendendola idealmente presente»⁸⁸.

Bisogna prestare attenzione al fatto che la distinzione metodologica fra pensiero nomotetico e pensiero idiografico e dunque le diverse determinazioni dell'interesse scientifico si traducono in una differente strutturazione degli oggetti della conoscenza. Nel caso delle scienze della natura essi sono generalità astratte, concetti di genere, ai quali sono ricondotte, in quanto casi singoli ed esemplari, le configurazioni individuali della realtà, reciprocamente legate da un loro tratto comune. Nel caso delle scienze storiche, invece, le configurazioni individuali sono avvicinate per via intuitiva e vengono sempre integrate in totalità intuitive complesse. La generalità di siffatte totalità non è quella del concetto di genere scientifico-naturale ma quella dell'intero che comprende le parti, ma che non smette di essere esso stesso individuale⁸⁹.

Sarà Rickert, com'è noto, ad insistere sulle insufficienze logiche del concetto windelbandiano di sapere idiografico e a formulare in termini logicamente stringenti una teoria del concetto storico e della *Begriffsbildung* storica, la quale si determina in virtù della *Wertbeziehung*, della relazione a valore. Ma già nella *Rektoratsrede* windelbandiana il concetto di scienza ideografica si regge solo sul presupposto per cui «ogni interesse e ogni valutazione, ogni determinazione di valore dell'uomo si riferiscono al singolo e a ciò che è singolare» e che solo «nella singolarità e nell'incomparabilità dell'oggetto si radicano tutti i nostri sentimenti di valore»⁹⁰. Questo significa che il valore si dà solo nelle forme storico-individuali nelle quali, in maniera sempre parziale e imperfetta, si manifesta come un orizzonte di significatività. È questo orizzonte di significatività che

⁸⁷ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 145; tr. it. cit., p. 320.

⁸⁸ Ivi, p. 150; tr. it. cit., pp. 323-324.

⁸⁹ Cfr. W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, in *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von A. Ruge, Erster Band, *Logik*, Mohr, Tübingen, 1912, pp. 1-60, p. 45, tr. it., *I principi della logica*, a cura di B. A. Sesta, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di A. Ruge, Sandron, Palermo, 1914, pp. 1-58, pp. 43-44: «Per il pensiero scientifico-naturale – scrive Windelband – il generale è il concetto *astratto* o la legge, che determina il particolare nel suo essere e divenire: per esso il particolare è spiegato, quando è conosciuto come caso speciale del generale. L'indagine della scienza della cultura invece tien fermo alla categoria del *generale concreto* [*des konkret Allgemeinen*] escogitata da Hegel, per cui il generale nella sua unità vivente si differenzia nel particolare; qui il singolo è compreso nella misura in cui è conosciuto come parte integrante e necessaria di una totalità dotata di senso [*sinnvollen Gesamtheit*].»

⁹⁰ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 155; tr. it. cit., pp. 327-328.

apre la possibilità del conoscere storico inteso come conoscenza del senso e del valore che si manifestano progressivamente nell'individuale.

Ciò consente di effettuare un passaggio dalla struttura dei concetti delle scienze alla struttura degli oggetti reali, un passaggio nel quale il momento del valore si rivela come momento qualificante. Alla distinzione formale fra nomotetico e idiografico corrisponde la distinzione fra oggetti privi di valore e oggetti dotati di valore. Questo significa che vi è una corrispondenza fra la distinzione formale e quella oggettiva: l'ambito oggettivo di ciò che è privo di valore si può *spiegare* solo nomoteticamente, ovvero riconducendo ogni particolare nell'ambito di relazioni generali di conformità a legge; l'ambito oggettivo di ciò che è dotato di valore si può invece *comprendere* solo idiograficamente, come ciò che è parte in sé dotata di valore di una totalità valoriale organicamente composta dai suoi membri individuali, e tuttavia eccedente rispetto ad una mera composizione meccanica di parti.

L'individuale dotato di valore non può essere ricondotto nel processo della conoscenza all'esemplare di un concetto di genere, senza che in tal modo non vada perduto il suo valore. La conoscenza nomotetica considera valide e dotate di senso solo le relazioni legali, mentre considera il particolare solo in quanto esemplare, in sé privo di senso, di tale legalità. La conoscenza storica, invece, vuole comprendere oggetti storici individuali in sé validi integrandoli in totalità valoriali.

La struttura logica della conoscenza nomotetica, articolata sulla relazione fra generale e particolare, o su quella fra concetto di genere ed esemplare, corrisponde alla struttura della connessione oggettiva della realtà naturale articolata nella relazione fra la legge e il suo singolo caso. Siffatta struttura logica è adatta a spiegare i casi singoli, in sé privi di valore, riconducendoli alla legge che li determina. Essa, però non è adatta a comprendere l'accadimento singolo in sé dotato di valore; se lo coinvolgesse nella relazione genere-esemplare, come abbiamo detto, ne annullerebbe il valore.

La struttura logica della conoscenza idiografica, articolata nella relazione fra tutto e parti, corrisponde alla struttura della connessione oggettiva della realtà storica articolata nella relazione costitutiva fra individualità valoriale e totalità valoriale. In virtù di siffatta struttura è garantito sia il radicamento individuale del valore che la sua validità generale⁹¹. Questi due caratteri necessari dell'og-

⁹¹ Anche Rickert si richiama alla distinzione, già rilevata da Sigwart (cfr. C. von Sigwart, *Logik*, 2 Bände, Laupp, Freiburg, 1873-1878, Band I, p. 353) e, come abbiamo visto in ultima istanza riconducibile a Kant, fra concetto di genere [*Gattungsbegriff*] e «genere in senso concreto, cioè dalla totalità di cose che rientrano sotto un concetto di genere» (H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen und Leipzig, 1902, p. 393; tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli, 2002, p. 211). «Il termine “genere” – scrive Rickert – non solo significa “concetto generale scientifico-naturale”, ma indica anche una concreta pluralità di individui; quindi, ciò che è parte del genere concreto non può essere considerato solo come esemplare di un concetto di genere. Genere, connessione, insieme, o come altro si voglia chiamare un intero storico, sono piuttosto qualcosa di individuale e particolare, come ciascuna delle loro parti. Certamente, essi hanno un'estensione ed un contenuto maggiori di quelli dei singoli

getto storico possono essere tenuti insieme solo nella struttura tutto-parti, per la quale l'individuo non assume il significato di semplice portatore o esempio di una validità generale, ma è esso stesso valido in virtù della sua propria individualità. E tale valore è individuale non nel senso di essere relativo all'individuo, di essere cioè solo un "valore per" l'individuo, ma piuttosto perché è parte insostituibile dello svolgimento complessivo della totalità valoriale che lo comprende.

Quanto detto può bastare a delineare il contesto logico nel quale il concetto kantiano di umanità viene recepito ed inserito da Windelband e a rendere perspicua la funzione di totalità valoriale che essa assume. L'umanità non è in questo senso concetto ma idea, non generalità astratta propria della specie umana in senso zoologico, ma totalità concreta, dotata di due caratteri fondamentali. Da un lato essa è il termine ideale di realizzazione della ragione mediante il processo storico delle generazioni, un processo inconcludibile che assume tuttavia la funzione regolativa di orientamento e stimolo propria dell'idealità kantiana. Essa è d'altra parte totalità reale, la quale pur nella sua inconcludibi-

individui da cui sono composti, ma il loro concetto non è per questo più generale del concetto di questi ultimi. Ad esempio, il Rinascimento italiano è un individuo storico allo stesso modo di Machiavelli, la Scuola Romantica è un individuo storico allo stesso modo di Novalis. Perciò per indicare la parte di un intero considerata solo per ciò che ha in comune con le altre parti dello stesso intero, parleremo di *esemplare* [*Exemplar*] di un concetto di genere, invece per indicare la parte di un intero colta nella sua realtà individuale, ossia in ciò che la distingue da tutte le altre parti del genere, parleremo di *membro* [*Glied*] individuale del genere concreto. Quindi Machiavelli e Novalis non sono mai esemplare ma sempre membri. Includere un oggetto storico in una connessione storica "generale" come un suo membro, significa includere un individuo in un altro individuo di maggiore estensione. Questo processo non ha nulla a che fare con l'ordinare un oggetto, in qualità di esemplare, sotto un concetto generale. Solo chi non sa distinguere il *contenuto* generale di un concetto dalla sua *estensione* generale non è in grado di comprendere ciò (ivi, pp. 394-395; tr. it. cit., pp. 211-212). Questa distinzione logica fondamentale («fra generalità come caratteristica di un intero rispetto alle sue parti e generalità come caratteristica del contenuto di un concetto rispetto ai suoi esemplari particolari») – continua Rickert – è stata formulata per la prima volta esplicitamente da Kant nell'estetica trascendentale: «Non ci si può rappresentare se non uno spazio unico e, se si parla di molti spazi distinti, si intende soltanto parti dello stesso spazio unico e universale», oppure «i diversi tempi non sono se non parti dello stesso tempo». Lo spazio universale e il tempo universale non sono concetti generali, ma intuizioni [*Anschauungen*], e quindi sono particolari e unici. Includere una parte di spazio o un periodo di tempo in uno spazio e in un tempo più ampi, o anche nello spazio e nel tempo in generale, non significa ancora ordinare tale parte o tale periodo sotto il concetto generale di tempo. Tutto ciò prima di Kant non era chiaro, e questo ha contribuito a fissare l'abitudine di designare l'intero spazio e l'intero tempo con lo stesso nome generale di ciascuna delle loro parti, e quindi, inevitabilmente, a concepire l'intero come un concetto generale che sovrintende alle sue parti» (ivi, p. 396; tr. it. cit., p. 212). In relazione all'idea di umanità come intero e «centro storico più ampio possibile» si veda ancora ivi, pp. 723-728; tr. it. cit., pp. 382-385. Rickert si era soffermato sul problema già in H. Rickert, *Les quatre modes de l'«Universel» dans l'histoire*, in «Revue de Synthèse Historique», II, 2, n. 5, Avril 1901, pp. 121-140; tr. it. *I quattro modi del "generale" nella storia*, a cura di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 577-594. Sul saggio rickertiano si veda E. Massimilla, *Tre studi su Weber. Fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli, 2010, pp. 13 sgg. Il tema è affrontato in termini analoghi in E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, cit., pp. 245-246, p. 249. Lo studio di Lask è importante anche in riferimento alla distinzione fra *logica analitica* e *logica emanativa*: cfr. ivi, pp. 29 sgg.

lità, raccoglie e tiene insieme il momento della singolarità, conferendole quel frammento insostituibile di valore che le pertiene in quanto parte della totalità valoriale.

6. La storia come normalizzazione

Ci siamo già soffermati sulla complessità dei problemi sollevati dalla declinazione emanatico-vitalistica della idealità kantiana operata da Windelband⁹². Ma è proprio mediante questo problematico dispositivo concettuale che Windelband procede alla determinazione di ciò che è storico in senso proprio. La storia si chiarisce così come processo di realizzazione del compito contenuto nell'idea di umanità, mentre non storica è la mera datità naturale. La relazione a siffatto compito della progressiva realizzazione della "vivente unità razionale", che è una fondamentale relazione ai valori dell'umanità e alla cultura, distingue gli eventi dotati di un significato storico da quelli che ne sono privi. La storicità degli eventi è pertanto legata al compito di realizzazione dei valori della cultura, sia in quanto ausilio che in quanto ostacolo: essa è relazione al valore ma anche al disvalore⁹³.

La storia è dunque il processo di autoproduzione dell'umanità. Windelband esprime questo pensiero fondamentale affermando che lo sviluppo storico-universale ci mostra il graduale passaggio dal concetto all'idea di umanità⁹⁴. Un passaggio che egli intende come progresso dalla datità, dalla necessità naturale di un'umanità pensabile solo come un concetto biologico, all'idea di umanità pensata come compito infinito di realizzazione dei valori della cultura. Per Windelband è la filosofia kantiana che ha consentito di distinguere in maniera adeguata «sviluppo naturale e sviluppo storico», e di pensare quest'ultimo nel suo autentico significato *kulturphilosophisch*⁹⁵.

⁹² Nel solco di questa ambiguità si inserisce anche la caratterizzazione windelbandiana del popolo oscillante fra unità funzionale e totalità reale. Egli infatti ribadisce da un lato che «l'ultima unità del popolo consiste nella lingua, nella lingua come l'espressione vivente di una comunità fisiopsicologica, che presuppone una totalità del rappresentare, del sentire e del volere» e afferma che si può definire siffatta «totalità psichica» come «coscienza dell'intero o l'anima del popolo». D'altra parte egli tiene a precisare che siffatta coscienza o anima «non è una sostanza», ma unicamente un'unità funzionale». I «portatori dell'anima del popolo rimangono» infatti «gli individui». Si delinea così un «grande mistero» che la *Völkerpsychologie* non è riuscita a diradare: la psicologia parte sempre «dall'esperienza di sé propria della psicologia introspettiva per adoperare i suoi risultati nella comprensione della coscienza comune. Ma dal punto di vista genetico senza dubbio la coscienza del popolo precede quella individuale». Windelband conclude affermando che «la totalità è più di un risultato delle funzioni individuali, delle quali sembra comporsi, piuttosto è una potenza [*Macht*] che la determina». (GP, p. 66; tr. it. cit., pp. 105-106. Traduzione modificata).

⁹³ Cfr. GP, pp. 56-57; tr. it. cit., pp. 93-94.

⁹⁴ «Si potrebbe quasi formulare la cosa in questi termini: la storia va dal concetto dell'umanità all'idea di umanità. Tale idea non è data o preesistente, ma rappresenta un bene conquistato con fatica e stenti» (W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 348). Cfr. anche GP, p. 56; tr. it. cit., p. 93.

⁹⁵ Cfr. GP, p. 57; tr. it. cit. p. 94.

Egli descrive questo processo di «umanizzazione della specie animale», che muove dalla molteplicità originaria in cui l'umanità si trova disseminata nelle sue origini storiche. La prima fondamentale tappa di questo processo è costituita dalla sedentarizzazione e dall'instaurazione di un legame con la terra determinato dalle esigenze del suo sfruttamento agricolo⁹⁶. In seguito intervengono dinamiche conflittuali e migrazioni di popoli, che hanno l'effetto di produrre la loro trasformazione e il rimescolamento della molteplicità originaria: «la lotta tra popoli conquistati e conquistatori ha come suo risultato in ultima istanza la riunificazione dei popoli nell'umanità»⁹⁷. Ciò avviene in senso «fisico», mediante il rinnovamento del sangue il rimescolamento delle razze⁹⁸, ma anche in senso spirituale, producendo così un «rimescolamento dello spirito dei popoli nelle culture comuni [*Gesamtkulturen*]»⁹⁹.

Siffatto rimescolamento cui pensa Windelband sembrerebbe configurare un processo di ibridazione – come si direbbe oggi – delle culture nazionali all'interno di grandi comunanze culturali. In realtà esso assume in Windelband il significato di una “normalizzazione” della vita culturale: «solo queste forme equilibrate della vita umana [*ausgeglichenen Formen des Menschenlebens*] resistono nel tempo. Le razze e i popoli che non entrano in questo processo alla fine scompaiono, vengono annientati o assorbiti»¹⁰⁰. Qui siamo davanti a un processo opposto rispetto a quello dell'ibridazione. Windelband parla di un'*Ausgleichung*, di un livellamento e di una normalizzazione delle forme culturali, che si compie in virtù della funzione selettiva della mediazione storica. Il decorso storico è cioè «collaudo»¹⁰¹ e verifica delle possibilità di futuro di singole forme culturali e, allo stesso tempo, accertamento del loro contenuto di valore. Solo quelle forme che superano il collaudo della realtà storica, che resistono alla mediazione della realtà configurano un contenuto ricco di valore destinato a confluire nel patrimonio valoriale della *Gesamtkultur*. Il resto è fatticità culturale, è mera accidentalità destinata all'oblio. In tal modo il processo storico, secondo Windelband, equivale a una progressiva neutralizzazione, ad una normalizzazione e ad un livellamento delle differenze culturali nelle forme condivise della *Gesamtkultur*.

Il processo cui Windelband accenna non è dunque un processo di ibridazione, in virtù del quale la pluralità delle culture nazionali, mescolandosi, determinano una *Mischkultur*, che ne assume i caratteri molteplici, provando a

⁹⁶ Cfr. GP, p. 59; tr. it. cit., p. 96.

⁹⁷ GP, p. 59; tr. it. cit., p. 96.

⁹⁸ GP, p. 59; tr. it. cit., p. 97. Scrive significativamente Windelband: «Troviamo unità di razza e purezza di razza quasi solo nei popoli storicamente originari, ma mai nei popoli storici, sui quali sono passati molti destini mescolando il sangue; ciò non riescono a chiarire i fanatici delle razze di oggi» (GP, p. 60; tr. it. cit., p. 97).

⁹⁹ GP, p. 60; tr. it. cit., p. 97.

¹⁰⁰ GP, p. 60; tr. it. cit., pp. 97-98. Traduzione modificata. Aggiunge Windelband: «Se la vita storica ristagna, si formano gruppi particolari, se invece precipita nel flusso della vita, tutto si mescola nella nuova energia dell'attività vitale» (GP, p. 60; tr. it. cit., p. 98).

¹⁰¹ Cfr. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966), II ed., Morano, Napoli, 1972, p. 170.

elaborare in maniera creativa nuove sintesi. In questo caso la *Mischkultur* è più ricca di contenuto di tutte le singole culture nazionali che contribuiscono a costituirlo. Il modello che sembra configurarsi dietro i rapidi passaggi che Windelband dedica al problema è invece quello del livellamento, della neutralizzazione, della normalizzazione della differenza nell'ambito di una *Gesamtkultur*, la quale è senz'altro più povera di contenuto rispetto alle culture singole, in quanto essa è effettivamente risultato di una selezione di quelle sezioni limitate delle culture singole che, in virtù della loro aderenza alla norma, superano il collaudo storico della mediazione.

Ibridazione e *Ausgleichung* configurano il processo storico secondo due modalità opposte. L'ibridazione rende lo sviluppo storico un processo di differenziazione, e quindi un processo dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'identico alla differenza; una differenza che diviene costitutiva della cultura sviluppata, la quale è sempre *Mischkultur*, proprio perché esito ricco di valore del decorso storico. L'*Ausgleichung* è invece un processo di livellamento della differenza, da intendere come un passaggio dall'eterogeneità originaria delle singole forme culturali accidentali a una *Gesamtkultur*, che è la configurazione concreta che l'universalità della ragione assume realizzandosi nel decorso storico.

A questo secondo modello fa inequivocabilmente riferimento Windelband, quando parla della «cultura mediterranea» come del «punto decisivo di cristallizzazione della storia umana», che «per noi è il più significativo», anche perché in essa «l'idea di umanità» «viene sostituita al concetto di umanità»¹⁰². E, infatti, solo nell'ambito della civiltà mediterranea e in virtù della progressiva *Ausgleichung* delle differenze culturali che compongono il suo ricco tessuto storico, l'idea di umanità diviene per la prima volta consapevole¹⁰³. Ma tale consapevolezza non è mai, secondo Windelband, un patrimonio conquistato una volta per tutte. Essa è appunto idea e compito che si pone innanzitutto agli individui e ai popoli che la pensano e provano a realizzarla nei complessi frangenti della vita storica¹⁰⁴.

In ultima istanza essa rimanda all'unità dell'«ordinamento morale del mondo» e all'unità della *Kultur*¹⁰⁵:

noi intendiamo con cultura non una mera “cura”, una “formazione ulteriore” [*Ausbildung*] dello spirito, ma piuttosto l'autorealizzazione della predisposizione alla ragione [*Vernunftanlage*] [...]. L'uomo storico si fa in primo luogo secondo la propria attitudine [*Anlage*]. “Diventa ciò che sei” è il supremo precetto per l'individuo; esso vale allo stesso modo per i popoli, che nella costruzione del proprio stato e del loro ordine giuridico sono chiamati a realizzare la loro intima essenza. Ma l'umanità come un tutto non trova la sua realizzazione in nessun popolo o stato: la sua realizzazione è la storia¹⁰⁶.

¹⁰² GP, pp. 61-62; tr. it. cit., pp. 99-100.

¹⁰³ Cfr. W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 349-350.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 351.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 333.



Giovanni Morrone

Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”
giovanni.morrone@unicampania.it

– **Cultura e storia. La *Geschichtsphilosophie* di Wilhelm Windelband**

Citation standard:

MORRONE, Giovanni. Cultura e storia. La *Geschichtsphilosophie* di Wilhelm Windelband. Laboratorio dell’ISPF. 2017, vol. XIV (18). DOI: 10.12862/Lab17MRG.

Online: 20.12.2017

ABSTRACT

Culture and History. Wilhelm Windelband’s Geschichtsphilosophie. The author proposes a critical review of Wilhelm Windelband’s philosophy of history, which he interprets in its circular relationship with the philosophy of culture. The author thematises the problematic elements of the Neo-Kantian philosophy of history by examining Windelband’s reflections on the concept of historical events, on the idea of humanity, on historical memory and on historical development as “Ausgleichung” (normalization) of cultural differences.

KEYWORDS

W. Windelband; Philosophy of history; Philosophy of culture; Neo-kantianism

SOMMARIO

L’autore propone una disamina critica della filosofia della storia di Wilhelm Windelband, che egli interpreta nel suo rapporto di circolarità con la filosofia della cultura. L’autore tematizza gli elementi problematici della filosofia della storia neokantiana esaminando le riflessioni di Windelband sul concetto di accadere storico, sull’idea di umanità, sulla memoria storica, sullo sviluppo storico inteso come “Ausgleichung” delle differenze culturali.

PAROLE CHIAVE

W. Windelband; Filosofia della storia; Filosofia della cultura; Neokantismo

